

“AYUDAS Y BENDICIONES”. RECIPROCIDAD Y ECONOMÍA MORAL EN UN BARRIO DE TEGUCIGALPA, HONDURAS¹

PATRICIA MESSA CASTANY*
Universidad de Barcelona



*patrimessacastany@gmail.com

Artículo de investigación. Recibido: 26 de marzo de 2018. Aprobado: 27 de julio de 2018

-
- ¹ Agradezco mucho a Cristina Larrea Killinger, Sebastián Gómez Ruiz y a los dos evaluadores anónimos de este artículo su atenta y minuciosa lectura, así como los pertinentes comentarios, que fueron de gran ayuda para precisar las formulaciones de este artículo. Este artículo está basado en los resultados de mi tesina de master en Antropología y Etnografía, defendida en septiembre de 2014 en la Universidad de Barcelona. El título es “Ayudas y bendiciones”. Una aproximación etnográfica a la ayuda social en un barrio de Tegucigalpa”.

RESUMEN

Este artículo explora etnográficamente cómo se representan y operan las ayudas sociales en dos colonias urbanas empobrecidas de Tegucigalpa, Honduras. Para ello analiza los múltiples significados, moralidades y relaciones que producen sus habitantes frente a una Organización No Gubernamental (ONG) española de base católica, como eje de los sistemas de reciprocidad de algunos grupos subalternos, la cual produce subjetivaciones, vínculos y obligaciones sociales. Interroga la articulación entre reciprocidad, economía moral y agencia, más allá de ciertas aproximaciones que limitan a la oposición dominación-resistencia la comprensión de la acción política popular. También invito a resituar analíticamente el papel de las organizaciones religiosas en contextos de gran desigualdad, que no se restringe a un reducto de viejas estructuras de beneficencia.

Palabras clave: agencia, ayudas sociales, economía moral, economía política, emociones, Honduras, pobreza urbana, reciprocidad.

“HELP AND BLESSINGS.” RECIPROCITY AND MORAL ECONOMY IN A NEIGHBORHOOD OF TEGUCIGALPA, HONDURAS

ABSTRACT

This article is an ethnographic exploration of the representations and operation of social assistance in an impoverished urban neighborhood of Tegucigalpa, Honduras. It analyzes how its inhabitants produce multiple meanings, moralities, and social relationships around a Spanish Catholic NGO that provides them with financial and social assistance. It purports that these meanings, moralities, and social relationships are the central axis of a subaltern reciprocity system which, in turn, creates different forms of subjectivity, social bonds, and obligations. I probe into the connection between reciprocity, moral economy, and agency to transcend academic approaches that restrict popular political action to domination or resistance. Finally, I also propose that the role of religious organizations in contexts of great inequality is not limited to the old charity model.

Keywords: agency, moral economy, political economy, emotions, Honduras, social assistance, urban poverty, reciprocity.

“AJUDAS E BÊNÇÃOS”. RECIPROCIDADE E ECONOMIA MORAL EM UM BAIRRO DE TEGUCIGALPA, HONDURAS

RESUMO

Este artigo explora etnograficamente como são representadas e como operam as ajudas sociais em duas colônias urbanas marginalizadas de Tegucigalpa, Honduras. Para isso, analisa os múltiplos significados, moralidades e relações que produzem os seus habitantes frente a uma Organização Não Governamental (ONG) espanhola de base católica, como eixo dos sistemas de reciprocidade de alguns grupos subalternos, a qual produz subjetivações, vínculos e obrigações sociais. Interrogo a articulação entre reciprocidade, economia moral e agência, mais além de certas aproximações que limitam à oposição dominação-resistência a ação política das classes populares. Também incentivo a resituar analiticamente o papel das organizações religiosas em contextos de grande desigualdade, que não se restringe a um reduto de velhas estruturas de beneficência.

Palavras-chave: agência, ajudas sociais, economia moral, economia política, emoções, Honduras, pobreza urbana, reciprocidade.

INTRODUCCIÓN

En el contexto hondureño contemporáneo y en buena parte de los barrios y colonias más empobrecidas de Tegucigalpa resulta muy habitual cruzarse con parejas de misioneros “gringos”, grupos de iglesia que donan ropa, sacerdotes, pastores, o puestos médicos solidarios. Impulsados por alguna iglesia o grupo extranjero, becan y escolarizan niños, recogen a otros en situación de calle, organizan actividades formativas, construyen casas y apoyan a familias de muy escasos recursos económicos. Estas iniciativas, promovidas mayoritariamente por organizaciones estadounidenses y españolas vinculadas a las iglesias católica y evangélica, gozan de amplia popularidad y ocupan un papel fundamental en el abigarrado espectro de la acción social urbana. Allí donde la presencia de políticas sociales gubernamentales resulta aparentemente poco esperable en las expectativas de la población, el apoyo a la asistencia básica resulta importante, cuando no indispensable, para muchas personas que no tienen garantizados esos bienes colectivos. Las representaciones habituales de buena parte de la población parecen encontrar en algunos de estos agentes las figuras más legitimadas para afrontar los problemas ligados a la *pobreza* y el *desarrollo*.

Sus diversas y heterogéneas estructuras, basadas en el amor, la donación o la asistencia básica, podrían englobarse en las llamadas organizaciones religiosas (*Faith-Based Organizations*) (Bornstein 2003; Hefferan y Fogarty 2010), cuyas raíces históricas y culturales se asientan en las misiones coloniales de la Europa cristiana (Comaroff y Comaroff 1991; Hefferan y Fogarty 2010; Stipe 1980) y fueron importantes en la conformación de las políticas asistenciales de los Estados-nación en América Latina (Castro 2007; Lorenzo 2011). Además, como Hefferan y Fogarty (2010) y Bornstein (2003) advierten, hoy están siendo muy promocionadas y pasan por un importante auge político, por ejemplo, en EE.UU. o en buena parte de África, pero también en Honduras. Un fenómeno que está íntimamente ligado a la presencia histórica y a la influencia política de Estados Unidos en el territorio (Barahona 2005; Euraque 1995).

Su crecimiento en el país, como el de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y las nociones de sociedad civil, tampoco debe desligarse del contexto de fin de la Guerra Fría ni del periodo más paradigmático en el que las controvertidas políticas de cooperación al desarrollo se

adscribieron a las lógicas neoliberales, en el marco de las recordadas como “décadas del ajuste estructural” de los años 80 y 90 (Sosa 2007), que supusieron una profunda retracción del ya frágil “Estado benefactor”, cuyos efectos sociales y de empobrecimiento fueron devastadores (D’Ans 1997; Barahona 2005). Esta apertura económica y las reformas legales e institucionales que se impulsaron de la mano de los organismos internacionales, para autores como (Barahona 2018) siguió la matriz oligárquica imperante y fue propicia al surgimiento, consolidación o reorganización de importantes grupos de poder económico y político que asumieron la conducción del Estado. En este marco se promovió ideológicamente y se financió masivamente el despliegue de las ONG y de una nueva estructura desarrollista que pasaría a encargarse de aquello que el Estado no quería o podía asumir. Un fenómeno que cristalizó en nuevos pactos y responsabilidades morales, públicas, privadas orientados a los “pobres” (Breton 2001; Das y Poole 2004; Ferguson 2005; Noel 2006; Picas 2001; 2003; Trouillot 2001; Woods 2009).

La centralidad que ocupan hoy estas estructuras de sociabilidad religiosa extranjeras en las políticas de ayuda e industria humanitaria en Honduras, en un contexto de moralización de la política (Fassin 2012), vuelven pertinente el análisis de cómo se imbrican en la escena local religión, política y desarrollo (Asad 2003; Bornstein 2003; Muehlebach 2013). Como lúcidamente aborda Bornstein (2003) en *The spirit of development*, en un guiño a Weber (2003), su vigencia y promoción exige replantear la pretendida división entre lo secular y lo religioso oriunda de las teorías de la modernidad y recogida por buena parte de la literatura sobre el desarrollo, así como de la tradición de las ciencias sociales de corte progresista liberal y marxista –y también de las ONG–, que expulsaron lo religioso de los análisis (Bornstein 2003; Hefferan y Fogarty 2010).

Este artículo se pregunta por las legitimidades, consensos y ambivalencias que generan estas prácticas de ayuda desplegadas por organizaciones religiosas en Tegucigalpa y que suelen quedar emplazadas a residuos de viejas estructuras de beneficencia *asistencialista* y *paternalista* en buena parte de la literatura. No es menor señalar que Honduras es uno de los países latinoamericanos que ha recibido mayores volúmenes de Ayuda Oficial para el Desarrollo (AOD) en el período 1990-2006, cuyos principales donantes han sido Estados Unidos y España. La Unidad de

Registro y Seguimiento de Asociaciones Civiles (URSAC) calculaba que en 2017 operaban en el país más de 16.000 fundaciones y ONG, muchas de ellas de carácter religioso. Unas cifras que dialogan incómodamente con una flagrante desigualdad y con un 68% de la población que vive en situación de pobreza, cifra que, como denunciaba el Fondo Social de la Deuda Externa en Honduras (FOSDEH), se había incrementado en 2017. Tales estructuras se ubican a la vez en un contexto de profundización de las políticas neoliberales, preocupante regresión democrática y erosión de la institucionalidad del Estado que los grupos de poder han desplegado en la última década, acentuada desde el golpe de Estado de 2009 (Sosa 2016; 2018; Barahona 2018), que desembocó en el fraude electoral del reelegido conservador Juan Orlando Hernández, en noviembre de 2017 (Sosa 2018). Todo ello mantiene al país en una profunda crisis social, humana y política, en cuyo clima de inestabilidad se están (re)introduciendo clásicos debates éticos y morales sobre las responsabilidades políticas y colectivas en la esfera pública, a partir de una intensificación de la desconfianza por lo estatal y público.

Mediante un estudio etnográfico, exploro los sentidos morales y las formas que adquieren estas ayudas basadas en el amor, la gratuidad y la donación para la población de dos colonias consideradas urbano-marginales del centro-sur de la capital, a partir de las experiencias y relaciones que establecen sus habitantes con una ONG de base católica, llamada ficticiamente Aesco. Esta entidad, muy conocida en el país, fue fundada y sigue presidida por el Padre Félix², un misionero español que llegó a Honduras a inicios de los años noventa, y que basa su gestión en apoyos de voluntarios y colaboradores tanto hondureños como extranjeros. El objetivo no es centrarse en examinar una organización religiosa particular, sino comprender los significados que las y los pobladores atribuyen a este sistema de don y cómo los procesos que ello engendra producen un ámbito de opciones ideológicas, discursivas, repertorios morales y vínculos. Retomo de Sardan (1995) una aproximación metodológica a las “ayudas” en un sentido émic, entendido en ciencias sociales como el punto de vista del nativo. Esto es, las inserto y (re)construyo etnográficamente a partir de la multiplicidad de significados sociales, morales y afectivos que adquieren y de los procesos que se despliegan a su alrededor en la vida cotidiana.

2 El nombre del Padre y los de las demás personas y lugares son ficticios.

A partir de este caso sostengo que las relaciones, encarnadas aquí en la figura de un misionero y sus colaboradores, involucran a sus interlocutores en relaciones de poder y reciprocidad, como profusamente ha analizado la literatura antropológica siguiendo el legado de Mauss (2010; Bourdieu 1996; Douglas 1990; Godelier 1998; Narotzky 2002). Representan un eje central en los sistemas intercambio y redistribución de determinados sectores empobrecidos y son parte de la dialéctica de la represión y la compasión de la política contemporánea (Fassin 2012, 10). Por tanto, deben ser exploradas en su naturaleza política, en un sentido amplio.

Allende la particularidad del caso, el análisis resulta pertinente para la reflexión sobre la manera como se construyen las intersecciones entre las poblaciones más empobrecidas y los procesos políticos que se engendran, más allá de la supuesta sempiterna *necesidad* de los pobres y del marco limitante que asumen ciertos presupuestos prescriptivos que analizan las acciones de los sujetos sociales en términos de su capacidad de reproducir o subvertir la dominación (Asad 2000; Mahmood 2010; Svampa 2016).

La clave de esta propuesta pone en el centro el conjunto de sentidos y procesos que llamo aquí *economías morales*, retomando a Thompson (1984). En particular, el sentido que refiere a la producción de prácticas específicas guiadas por criterios morales que establecen umbrales de lo aceptable y no aceptable en las relaciones de subordinación (Aguirre 2010, 12). Argumento que a través de los procesos de economía moral los interlocutores tejen y disputan buena parte de la aceptación, el autocontrol, las legitimidades e impugnaciones acerca de este sistema de don y, por ende, que allí reside la eficacia política de dichas estructuras.

Esta perspectiva habilita nuevas preguntas acerca de la clásica contradicción entre los procesos de subjetivación, en el sentido acuñado por Foucault, y la producción del poder y la subalternidad (Bourdieu 2012; Comaroff y Comaroff 1991; Foucault 1997; Mahmood 2010; Scott 2004; Thompson 1984; Widlok 2012). Abre la puerta a desnaturalizar etnográficamente la relación constitutiva entre capacidad de acción y resistencia y permite entrever una línea fructífera para seguir pensando los vínculos entre la reciprocidad, la economía moral y la agencia en los sectores marginalizados (Auyero 2001; Bourdieu 1996; Grimberg 2009; Mahmood 2008; 2010; Mauss 2010; Narotzky 2007; Semán y Míguez 2006; Scott 2004; Svampa 2016; Vommaro y Quirós 2011).

Con este fin, el artículo se divide en cinco apartados. El primero y segundo sitúan el contexto local y se centran en cómo funciona la circulación de recursos en situaciones de precariedad. Ahondan en los procesos de interpretación local, a qué se refería la gente cuando hablaba de ayudas y mediante qué sentidos, formas y actores las representaban y buscaban. El tercero se detiene en los procesos de legitimación moral que establecían los pobladores respecto del derecho a recibir ayudas y en los procesos de clasificación y distinción que engendraban. El cuarto explora la lógica de la “gratuidad”, en el universo del don, para dar cuenta de las expectativas acerca de este sistema de reciprocidad y sus efectos de dominación. El último, que llamo economía política de las emociones, se detiene en la experiencia emocional del agradecimiento y sus disputas en la práctica cotidiana para reflexionar sobre los procesos de economía moral y agenciamiento que despliegan.

LA MORA Y EL BOSQUE: AYUDAS QUE HABLAN DE AYUDAS

La Mora y el Bosque son dos pequeñas colonias ribereñas situadas al noreste de la ciudad de Tegucigalpa y divididas entre sí por la ribera del río Choluteca. Aunque por su tamaño y formación reciente no eran muy conocidas por la población general, mencionar las colonias colindantes era suficiente para activar en el imaginario colectivo los estigmas que cargaban las denominadas “colonias marginales”, siguiendo lo que podría llamarse la “política de representación de los grupos subalternos” (Auyero 2013).

Enclavado concretamente en el centro de la Mora se encontraba el kínder San Higinio, patrocinado por Aesco, al que acudían cada día unos 120 niños y niñas de ambas colonias, de entre 2 y 14 años. A partir de ese centro neurálgico se articulaban otras iniciativas de la entidad, como los apadrinamientos, las donaciones de ropa o comida y otras de apoyos a niños con discapacidad, alguna construcción de viviendas, talleres a las madres. Además de la maestra, las cocineras vecinas del barrio y los ayudantes –colaboradores de la entidad–, el centro recibía habitualmente la visita y apoyo de voluntarios/as extranjeros, principalmente de España. Algunos iban a dar asistencia escolar o sencillamente a visitar el centro, otros becaban a niños, daban talleres de diversa índole a las maestras o a las madres, organizaban actividades o brigadas médicas, elaboraban diagnósticos, etc.

Este artículo se basa en los hallazgos del trabajo de campo que realicé en el sector durante 14 meses, entre 2012 y 2014, que comprendió una estancia de doce meses en las colonias y posteriores visitas y acompañamientos cotidianos a sus habitantes. Sin embargo, mi relación con el sector se remonta a 2005, cuando llegué por primera vez de la mano de una ya excolaboradora hondureña de Aesco, doña María, quien por ese entonces organizaba visitas al barrio con extranjeros para que apoyaran la iniciativa del comedor. Gracias a ella conocí a buena parte de las mujeres y hombres que protagonizarían el trabajo de 2012.

Pero para entonces muchas cosas habían cambiado. Si en los primeros tiempos los repartos de ropa a mujeres embarazadas, las bolsas de comida o las visitas domiciliarias eran prácticas semanales que organizaba doña María junto con algunos españoles, aquello parecía formar parte de un pasado remoto. Los habitantes compartían sin excepción la letanía de que las ayudas ya no eran como antes y en el habla se evidenciaba que algunos conflictos latentes durante años habían estallado poco antes de mi llegada. Acusaciones de toda índole me eran constantemente reveladas, primero de manera exigua y prudente y con el tiempo de forma más abrupta o afinada. En ellas se contraponía una cierta época dorada de las ayudas a un presente que algunas pobladoras identificaban como “la maldición de la Mora”. Para algunos el Padre “les había castigado” por culpa de vecinos “revoltosos” que se habían quejado de malos modos por supuestos robos; unos “malagradecidos”. Para otros, las ayudas se habían “degradado”, porque algunos colaboradores hondureños corruptos solo las daban a sus “escogidos” y el Padre no solo no ponía orden, sino que ya no escuchaba a la gente que le había advertido de ello. Estas decepciones eran invocadas por algunas mujeres para explicar por qué ya no llevaban a sus hijos al kínder o preferían no pedir ayudas. Unas y otras advertían que determinados sentidos de las ayudas parecían haber sido quebrantados. Y, fundamentalmente, confirmaban que la gente tenía mucho que decir de las ayudas y los benefactores. En ningún caso la llegada de una donación pasaba inadvertida al tamiz del chisme. Se trataba de un tema transversal, cotidiano y fructífero que surgía de repente, en las voces parciales y fragmentadas, pero inagotables, que circulaban sin cesar.

No obstante, más allá de la frustración y las quejas por la escasez que insinuaba cierto repliegue de Aesco, esta organización representaba aún

una red importante y accesible. Sus ayudas ocupaban un lugar importante en las expectativas y circuitos cotidianos y las exigencias a la figura del Padre daban cuenta de la centralidad de esos vínculos. Como me explicaba Tatiana, mujer de 23 años y madre de cuatro niños que acudían al kínder:

T: Yo digo que el Padre debería, aunque sea ayudar [...] dándolos un poco de comida mensual a todos, no solo a los niños, ¿va? Una bolsa de comida de esa de nosotros, [no enlatada] arroz [...] frijoles. Uno a veces no tiene y no puede andar ahí siempre de fiado o rogándole a su mamá. Eso es triste [...].

E: ¿Y por qué pediría esas ayudas al padre y no a los políticos?

T: Mmm... porque... bueno, a los políticos ya les hemos pedido y nunca dan nada. Más bien ni cuando le dan un trabajo ni le pagan, y de qué le vamos a pedir a esos corruptos, nada de ayuda, solo de que quieren el voto se acuerdan de uno. (Entrevista 1)

Este fragmento representa buena parte del sentir de la población y del argumento de este texto en relación con la circulación de recursos. Se necesitaba más comida, más becas, más recursos. Y hablar de “ayudas” parecía llevar casi inevitablemente a una mención al padre o a “los españoles” o los gringos. Estos encarnaban el significado de la “buena” o “la mala” ayuda y activaban en el barrio una experiencia emocional y moral compleja.

Cuando llegué, Aesco era la única organización que formalmente intervenía con “proyectos” en el barrio, aunque nadie identificaba a los interlocutores por el nombre de la asociación, pues eran conocidos como “los del Padre”, lo cual da cuenta de que su figura encarnaba un modelo de autoridad. Allí donde parecía haber pocos motivos para pensar la salvación colectiva, siguiendo los relatos de los pobladores, estas donaciones constituían una red para obtener mejoras individuales y, en ocasiones, colectivas. Y, además, representaban el lugar de las urgencias y del alivio puntual en casos de dificultad apremiante. Como sugiere Benthall (2012, 372) podríamos hablar de una suerte de “seguridad social” como red de provisiones básicas necesarias. Muchos relatos de vida destacaban con emoción cómo, en momentos de extrema dificultad o desesperación, el Padre o un español los había ayudado. Y, de hecho, cuando sucedía una desgracia las conversaciones cotidianas giraban en torno a si el Padre iba a ayudar o habría ayudado.

Esta centralidad no significaba que “las del Padre” fueran las únicas formas de ayuda “externa”, reconocidas y utilizadas, aunque no pueda detenerme en ello. Además, la vida cotidiana revelaba innumerables formas de ayuda material e intangible, consistentes en favores, fiados, cuidados, etc. entre vecinos y familiares, que sin duda eran centrales como redes de ayuda mutua, pero escapan del alcance de este artículo. Sin embargo, el conjunto de obligaciones de índole socio-moral que, a decir de los pobladores, se engendraban en torno a estas ayudas parecían abrir un terreno ambivalente y no poco conflictivo, en un contexto en el que la economía popular no parecía estar pasando por su mejor momento. Como expresó Tatiana, la gente enfatizaba el deseo de contar con otro tipo de microredes externas de apoyo para aliviar las dificultades cotidianas. La deuda en las familias parecía ser un elemento estructural y estructurante de las relaciones sociales que dialogaba constantemente con esa urgencia por encontrar otras redes.

CIRCULACIÓN: COSAS, GRINGOS Y BENDICIONES

Al menos cuatro elementos sintetizan buena parte de los sentidos que los interlocutores otorgaban a las ayudas y que permiten situar qué expectativas se producían en torno a esta forma de don. Primero, se privilegiaban fundamentalmente las donaciones relacionadas con el aprovisionamiento material (bolsas de comida, láminas para techos, material de escuela). De hecho, si bien Aesco, por motivos que ahora exceden al texto, había intentado reconducir la dimensión de donaciones materiales particulares hacia otras formas de apoyo más educativo, los pobladores interpretaban ese giro como una “pérdida de ayudas”.

Segundo, las ayudas que destacaban eran aquellas proporcionadas principalmente por personas ajenas al barrio y a las que se les atribuía una posición social y económica superior, fundamentalmente las que venían de España o de EE.UU., y de hecho así deseaban que fuera: evidencia de una suerte de continuum neocolonial, en un país que en menos de 200 años de independencia tuvo 100 de enclave bananero y no ha dejado de estar tutelado por EE.UU. (Barahona 2005). Como sostiene Caldeira (2007, 77) es común en situaciones poscoloniales y en países considerados en vías de desarrollo pensar el progreso en términos de un modelo exterior de modernidad, con relación al cual la realidad local es una versión imperfecta y subdesarrollada. En consonancia

con estas representaciones, las metáforas y anhelos locales siempre se dirigían a afirmar que solo las ayudas y los conocimientos extranjeros podían lograr algo para mejorar Honduras. Enfatizaban la importancia del control y distribución externos mientras alimentaban una profusa infravaloración y desconfianza del contexto nacional y sus posibilidades. Lo local parecía quedar representado únicamente por la corrupción, la pobreza y malversación de los recursos, lo que confirmaba la supuesta deficiencia moral y cultural de los hondureños. Esta construcción de inferioridad atravesaba buena parte de los procesos de identificación identitarios y ha sido descrita minuciosamente por Pine (2016, 84) a partir de sus relaciones con la subyugación y la violencia estructural. Esta profunda suspicacia acerca de las posibilidades de algún tipo de transformación oriunda se expresaba también en las constantes críticas a los jóvenes “colaboradores del Padre”, a quienes se becaba para que estudiaran y al tiempo gestionaran los proyectos como contrapartida. Si bien estos eran el motor del proyecto pedagógico del Padre, basado en “aprender a servir y compartir”, para la mayor parte de las vecinas quedaban atrapados por un triple estigma: ser jóvenes, hondureños y pobres. En efecto, uno de los argumentos que constantemente me eran advertidos para explicar el deseo expreso de que las ayudas se gestionaran desde “el extranjero” era acusar a los voluntarios hondureños de robo. Esas impugnaciones, más allá de su veracidad, se extendían y alimentaban pareciendo ofrecer una explicación implacable de por qué ahora ya no llegaban tantas ayudas a la colonia. Las palabras de doña Jacinta, vecina de 80 años que no acudía al comedor de ancianos, arguyendo que “luego hablan de uno”, representan muy bien este sentir recurrente.

Créame, todos esos solo quieren robar y sacar provecho. Nosotros entre hondureños sabemos que somos pícaros que buscamos sacar provecho de todo. [...] Toda esa gente que viene de otros lados a donde el Padre después consigue las ayudas. Acá vienen gringos y toman fotos, y digo yo que esas fotos es para traer las ayudas, porque les manda el padre. Porque, si no, ¿de qué van a tomar fotos a este lugar tan feo, y luego las ayudas no llegan? Entonces ¿qué pasa? Es [por]que esos pícaros [jóvenes “del Padre”] se las agarran, y debería saberse que acá no llega nada. El Padre ha pecado en confiar en esa calaña. (Entrevista 2)

La desconfianza se tornaba particularmente preocupante entre quienes, pese a tener hijos becados, no recibían regalos extras de su padrino o madrina o, en casos como el de Darsell, una niña de 8 años del kínder, que antes los recibía y ahora no. Si el padrino quería a su hija y antes le mandaba, ¿por qué ahora no lo haría?

La voracidad de las críticas también alcanzaba a las donaciones que no cumplían las expectativas de sus receptores, lo que alimentaba en algunos sectores la idea de que los jóvenes del Padre se quedaban lo bueno y les entregaban lo que no servía. Ese ataque era recurrente cuando llegaban los contenedores de ayuda humanitaria del extranjero. Lo interesante es que la crítica nunca se dirigía a España o a los españoles, de donde finalmente procedían las donaciones, sino que se concentraba en quienes las distribuían. De este modo, si bien en algunas ocasiones llegaban productos en mal estado y yo misma había encontrado brazos de muñeca, ropa rota, comida caducada, etc., la lógica explicativa no dejaba lugar a dudas: “¿cómo van a enviar un regalo roto? Eso son ‘los del Padre’”, siempre repetían. Estas configuraciones se alimentaban de la invisibilización de todas las fases de la donación y la ambigüedad de los roles de los colaboradores, sumadas a la herencia “neocolonial” expresada en la solidaridad internacional y a esa experiencia de subjetivación ligada a la de la subyugación –en el sentido al que alude Veena Das (2007, 59, citado en Pine 2016, 84)–. Las impugnaciones se erigían como un juego de espejos invertidos que los situaba en las antípodas de la virtuosidad, que parecía no poder ponerse en duda ante la concomitante superioridad extranjera. Una de las claves del poder simbólico que se producía a través de la legitimación moral y que advertía de un orden que no quería ser quebrantado: “No pecar otorgando poder al hondureño”.

Tercero, las ayudas también tenían gran valor en tanto presencias. El reconocimiento del estar, del preocuparse, del cuidado de estos actores me era constantemente resaltado, en contraposición al Estado y “los políticos”, vistos como ausencia, tal y como exponían Tatiana y tantos pobladores, como doña Esperanza, mujer de 50 años y cocinera del kínder:

El Padre y Uds. [los españoles] son los únicos que han tomado en cuenta la Mora. Son los únicos [a los] que de verdad les han importado los niños y han buscado y [se han] esforzado por buscar cómo ayudarlos a nosotros. para qué, no tenemos ninguna queja,

para qué [...]. El gobierno no hace nada, [ellos] no ayudan. En cosas de la pobreza más bien nos quieren aplastar. No nos ayudan, [y] no es [cuestión] de hablar mal, porque sí vienen ayudas, pero ya cuando quieren el voto, pero no es [algo que sale] del corazón de uno. [...] Cuando se me quemó mi casita el único que me ayudó fue el Padre; ellos, para qué, me trajeron cobijas, comida, luego incluso unas láminas. Si no fuera por él, [vaya] a saber dónde me tendría Diosito. (Entrevista 3)

Existía una suerte de consenso implacable acerca de que el gobierno no podía o no iba nunca a hacer algo por ellos. No es que este quedara relegado de las expectativas de redistribución, pues los pobladores le reclamaban constantemente trabajo, seguridad, un bono escolar, etc., pero se sabía que, si llegaba algo, sería algo así como un complemento, recibido porque se tenía suerte o se era “de los escogidos”, pues no existe ningún programa de protección social universal en el país. Ante la severidad de una situación, el gobierno jamás era un apoyo: “sin plata acá uno se muere, Pati. Nada [indica] que le van a ayudar esos corruptos, desgraciados”, y este era el incontestable resumen. Por eso, las demandas cotidianas iban preferiblemente dirigidas al padre. Desde un pragmatismo de quien sabe a dónde se puede acudir, se le exigía compromiso, comportamiento moral y obligaciones redistributivas de una manera mucho más incisiva y rigurosa que la que se desplegaba para con el gobierno o las instituciones públicas. Desde esta perspectiva, las ayudas no solo aparecían como importantes en tanto recursos materiales, sino también, y quizá especialmente, lo eran en los planos simbólico, afectivo, moral y político. Movilizaban una buena cantidad de recursos retóricos y simbólicos que cristalizaban en vínculos y lazos sociales centrales para el orden social de la comunidad.

Por último, estas ayudas eran interpretadas ante todo como bendiciones. Como me repetía doña Maura, de 29 años y madre de cinco hijos que acudían al centro: “Son bendiciones que le llegan a uno, que le llegan así, o en veces no le llegan. Dios en veces le bendice a uno, y yo le doy gracias por las bendiciones que nos envía el Señor a través del Padre”. O doña Elisa, de 45, madre de ocho, cuando hablaba de su hija: “Mayra sí ha sido bendecida, bien que me la bendijeron. Hasta un día llegaron esos del Padre con una cajota con ropas de su talla que le

había mandado un español, y no sé yo cómo supo hasta la talla de la niña, que le quedaba todo; en cambio, Eliseo siempre fue torcido para las bendiciones, [y a él] nunca me le llegó nada” (Entrevista 4).

Buena parte de estos relatos se referían a bendiciones que aparentemente llegaban, de repente, sustentadas en una lógica explicativa que se aparecía difusa y poco legible, más próxima a la noción de regalo y como expresión de cierta arbitrariedad latente, cuya contracara simbólica la constituían las maldiciones o los “torcidos”, quienes nunca recibían nada. Las bendiciones, como metáfora, se insertaban en esa lógica de lo que parece no poder controlarse. Suerte, o voluntad de dios, que busca consuelo cuando no llega.

Esta semántica denota la ambivalencia de las connotaciones con las que pensaban las distribuciones. Por un lado, parecían evocar esa estructura de don puro, en el sentido derridiano (Derrida 1992), que anularía la relación entre receptor y dador (Bornstein 2009, 642), ya que, al darse desde la libertad plena de este último, se imposibilitaba de parte del beneficiario reclamar o exigir nada. Desde esta óptica, las ayudas eran algo que se decidía en otro lugar y que podía llegar o no, como si quisieran evidenciar que había poco que negociar a priori con los donantes. Y esta era una de sus caras más recurrentes: la gente nunca sabía si llegarían ayudas ni cuándo. El lugar otorgado era el de la espera, tan finamente estudiada por Auyero (2013), y acaso el de la esperanza, el deseo o el consuelo. Cadenas de decepciones, efecto de estar años esperando ayudas que se les había prometido y nunca les habían llegado. Ayudas inesperadas o que habían llegado el día menos pensado parecían encontrar en la bendición una lógica explicativa que exigía especialmente una actitud de prudencia y realismo escéptico ante algo que se aparecía como incontrolable.

Análogamente, los relatos cotidianos también manifestaban cómo dios les había multiplicado con bendiciones sus esfuerzos, generosidad, rectitud, y esas recompensas a la generosidad eran un reclamo recurrente. Por tanto, las bendiciones ponían de manifiesto simultáneamente que las ayudas también estaban inscritas en estos circuitos de idas y venidas que esperaban retribución. Estas parecían esperar constituir un efecto indirecto, justo y multiplicador de otras buenas acciones, y desde esta perspectiva podían merecerse o no. Si el futuro de las ayudas estaba en alguna medida abierto a la influencia de acciones meritorias del presente,

éstas no solo llegaban inesperadamente, sino que también se las buscaba, propiciaba e interpretaba como parte, si se quiere, de los rastreos y de los tránsitos de economía política cotidiana.

MORALIDADES: NECESITAR Y MERECE

Ahora bien, acompañando la retórica de las bendiciones que llegan o no, los pobladores reconocían distintas responsabilidades morales de los poderosos frente a la ayuda. Pero ¿cómo se configuraban el derecho de determinados grupos sociales a recibir ayudas y la legitimidad de los distintos actores a ser reconocidos como donantes? Y, parafraseando a Rezende y Coelho (2010), ¿qué gramática de la compasión se privilegiaba o aceptaba como posible? Estas preguntas permiten examinar cómo se relacionaban los códigos morales, producidos históricamente, con las conductas éticas que se desplegaban y reconocían como deseables. A este efecto, resulta útil recuperar algunas de las claves analíticas de la ética de Foucault (1997) sobre “el modo de formación del sujeto”, porque entendemos que era en el proceso de subjetivación ético donde se encarnaban y disputaban estas legitimidades.

Todas las interlocutoras con quienes conversé asumían y experimentaban identitariamente una posición social de “pobres”, conformada a partir de las dificultades materiales y las condiciones desiguales impuestas por la estructura social imperante. La experiencia de la subordinación era su eje organizador y el uso de dicha categoría se erigía fundamentalmente en oposición a la de “rico”, en una dialéctica cifrada en la relación con el trabajo y la posesión de los recursos. A tal efecto, una de las retahílas probablemente más repetidas era el popular imperativo bíblico: “Dice la palabra que el rico debería ayudarle al pobre, es mandato del rico dar al pobre, pero los ricos nunca han aceptado esa palabra”. Este precepto presuponía un juicio ético, compartido en el cristianismo, con el que las interlocutoras dialogaban y se configuraban para negociar sus posiciones y la práctica de distribución de recursos. Como recuerda Foucault (1990, citado en Mahmood 2010, 95) el sujeto es efecto de una modalidad de poder que opera mediante códigos morales, al tiempo que su relación con esos códigos no está sobredeterminada, en el sentido de tener que limitarse a cumplir con ellos o a resistírsele. Esta perspectiva puede ayudarnos a comprender las diversas maneras de relación que establecían con este precepto moral sustancial.

Advertimos dos mecanismos de clasificación moral que se producían en el establecimiento de las legitimidades respecto de las ayudas: uno encarnado en la subjetividad personal y otro relativo a la autoridad de los donantes. En relación con el primero, la asumida condición de pobre no significaba en absoluto que esta se experimentara de manera homogénea ni que la experiencia de recibir ayudas se legitimara únicamente a partir de un ideario igualitarista conformado desde la subalternidad. De hecho, más allá del principio que insistía en un reparto equivalente de las ayudas como una ética de iguales, por ser todos “pobres”, los pobladores conocían bien la evidencia de la impracticabilidad igualitarista. Como recuerdan Semán y Míguez (2006), en cualquier contexto social las relaciones no se dan nunca entre iguales abstractos, sino entre personas singulares, situadas contextualmente, que por tanto merecen un trato según el caso particular, y los pobladores no tenían duda al respecto.

Necesitar y merecer eran dos categorías que se ponían constantemente en discusión ante la aparente arbitrariedad de las donaciones y producían subjetivaciones y prácticas distintas en relación con la norma del “don”, que iremos desentrañando. El elemento que quiero relevar ahora es que este imperativo, expresado en una tensión, convertía la llegada de cualquier ayuda en una experiencia de control rígido y estricto que era fuente de conflictos intensos. Así, mientras se insistía en el control de la igualdad de todo lo que llegara, como parte de esa búsqueda de homogeneidad, surgida de la jerarquía social, que crea la desigualdad entre las clases (Zaluar 199), las evidencias de desigualdad alimentaban la preocupación por establecer un (otro) orden clasificatorio moral que estableciera jerárquicamente las legitimidades entre quienes querían, esperaban y debían en alguna medida competir con la ambivalencia de las mismas. La experiencia emocional de la desigualdad de acceso tornaba necesario generar un tipo de maniobras de desmarque, tanto colectivas como individuales, que versaban sobre el orden meritocrático mencionado, ligado a los comportamientos morales que desplegaban unos y otros. De esta manera, los pobladores parecían participar de un doble juego de legitimidades y competencias integradoras y diferenciadoras en torno al merecimiento. Se producía un sistema de clasificación moral que, siguiendo a Zaluar (1994), acababa engendrando procesos de diferenciación y distinción que concurrían en estrategias cada vez más exclusivas y particularistas. Las dificultades socioeconómicas o la posición en las

colonias no resultaban suficientes para legitimar en su integridad el derecho a recibir las ayudas. Más bien se privilegiaba una jerarquía de la virtud en la experiencia de pensar el derecho subjetivamente, muy en sintonía con la ideología de la prosperidad y la salvación individual, que tienen tanto alcance en determinadas visiones cristianas-protestantes y está muy consolidada en Honduras (Pine 2016).

Además, estas clasificaciones entre beneficiarios legítimos y no deseables en su mayoría hundían sus raíces en el clásico esquema moralizante de la pobreza digna y la indigna que también describen Monreal (1996) o Bornstein (2009). “Las que se aprovechan”, “los que venden las ayudas”, “las que no comparten”, “los que andan en malos pasos”, “las que tienen un esposo que les da”, “los que tienen hijos solo para que el Padre los mantenga”. Estas atribuciones degradantes confirmaban el malestar por unas distribuciones que se consideraban injustas: siempre recibía más el otro que quien las expresaba, pese a no merecerlo, como él o ella. Al tiempo, develaban la coexistencia de moralidades disímiles y encontradas en la legitimación de este sistema de don.

En lo que se refiere a la responsabilidad de los donantes, la autoridad también versaba sobre jerarquías morales constituidas mediante la “bondad”. En este orden, volvía a ser central la oposición identitaria de “ricos” y “pobres”, a la que se apelaba cotidianamente bajo el imperativo moral de la caridad, como ética de la donación. De este modo, se vinculaba la necesidad de redistribución de la riqueza y del trabajo a una suerte de extensión de los derechos tradicionales de los pobres a la protección de los acaudalados, en cuya extensión parecían encontrar también cierto lugar de justicia ética, como si en la aceptación del orden y el poder residiera la única forma de restitución que se advertía en los márgenes de lo posible.

No obstante, los pobladores comprendían lúcidamente que lejos de cumplirse el mandato o axioma, la “redistribución” dependía en última instancia de la buena voluntad de personas “buenas” que decidieran apoyarles desinteresadamente. En una explicación muy afinada de la realidad fáctica, todos coincidían vehementemente en afirmar que la pobreza se mantiene “porque el rico vive del pobre”, “se aprovecha del pobre”, “le explota”, “le roba” y “se enriquece a su costa”. De hecho, en esos discursos de la indignación primaba el convencimiento de que estos difícilmente podrían salvarse. Como exponía doña Rosa, vecina de unos

60 años, a cargo, junto con una hija, de 10 hijos y nietos: “Pati, ¿qué dice la Biblia? Que es más fácil que un camello entre en el ojo de una aguja que un rico [entre] en el reino de los cielos, que un rico se salve. Porque el rico le vale [nada] que el pobre esté muerto de hambre y que venga allí [...] ellos aunque estén hartos, aunque tengan de sobra y dañadas las cosas [...] al pobre esa gente no lo voltean a ver” (Entrevista 5).

Ante la flagrante evidencia de lo que parecía resultar una virtud muy selectiva y escasa, era plausible reconocer que donantes como el Padre o la “española blanquita” personificaran la virtud del buen corazón, del patrón o el “dador” bueno, del benefactor, que se contraponen al patrón “malo” y que, más allá del imperativo, ayudaría a suavizar, esconder y en ocasiones resolver las contradicciones inherentes a las perversas relaciones de poder y dominación (Scheper-Hughes 1997, 128). En efecto, otra dualidad moral alcanzaba y diferenciaba los “buenos” de los “malos” “ricos”, a partir precisamente de su “generosidad”. Me detendré a continuación en el modelo de la donación virtuosa y gratuita para comprender como se producían su eficacia y las obligaciones sociales.

EXPECTATIVAS DEL DON: GRATUIDAD Y VIRTUOSIDAD

El orden clasificatorio compartido asumía, en primer lugar, la existencia de personas “especiales” y virtuosas que se distinguían del resto y, en segundo lugar, el reconocimiento de que hay personas que actúan gratuitamente, de forma libre y desinteresada, “porque les nace del corazón”, y que se distinguen de aquellas cuyas acciones demandan retribución o son producto del interés. De nuevo aparece ese espíritu “puro” y libre que describe Bornstein (2009). La aceptación de figuras “especiales” se instalaba muy cómodamente en ese contexto marcado por la desconfianza institucional que describíamos, efecto no de esencialismos propios de ningún tipo de subcultura urbana o de falta de conciencia institucional, sino de la experiencia histórica empírica, que no parecía ni proporcionar garantías o alternativas ni invitar al reconocimiento de las mismas, fueran públicas o provinieran de instituciones privadas. La memoria de los pobladores relacionada con sus referentes más comunes –desde el hospital hasta Aesco– estaba marcada por sendas frustraciones, engaños y despojos, y estos no hacían más que confirmar el sentido común que reforzaba una suerte de personalismo en todas las instancias sociales.

El propio Aesco, por más que se esforzara en relegar a un segundo plano la imagen del Padre como figura carismática, no lograba legitimarse sin su reconocimiento y presencia. Tampoco lo conseguían la iglesia o los partidos políticos. Su reconocimiento estaba ligado a determinadas figuras, lo que nos ayuda a comprender tanto la importancia de la construcción de los vínculos en el reconocimiento de las ayudas como los recelos que ciertos pobladores mantienen hacia otras opciones de solidaridad y de representación, que discuten los análisis sobre las prácticas clientelares (Auyero 2001; Semán y Ferraudi 2013). Este personalismo también se inscribe en el reconocimiento de las acciones humanitarias particulares que surgen de la responsabilidad moral de ayudar al necesitado y que encuentran raíces en el orden judeocristiano occidental, que compartían tanto pobladores como donantes. Para Picas (2003, 27), este también se enmarca en la pérdida del carácter público de la solidaridad y en la individualización, privatización y mercantilización de la distribución de recursos (Pulido 2013, 38).

En el corazón de las figuras especiales se destacaba la virtuosidad. Este valor expresaba con contundencia la convicción tácita de que existen dos dominios autónomos en la práctica del don. Esto es, el altruista, que se rige por “sentimientos puros” sin finalidad o expectativa y, en otro extremo, el universo de la economía del interés, que actúa movida por el egoísmo. Esta conceptualización dual, ampliamente compartida también entre los donantes, se alimentaba por la poderosa fuerza legitimadora del amor al prójimo que reforzaba la virtud de “amar desinteresadamente”, como mostré en el caso de las bendiciones. Para Muehlebach (2013), en la producción de los sujetos amorosos –aquellos con buenos sentimientos que redistribuyen partes de la riqueza en acciones caritativas– reside la clave para entender cómo se articula el catolicismo con el neoliberalismo contemporáneo. Si la literatura clásica sobre el clientelismo ha puesto énfasis en la noción de intercambio atribuido a ciertas reciprocidades, los dones distribuidos en este contexto suponían un rasgo fundacional de la verdadera gratuidad (Zapata 2005).

La gratuidad palpable en la actividad voluntaria de los extranjeros era muestra de ello. Que personas de otros lugares fueran voluntariamente a Honduras sin obtener beneficio aparente por ello, pagando un billete de avión y una estancia para ayudarles, era cuanto menos desconcertante: “¿Qué ganan viniendo aquí? ¿Por qué dejarían sus comodidades y sus

familias por venirse a este lugar tan horrible?” Como siempre me repetían cuando hablábamos del tema, si el gobierno no los obligaba o no les paga mucho dinero, si no esconden algo, entonces es que “ustedes tienen un gran corazón”. “Imagínese que tienen que venir Uds. de fuera sin tener por qué, dejando sus familias y lugares acomodados a meterse al barro a hacer lo que el gobierno no hace”. Y no resultaba fácil encontrar una explicación que escapara solventemente de la racionalidad dual que, con fuerza, acababa imponiéndose.

Mediante tales distinciones morales y jerárquicas los pobladores pensaban el tipo de relaciones que cabía sostener con los diferentes donantes, así como su autoridad moral. A las mejor valoradas, reconocidas por el desinterés aparente, se les exigía precisamente que su labor no implicara retribución. “No nos pueden pedir nada [refiriéndose a algún tipo de colaboración con el kínder], porque lo hacen porque quieren, nace de ellos ayudar”, como me repetía frecuentemente la vecina doña Ersilia (Entrevista 6).

Estas constataciones inciden en el carácter esencialmente ambiguo del don. Como enunciara Mary Douglas (1990) refiriéndose a la ayuda social, un regalo que no implique solidaridad o alguna forma de retorno o relación es una contradicción en sí misma. Lo relevante aquí, como han explorado múltiples autores, es el papel que ha jugado la hegemonía del mercado en las perniciosas transformaciones de las nociones de reciprocidad (Bourdieu 1996; Mauss 2010; Narotzky 2002; Polanyi 2011). Estas han permitido oponer fútilmente lo gratuito de la lógica del interés, a partir de esa *misrecognition* (Bourdieu 1996) que impediría reconocer la lógica que subyace a todas las prácticas sociales –incluso a las más desinteresadas– y permitiría la acumulación de poder simbólico mediante la transformación del propio interés en desinterés. Sin embargo, por más que las reglas y las condiciones de esta relación permanecieran fundamentalmente invisibles, no dejaban de tener efectos en las subjetividades de los “receptores”. Las actitudes de los pobladores con los donantes llevaban inscrita de alguna manera esa ambigüedad. Y reconocían de facto ese sustrato implícito de cierta dádiva no retribuible, que permitía instaurar formas de dominación simbólica en los donantes.

Estamos ante esa suerte de cadenas invisibles que describía Mauss en 1925 (2010) que ligaban las relaciones entre cosas y gentes y que, sin

embargo, operaban con diversos códigos. La generosidad parecía exigir a los destinatarios ciertas conductas sociales pensadas en el marco de unos mínimos de agradecimiento, de respeto y de educación que atravesaban tanto los cuerpos, como los lenguajes y las propiedades de los objetos donados. Estas disposiciones se engendraban y perpetuaban por medio del conocimiento y reconocimiento mutuos en ambos polos del lazo social, como parte de un sistema colectivamente asumido, fundado en su carácter asimétrico. Este se alimentaba con la operación ritual de la generosidad gratuita y se nutría de múltiples técnicas de autocontrol, que podrían reconocerse como obligaciones morales reconocidas, siguiendo las propuestas de Foucault (1997). A más entrega desinteresada, mayor altruismo y más afectuosidad aumentaba la capacidad de los donantes para engendrar formas de reconocimiento y control, no en un sentido estricto, sino en una lógica de magnanimidad humana. Para autoras como Zapata (2005), en condiciones de desigualdad, la potestad expansiva de las ayudas y de los administradores de las cosas gratuitas no solo se ejerce sobre los bienes donados, sino que precisamente se instala sobre las personas beneficiarias que se endeudan, por cuanto se obligan con la dádiva no retribuida, que normalmente no pueden retribuir nunca.

En una operación similar a la que ocurría en la oposición de extranjeros/hondureños, varios elementos contribuían de forma significativa a mantener ocultos los procesos que permitían a los donantes convertirse en personas virtuosas y reconocerse por encima de los demás: la opacidad social de la que hablaba Simmel (1977, citado en Mauss 2010, 51), los intervalos de tiempo entre el don y el contra-don, el arte de manejo de impresiones, la imposibilidad de acceder a los procesos mediante los cuales un objeto se convertía en ayuda o la fuerza legitimadora del amor. De esta manera el engranaje de la valoración moral de los donantes operaba y se autovalidaba más allá de lo que pudieran pensar unos u otros al respecto, su poder simbólico se desplegaba más allá del barrio, en la sociedad en general. Ahora bien, la mirada atenta a la producción de “dádivas” advertía como recuerdan los Comaroff (1991, 31), que, así como las tecnologías de control abarcan desde la coacción abierta hasta la persuasión implícita, los modos de resistencia(s) pueden extenderse por un espectro amplio similar.

ECONOMÍA POLÍTICA DE LAS EMOCIONES: LA GRATITUD Y LA INGRATITUD

Los procesos de economía moral que emergen de esa inherente doble verdad del don (Bourdieu 1996) ponían en escena la producción de un sentimiento central en las experiencias emocionales de los pobladores. Nos referimos a la gratitud y a su contracara, la ingratitud. Una emoción que expresa la centralidad del mantenimiento de los lazos sociales (Rezende y Coelho 2010) y es muy útil para pensar cómo se producían y negociaban las subjetividades en relación con los procesos de agenciamiento en este contexto (Foucault 1990; Mahmood 2010).

Una anécdota etnográfica es útil para este propósito. Nos situamos en una mañana de abril. Unos colaboradores del Padre habían llegado muy temprano al centro infantil para dejar unas cajas con regalos a los niños, una escena habitual cuando llegaban contenedores de España. Ese día yo había dormido en casa de Olga y Esperanza, cocineras y vecinas de la comunidad, que trabajaban en la cocina del kínder desde que este inició y que eran consideradas una de las familias con más “necesidad”. Por su colaboración percibían \$2.000 lempiras mensuales (equivalentes a US\$90). Ambas, cuando fueron advertidas de la llegada de un carro, se alistaron rápidamente para ir a recibir a los muchachos y agradecerles la donación. Como ocurría en ocasiones similares, tenían que abrir el centro y cuidar las cajas hasta que llegara la maestra. Varias mujeres y niños estuvieron ayudando a descargar y en los sucesivos saludos matutinos ese era el principal tema de conversación. “A saber qué les van a dar a los niños”, “ya le he dicho a Swami que se apure”, “Pati, ¿ud. sabe qué les van a dar?”, “dicen que viene ropa de España”. Las expectativas se vieron disipadas a las 12 p.m. cuando, después del almuerzo, las maestras procedieron al reparto. Se trataba de un donativo de ropa del contenedor, en su mayoría usada y de adulto. A las tres o cuatro piezas entregadas por niño se añadían unas galletas dietéticas de *muesli* con limón procedentes de los contenedores canadienses, y aunque no parecían suscitar grandes emociones entre los niños, las distribuían igualmente. El reparto fue complejo, como de costumbre. Las maestras intentaban infructuosamente seleccionar las piezas de acuerdo con las tallas y en su defecto privilegiar a los niños que “se habían portado mejor”, pero la calidad del material no permitía hacer

milagros, repetía Melania. La decepción era palpable y los conflictos no tardaron en llegar. Por la tarde, un grupo de mujeres fue al kínder y desde la reja le tiraron a la profesora la ropa que les había entregado, argumentando que ellas no querían basura –se referían a que esta era de tallas muy grandes o estaba rota.

Después del incidente, Olga y doña Esperanza me explicaban con gran tristeza la vergüenza que sentían por el comportamiento de ese grupo de mujeres.

Esas malagradecidas, que encima no lo necesitan, vienen aquí, en vez de agradecer las bendiciones que les dan. Pasé tanta pena por Lydia [una española visitante]; no es correcto no agradecer. A mí todas las ayudas me sirven, aunque sea así sirve para cojín o como trapo de piso o cobija. (Entrevista 7)

Su compungimiento expresaba especial malestar por la imagen que se habría llevado una visita española, quien había presenciado estupefacta una escena que no era capaz de interpretar.

Las conversaciones acerca de la gratitud eran recurrentes en los encuentros cotidianos y las acusaciones de ingratitud, una retahíla habitual, también entre las cocineras del centro, quienes mantenían un compromiso incondicional con el proyecto y se angustiaban cuantiosamente ante cualquier comportamiento “descortés”. Olga y doña Esperanza eran las figuras de confianza del proyecto. Su sentido del agradecimiento era inconmensurable y su lealtad, indeleble. Atentas, cariñosas y humildes, siempre estaban disponibles, trabajaban las horas extras que les solicitaban, dedicaban los fines de semana a limpiar a fondo el Centro y se encargaban de todos los recados y obligaciones que nadie quería asumir, aunque tuvieran que renunciar o abandonar otro trabajo. Enfatizaban siempre cómo se habían superado, cómo habían aprendido a trabajar con el Padre y los españoles, y se esforzaban por cumplir y hacer que cualquier visitante se sintiera querido e importante, como si esa incondicionalidad no solo abarcara la intimidad y disposición individual, sino que se sintieran obligadas a encarnar la expresión pública colectiva de la gratitud. El miedo a defraudar u ofender a los dadores era latente y operaba corporalmente a través de la mirada cabizbaja, la humillación, la vergüenza, el compungimiento o la timidez. Como conversábamos después, a propósito de Lydia:

El Padre y los españoles están en su derecho de enojarse y regañarnos; a mí me da pesar que ellos hacen un esfuerzo de ayudar y tienen que comprobar que todo está bien y no que esas mujeres más bien ni agradecen. Ellos [españoles] mandan acá porque todo es suyo, por su ayuda, ellas no están en su derecho de botar las ayudas. Algunas hasta venden las ayudas, no es de ser así, no. Hay que colaborar, respetar y es de los niños lo que dan. [...] Han sido una bendición y se ha de recordar siempre. A mí me da un gran pesar cuando algunas madres no agradecen, porque uno debe ser agradecido con las ayudas que le vienen. Nosotros amamos a los que vienen porque vienen de buen corazón y hay que responderles y darles nuestro amor y agradecimiento. Yo en el kínder he aprendido a amar de verdad y a superarme cada día trabajando por los niños, como enseña el Padre, y [a] ser mejor. (Entrevista 7)

Para ellas, como para buena parte de las vecinas, los donantes merecían ese reconocimiento que exigía un trato diferencial y cierto decoro disciplinado. El asentimiento, la prudencia o cambiar el menú del kínder, si así lo deseaba una voluntaria, eran rituales demostrativos que poco tenían que ver con la posibilidad de impugnar –siempre en privado y discretamente– determinadas actitudes con las que no se sintieran cómodas. Pero sería insuficiente pensar el autocontrol solo en este sentido. Como destacaba Esperanza al final de su relato, la ayuda también expresaba para algunas su compromiso con un proyecto ético-pedagógico de amor que había cambiado sus vidas y exigía el cultivo de ciertas virtudes y entregas a través de las cuales decían “superarse”. El Padre les había cambiado la vida, me repetían frecuentemente.

Ahora bien, para otras, como sugiere el grupo de mujeres que devolvieron la ropa, este agradecimiento se tornaba conflictivo cuando las donaciones o las actitudes empleadas no se ajustaban a las expectativas, sin poder escapar a esa acusación de ser “ingratas” u “oportunistas”, por encarnar una suerte de desafío al poder (Scott 2004). De esta forma, entre “mejor algo que nada”, la virtud de comprender el amor y la defensa de lo que otras llamaban “dignidad”, unas y otras trataban de manejar los sentimientos que producían y exigían las ayudas. Doña Ersilia, mujer de carácter fuerte y directo, madre de tres hijos que siempre iban al kínder y una de las instigadoras del incidente, se sentía profundamente legitimada en su indignación y orgullosa de su acto de libertad. Consideraba que,

para que mandaran “basura”, mejor no enviaran nada, porque ¿para qué iba a querer ella trapos de piso?

Uno no es de regalar harapos, Pati, eso no es correcto. Yo lo digo libremente, porque no soy como esas mujeres que tan humilditas parecen tontas y van ahí a agradecer como si el Padre fuera el gran Dios. Lo bueno es bueno y se agradece de corazón, yo siempre agradezco, me mato a limpiar, durante años he cruzado a los niños cuando había “llena” [el río se desbordaba], pero yo no como por el Padre y no voy allí a perder mi tiempo para que le den a uno basura. Uno ahí se mata y por los niños que lo hace uno, pero luego no es de que le ordenen a uno como si fuera el Padre de uno o que le den cosas que no sirven. (Entrevista 8)

No obstante, la misma Ersilia y otras de las mujeres que se mostraban muy críticas con el Padre e impugnaban determinados excesos y actitudes, se manifestaban profundamente agradecidas y dóciles ante otros voluntarios extranjeros, con quienes sí se sentían valoradas. Como en ese “escapar del orden dominante sin abandonarlo”, que recoge De Certeau (1996), su crítica encarnada en ingratitud era producto del sentimiento de decepción por un orden de equivalencias que se interpretaba como roto. Esta nacía de una expectativa de continuidad de una forma de vínculo y de reconocimiento que se veía quebrantada en términos éticos y permitía desmontar provisionalmente los ardidés del poder. Ella y otras vecinas estaban dolidas con ciertas actitudes de la profesora y el Padre. Aludiendo a sensaciones similares, otras mujeres ese día prefirieron no acercarse a buscar ropa y se limitaban a preguntarme u observar discretamente desde fuera. Unas argüían que no les gustaba andar de rogadas pidiendo, para que luego hablaran de ellas, y preferían “hambrear”; otras sostenían que “andar ahí” era solo buscar conflicto y no tenían tiempo, y otras criticaban al Padre por no ser como era antes.

Estas operaciones rituales que versaban sobre el agravio pueden ser entendidas como “cálculos morales”, en el sentido acuñado por Vommaro y Quirós (2011, 76). Su heterogeneidad muestra cómo opera la capacidad micropolítica de las emociones (Rezende y Coelho 2010), entendiéndola como ese potencial de los sentimientos para dramatizar, alterar y reforzar la dimensión macrosocial en la que las emociones son vivenciadas. En la

multiplicidad de emociones que suscitaba la generosidad ambivalente, los vecinos negociaban y disputaban las reciprocidades y sus roles de beneficiarios de manera constante y creativa, atemperando emociones y desplegando, como diría De Certeau (1996), tácticas cotidianas. Al tiempo, movilizaban criterios de adhesión más o menos pragmáticos, dando cuenta de esas infrapolíticas (Scott 2004) que no se podrían advertir con una mirada fútil.

Habíamos visto cómo la lógica constitutiva de las relaciones de reciprocidad parecía incluir, en efecto o de facto, la aceptación valorativa de la jerarquía, que no se impugnaba a priori como sistema, en una relación constituida con base en el don “gratuito”. Ahora vemos que su reconocimiento en la vida cotidiana dependía, a su vez, de cómo se cumplieran esas expectativas del vínculo, que desentrañaba operaciones rituales diversas. Es decir, el funcionamiento y reproducción del engranaje del don, con sus contrapartidas, se negociaba a partir del sentido de lo justo y del crédito mutuo entre sus participantes. El cómo se daba y el trato que confirieran los agentes eran tan importantes como el contenido de lo que se daba en la valoración del sentimiento de equivalencia que permitía el funcionamiento del modelo. El reconocimiento o la impugnación al donante y a su ayuda, si bien se expresaban en medio de las trampas del poder, también lo hacían con la autonomía que suponía advertir o no la lógica del amor al prójimo en las prácticas de los donantes, y que tanto se promovía discursivamente. Esta lógica se esperaba entrever a partir de las afectividades, las atenciones, la correspondencia, la calidad y utilidad de las ayudas.

De manera más o menos estratégica, consciente, asumida o teatral, las vecinas, a través de esos márgenes de maniobra, avizoraban locuazmente la violenta economía de las palabras y las emociones que en ocasiones les exigía convertirse en dignas de conseguir una ayuda. Ponían a dialogar las tensiones que llevan inscritas las relaciones del “don” a partir de ese doble carácter de reconocimiento y performatividad, que expresaba parte del sentido político que movilizaban los pobladores. Con más vergüenza o picardía, unas y otras buscaban salir adelante, mejorar su situación, reconocerse y ser reconocidas, para no perder las ayudas, ni su dignidad.

Estas moralidades en juego permiten pensar las distintas relaciones que establece el sujeto con las estructuras de autoridad, sin limitarlas a las

acciones que trastocan las relaciones de poder, en este caso, la violencia simbólica del don. Es decir, reconociéndolas también, como señala Foucault (1997, citado en Mahmood 2010, 96), como las capacidades y competencias necesarias para realizar determinadas acciones morales.

CONCLUSIONES

Las “ayudas” y “bendiciones” analizadas representaban un eje central en los sistemas de reciprocidad, que operaban como modelo de aprovisionamiento y de poder y que no podría entenderse de forma aislada. Ellas desentrañaban un proceso social dinámico, cambiante y vigente que los pobladores trataban de favorecer mediante todo tipo de rituales propiciatorios. El Padre, como figura carismática, y los españoles constituían una de las escasas vías de acceso a determinados recursos y un medio de lograr seguridad para aliviar ciertos problemas cotidianos y urgentes, ante las ausencias del Estado. Su lógica se erigía sobre una flagrante desconfianza institucional y el imperativo moral de la “caridad” gratuita, que encontraba especial rédito en la virtuosidad del “extranjero” y alimentaba ese juego de contraimágenes en las que pareciera sostenerse una legitimación de la autoridad y dominación “neocolonial”. Estas figuras concentraban buena parte de las expectativas individuales y colectivas, y generaban disposiciones e impugnaciones de muy diversa índole en la medida que daban o no respuesta concreta a los problemas sociales. Y en tanto que las pobladoras se percibían involucradas legítimamente en dicha labor moral y material, daban cuenta de que se trataba de un lazo social indisputado, pero cuyo reconocimiento se tejía a partir de la práctica.

El conjunto de vínculos y procesos de economía moral que desentrañaba la operación ritual de la “gratuidad” permite comprender, con más elementos de análisis, cómo se producían y experimentaban esas legitimidades y ambivalencias mediante las expectativas de circulación y redistribución, los sistemas de clasificación y las formas de dominación y agenciamiento. De esta forma, argumento que la ética del merecimiento en la que se insertaban las pobladoras, junto con las jerarquías de distinción o las afectividades, en la práctica diaria singularizaban un tipo de articulación de lo político, que exige restituir el carácter moral de las relaciones de don y de intercambio en nuestros análisis (Fassin 2011; Vommaro y Quirós 2011). El enfoque propuesto, más que dirigido a suponer un pretendido

tipo de articulación propia de los sectores populares, habilita revincular la ética y la política a partir de los sentidos producidos en la vida cotidiana. A este fin fue muy útil retomar el estudio de Mahmood (2010, 102) sobre los movimientos pietistas en Egipto. Sostengo con la autora que la particularidad de estos grupos, considerados habitualmente “apolíticos” o de “reforma moral”, reside en que su eficacia política se da en función de su labor ética. Por tanto, su comprensión solo es posible a partir de explorar cómo se producen esas prácticas éticas y cómo se articula en ellas la individualidad del sujeto.

Esta perspectiva abre un espacio etnográfico para pensar lo político en los sectores subalternos más allá de los límites del modelo binario que a menudo ha encerrado la capacidad del sujeto en el tropo de la resistencia a los mecanismos opresivos del poder (Asad 2000; Gledhill 2000; Mahmood 2008; 2010). Es decir, poniendo el énfasis en el proceso de autoformación del sujeto (Mahmood 2010; Foucault 1997) y en su relación con este sistema de don. A través de ello, resulta central una paradoja clave en las formulaciones de Foucault: reconocer que determinadas relaciones de subordinación a su vez crean y permiten la capacidad de acción (Mahmood 2010, 96).

En estas páginas he perfilado algunas de las múltiples operaciones y juicios morales que las interlocutoras movilizaban en relación consigo mismas y con los preceptos morales implícitos o supuestos, que no pueden reducirse a un automatismo acrítico. El deseo de superarse, de reconocimiento o de ayuda, y ser dócil, agradecida, asumir el infortunio de la maldición, resistirse a lo que consideraban injusto, reconocer una autoridad o rebelarse, constituyen relaciones particulares entre esas capacidades del sujeto (Mahmood 2010, 95) y la norma del don.

De hecho, vimos cómo esas formas encarnadas producían también un tipo de sujeto normativo que engendraba las figuras de “el buen beneficiario” y “el buen donante”, “el buen pobre”, “el merecedor”, etc. a través de las cuales los sujetos se autoorganizaban y representaban en el día a día sus jerarquías, ejerciendo poder y control sobre ellos mismos y sobre las ayudas. Estas prácticas y reacciones daban visibilidad a la complejidad de las posiciones sociales y las contingencias y configuraban heterogéneamente una suerte de economía política, al combinar con mayor o menor éxito los constreñimientos con las voluntades y las necesidades particulares, desplegando “tácticas” e “infrapolíticas”

cotidianas (De Certeau 1996; Scott 2004) entre los márgenes y libertades que les otorgaba cierta autonomía. Por supuesto, las y los pobladores desplegaban “cálculos económicos” en su búsqueda de aprovisionamiento, y a unos y otros les compensaba o no la ayuda en términos materiales, pero también eran centrales los “cálculos morales” mediante los cuales se valoraban las equivalencias del don.

En este sentido, reivindico que estos procesos pueden explorarse de manera productiva, reconociendo el valor político que entrañan, aunque este no surja necesariamente de un proyecto de contestación (Semán y Míguez 2006). Incluso si algunas de sus expresiones, más que subvertir el orden del poder, parecieran dirigirse a reforzarlo y a reclamar una mayor continuidad del mismo. No se trata de ignorar, como lúcida-mente describen Narotzky (2002, 25) o Fassin (2011), que los procesos de ayuda descritos representan una parcela más de la práctica económica y política de las sociedades capitalistas occidentales y que sus prácticas se asientan y en ocasiones refuerzan las desigualdades estructurales. Se trata entonces de reconocer, como proponen Mahmood (2010) o Semán y Míguez (2006), que la multiplicidad de significados, tácticas y decisiones que desplegaban Ersilia, Olga y las demás pobladoras de las dos colonias de Tegucigalpa, ineludiblemente vinculadas a esa historia y cultura específica, tienen una relevancia, distinta o complementaria a la resistencia.

Este humilde recorrido de bendiciones en sus diversos rostros encontró semánticas y relaciones que se vuelven posibles en la exploración de la vida cotidiana y nos invitan a pensar la capacidad de acción como las habilidades necesarias para llevar a cabo cierto tipo de acciones, una de las cuales sería la resistencia, pero no la única (Mahmood 2008, 165). A partir de estas sugerencias, quizá podremos abrir perspectivas más finas y menos prescriptivas para seguir tejiendo las complejas relaciones entre reciprocidad y agencia política en los sectores populares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, Carlos. 2010. *Economía moral de la multitud. Una revisión*. México: UNAM.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2000. “Agency and pain: An exploration”. *Culture and Religion* 1, 1: 29-60.

- Auyero, Javier. 2013. *Pacientes del Estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Barahona, Marvin. 2018. Élités, redes de poder y régimen político en Honduras. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Barahona, Marvin. 2005. *Honduras en el siglo xx. Una síntesis histórica*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Benthall, Jonathan. 2012. "Charity". En *A companion to moral anthropology*, editado por Didier Fassin, 359-375, Chichester: Blackwell.
- Bornstein, Erica. 2009. "The impulse of philanthropy". *Cultural Anthropology* 24, 4: 622-651.
- Bornstein, Erica. 2003. "Introduction. An ethnography of faith-based development". En *The spirit of development. Protestant NGOs, morality, and economics in Zimbabwe*, 1-9. Gran Bretaña: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1996. "Marginalia. Algunas notas adicionales sobre o dom". *Mana* 2: 7-20.
- Bourdieu, Pierre. 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Prometeo.
- Breton, Víctor. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos*. Quito: Universidad de Lleida-Giedem.
- Caldeira, Teresa. 2007. *Ciudad de Muros*. Barcelona: Gedisa.
- Castro, Beatriz. 2007. *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870-1930*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1991. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialisme and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- D'Ans, André-Marcel. 1997. *Honduras: Difícil emergencia de una Nación, de un Estado*. Tegucigalpa: Karthala.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. *Anthropology in the margins of state*. Santa Fe: School of American Research Press.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Derrida, Jacques. 1992. *Given time: I. Counterfeit money*. University of Chicago Press.
- Douglas, Mary. 1990 [1950]. "Forewords: no free gifts". En *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, por Mauss Marcel, 7-18. Nueva York: W.W. Norton.

- Euraque, Darío. 1995. “Los recursos económicos del Estado hondureño: 1830-1970”. En *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, dirigido por Arturo Tacarena y Jean Piel, 135-150. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Fassin, Didier. 2012. *A companion to moral anthropology*. Chichester: Blackwell.
- Fassin, Didier. 2011. *Humanitarian reason: A moral history of the present*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, James, 2005. “Anthropology and its evil twin: ‘Development’ in the constitution of a discipline”. En *The anthropology of development and globalization. From classical political economy to contemporary neoliberalism*, editado por Frederick Cooper y Randall Packard, 150-175. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel. 1997. “The ethics of the concern of the self as a practice of freedom”. En *Ethics: subjectivity and truth*. Essential Works of Foucault, 1954-1984, vol. 1, editado por Paul Rabinaw, 281-301. Nueva York: New Press.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces: Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Grimberg, Mabel. 2009. *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Hefferan, Tara y Tim Fogarty. 2010. “The anthropology of faith and development: An Introduction”. *NAPA Bulletin* 33: 1-11.
- Lorenzo, Dolores. 2011. *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la Ciudad de México*. México: El Colegio Mexiquense.
- Mahmood, Saba. 2010. “El sujeto de la libertad”. *Alcores. Revista de Historia Contemporánea* 10: 65-114.
- Mahmood, Saba. 2008. “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”. En *Descolonizando el feminismo: teoría y práctica desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Rosalva Hernández, 162-215. Madrid: Cátedra.
- Mauss, Marcel. 2010 [1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- Monreal, Pilar. 1996. *Antropología y pobreza urbana*. Madrid: Catarata.
- Muehlebach, Andrea. 2013. “The catholicization of neoliberalism: On love and welfare in Lombardy, Italy”. *American Anthropologist* 115, 3: 452-465.

- Narotzky, Susana. 2007. "The project in the model: Reciprocity, social capital and the politics of ethnographic realism". *Current Anthropology* 48, 3: 403-424.
- Narotzky, Susana. 2002. "Reivindicación de la ambivalencia teórica: la reciprocidad como concepto clave". *Éndoxa: Series Filosóficas* 15: 15-29
- Noel, Gabriel. 2006. "La mano invisible. Clientelismo y prácticas políticas en sectores populares en la era de las ONG". En *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, editado por Daniel Míguez, Pablo Semán y M. Julia Carozzi, 165-182. Buenos Aires: Biblos.
- Picas, Joan. 2003. "Las ONG y el 'mercado de la caridad'". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 1.
- Picas, Joan. 2001. "El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación". Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona.
- Pine, Adrienne. 2016 [2008]. *Sobrevivir Honduras*. Washington: Casasola LLC.
- Polanyi, Karl. 2011. *La gran transformación, Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pulido, Montserrat. 2013. "Otros colonialismos: la cooperación al desarrollo en programas y-o proyectos de salud: medicinas en cuestión y medicinas en promoción en un contexto amazónico ecuatoriano". Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Quirós, Julieta. 2011. "El clientelismo como incógnita: antropólogos, sociólogos y politólogos". *Desarrollo Económico- Revista de Ciencias Sociales* 50, 200: 631-641.
- Rezende, Claudia y Maria Coelho. 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Coleção FGV.
- Sardan, Olivier. 1995. *Anthropologie et développement: essai en socioanthropologie du changement social*. París: Karthala.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Scott, James. 2004 [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalaparta.
- Semán, Pablo y María Ferraudi Curto. 2013. "La politicidad de los sectores populares desde la etnografía ¿más acá del dualismo?" *Laboratorio* 25: 151-165.

- Semán, Pablo y Daniel Míguez, eds. 2006. “Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”. En *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, 11-32, Buenos Aires: Biblos.
- Sosa, Eugenio. 2018. *Coyuntura post-electoral: El movimiento social contra el fraude electoral en Honduras*. Tegucigalpa: Cespada.
- Sosa, Eugenio. 2016. *Democracia y movimientos sociales en Honduras: de la transición política a la ciudadanía indignada*. Tegucigalpa: Guaymuras
- Sosa, Eugenio. 2007. “La promoción de ideas de sociedad civil en Honduras”. En *Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Daniel Mato y Alejandro Maldonado, 105-121. Buenos Aires: Clacso.
- Stipe, Claude. 1980. “Anthropologists versus missionaries: The influence of presuppositions”. *Current Anthropology* 21, 2: 165-179.
- Swampa, Maristella. 2016. *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Terradas, Ignasi. 2002. La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad. Éndoxa. *Series Filosóficas* 15: 205-250.
- Thompson, Edward. 1984. “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del XVIII”. En *Tradicción, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la Sociedad preindustrial*, 63-134, Barcelona: Crítica.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2001. “La antropología del Estado en la era de la globalización: Encuentros cercanos de tipo engañoso”. *Current Anthropology* 42, 1: 1-18.
- Vommaro, Gabriel y Julieta Quirós. 2011. “Usted vino por su propia decisión: Repensar el clientelismo en clave etnográfica”. *Desacatos* 36: 65-84.
- Weber, Max. 2013 [1904]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Widlok, Thomas. 2012. “Virtud”. En *A Companion to Moral Anthropology*, editado por Didier Fassin, 187-202, Chichester: Blackwell
- Woods, Marcela. 2009. “Instituciones de la sociedad civil y dominación estatal: efectos de despolitización de la intervención social de la Iglesia Católica”. En *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*, editado por Mabel Grimberg, María Fernández y Marcelo Carvalho, 113-130. Buenos Aires: Antropofagia.
- Zaluar, Alba. 1994. “Os trabalhadores em suas famílias: trabalho e pobreza”. En *A máquina e a revolta*, 87-131. Sao Pablo: Brasiliense.

Zapata, Laura. 2005. *La mano que acaricia la pobreza: etnografía del voluntariado católico*. Buenos Aires: Antropofagia.

Anexo. Entrevistas

Entrevista 1: A Tatiana Cruz, vecina de la Mora en su casa, 17 de noviembre de 2012, 4:00 p.m. 2 horas. Grabadora de voz.

Entrevista 2: A Jacinta Velásquez, vecina de la Mora en su casa, 12 abril de 2013, 3:30 p.m. 1 hora y 17 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 3: A Esperanza Hernández, vecina de la Mora en su casa, 6 febrero 2013. 5 p.m. 3 horas y 44 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 4: A Elisa, vecina de la Mora en su casa. 23 de agosto de 2013, 3:15 p.m. 42 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 5: A Rosa Martínez, vecina del Bosque en su casa. 5 de marzo de 2013. 18:40 p.m. 1 hora y 25 minutos. Grabadora de voz.

Entrevista 6: A Ersilia Castellanos, vecina del Bosque, paseo en zona próxima al barrio. 24 de mayo de 2013. 11.15 a.m. 3 horas y 15 minutos. Notas.

Entrevista 7: A Esperanza Hernández y Olga Hernández, vecinas de la Mora, en el centro Infantil y en su casa. (2 partes). 19 de septiembre de 2013. 14:00 p.m. 4 horas y 17 minutos. Grabadora de voz y notas.

Entrevista 8: A Ersilia Castellanos, vecina del Bosque, en su casa. 21 de septiembre de 2013. 15:45 p.m. 2 horas y 10 minutos. Grabadora de voz.