

Lom
PALABRA DE LA LENGUA
YÁMANA QUE SIGNIFICA
Sol

Han, Clara

La vida en deuda: Tiempos de cuidado y violencia en el Chile neoliberal
= Life in Debt: Times of Care and Violence in Neoliberal Chile [texto
impreso] / Clara Young Han; Marjorie Murray García (traductora); Daniela
Tapia Segovia (traductora); Constanza Tizzoni Salas (traductora); Sofía Paz
Valdivieso Sierpe (traductora). -1ª ed. -Santiago: LOM ediciones, 2022.
328 p.: 14 x 21,5 cm. (Colección Ciencias Sociales y Humanas).

ISBN: 978-956-00-1532-7

1. Deuda social - Chile 2. Endeudamiento - Chile
I. Título. II. Serie.

Dewey: 301.--cdd 21

Cutter: Y68

FUENTE: Agencia Catalográfica Chilena

© LOM EDICIONES

Primera edición, junio 2022

Impreso en 1.000 ejemplares

ISBN: 978-956-00-1532-7

MOTIVO DE PORTADA: «La Pincoya viene del sur»

Mural realizado por Freddy Filete en conjunto con el Museo a Cielo

Abierto en La Pincoya / Fotografía de Leonardo González C.

Todas las publicaciones del área de
Ciencias Sociales y Humanas de LOM ediciones
han sido sometidas a referato externo.

EDICIÓN, DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

LOM ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

TELÉFONO: (56-2) 2860 6800

lom@lom.cl | www.lom.cl

DISEÑO DE COLECCIÓN Estudio Navaja

Tipografía: Karmina

REGISTRO N°: 206.022

IMPRESO EN LOS TALLERES DE GRÁFICA LOM

Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Impreso en Santiago de Chile

La vida en deuda

Tiempos de cuidado y violencia en el Chile neoliberal

Clara Han

Traducción de Marjorie Murray, Constanza Tizzoni,
Sofía Valdivieso y Daniela Tapia



Antropología | CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

verme graduada de la universidad. Pienso que ella sabría que este libro le habla a su calidez de afirmar la vida. Mis hermanos hicieron existencialmente posible la investigación y escritura. Agradezco a mi hermana, Alyse, mi adorada compañera, por hacer la vida divertida, hermosa e inteligente; a mi hermano gemelo, Andy, por mantener mi sentido del humor siempre vivo, y a mi hermano Mike, por ser el sólido hermano mayor de una hermana pequeña. Estoy agradecida de Paty, mi alma gemela, por su amor a nuestros mundos compartidos. Finalmente, agradezco a mi pareja, Maarten Ottens, un compañero hermoso, cariñoso y sabio. ¡Qué maravilla de vida y mundo! Con gran paciencia, escuchó cada página de este libro varias veces. Este libro está dedicado a todos ustedes.

Introducción

Nosotros esperábamos. En La Pincoya se cortó la luz del sector y las barricadas ardían en Recoleta, la calle principal. El 11 de septiembre se conmemora en las poblaciones (barrios urbanos pobres) el golpe de estado que en 1973 derrocó al gobierno del presidente socialista Salvador Allende, democráticamente electo, y dio paso a una dictadura de diecisiete años liderada por Augusto Pinochet. En 2005 había euforia y expectación en el ambiente, una atmósfera festiva y tensa a la vez. Las mujeres ayudaban a los niños a poner basuras –palos, algún sillón viejo, tachos plásticos– en una fogata que encendían con parafina. Los vecinos se paraban junto a sus casas, saludándose unos a otros con una mezcla de alegría y miedo. Sabían qué esperar, como dijo precisamente una mujer: «Alrededor de las doce la municipalidad va a cortar la luz del sector. Una hora después, llegarán los carabineros a Recoleta [la policía, a la calle principal de La Pincoya] y después protestaremos. Y después la policía subirá por Recoleta (partiendo desde el principio de la población y yendo hacia dentro), y después los perseguiremos y después subirán de nuevo y después los echaremos para abajo de nuevo».

Esa noche aparecería en el escenario de Recoleta una danza coreografiada de balas, gases lacrimógenos, bombas Molotov, piedras y carros lanza agua. Anticipándose, algunos jóvenes con sus caras cubiertas preparaban bombas Molotov para tirarles a la policía. Yo estaba en la calle con mi *comadre* Ruby,¹ que vivía en el sector junto a su marido, Héctor, un viejo militante, y sus tres hijos. Ruby me dio un limón cortado con sal, antídoto casero para el gas lacrimógeno.

1 Todos los nombres de las personas de La Pincoya son seudónimos.

Se suponía que la policía iba a subir por Recoleta, como hace normalmente, con sus vehículos blindados, carros lanza agua y buses cargados con efectivos de fuerzas especiales. Se suponía que iban a empezar disparando bombas lacrimógenas. Se suponía que las fuerzas especiales iban a salir de los buses verde oliva y perseguir adolescentes por los pasajes estrechos, hasta convertirlos en adolescentes en problemas arriba de los furgones. Se suponía que las mujeres les tirarían piedras a los pacos y después correrían por los pasajes, riéndose y temiendo la esperada respuesta violenta.

Eso es lo que había pasado el año anterior. En 2004, Ruby y yo seguimos una marcha liderada por jóvenes del Grupo Acción Popular, movimiento juvenil que surgió durante la transición democrática, luego de que Pinochet entregara el poder en 1990. Sostenían un lienzo que decía: MENOS REPRESIÓN + SALUD Y EDUCACIÓN. Los líderes de la marcha, encapuchados, se detuvieron frente a la comisaría del municipio y leyeron un discurso que condenaba al gobierno por perpetuar el «modelo neoliberal». Un momento después se encendieron las balizas de los furgones de policía. Los protestantes se dispersaron y luego abrieron sus mochilas para sacar y lanzar bombas Molotov. Ruby y yo corrimos, bajamos por un pasaje que salía de la calle principal. Un vecino desconocido nos vio corriendo y agarró mi brazo desde la puerta de una mediagua de madera. A través de las tablas vimos a fuerzas especiales subir a un joven al furgón verde.

«Los llevan presos solo para llevarlos no más», me susurró una mujer. Otra siguió: «Pero estamos acostumbrados. Ha pasado durante los últimos treinta años». El miedo se mezclaba con una sensación de rutina. Nos despedimos del vecino de la mediagua, Ruby y yo corrimos más arriba por la calle principal hasta el punto en que podíamos observar más abajo la pelea entre la policía y los jóvenes. La policía subió por la calle apagando las barricadas. Llovían tantas bombas Molotov sobre los vehículos policiales que se retiraron, punto en el cual la gente volvió a la calle y tiró más basura, madera —cualquier cosa que se quemara—, en nuevas pilas para las barricadas.

Pero en el 2005, un año electoral que culminó con el triunfo de la presidenta Michelle Bachelet en diciembre, la policía nunca llegó. Las llamas de las barricadas parpadearon y esparcieron humo mientras la gente se quedaba sin basura, madera ni muebles viejos o rotos para

quemar. «Ya no vienen», repetían una y otra vez con tono de decepción. Era como si la conmemoración del golpe no pudiera hacerse sin una demostración de fuerza por parte del Estado. El ir y venir de las fuerzas policiales en la población proveía de una estructura a través de la cual la historia se ponía en acto y se recordaba. Con esa estructura alterada por la ausencia de la policía, se propagó una sensación generalizada de ansiedad.

Cuando unos pocos jóvenes comenzaron a reír y a disparar balazos al aire, los matices del miedo se transformaron desde una apasionante, si bien impredecible, confrontación con la policía como práctica conmemorativa, a una sensación de caos inminente. Las personas, cansadas y nerviosas, comenzaron a seguir el camino de vuelta a la seguridad de sus casas y dejaron que los fuegos se extinguieran solos.

Mientras volvíamos a la casa de Ruby, un hombre viejo me frenó. «Señora, señora», dijo. Estaba evidentemente borracho. «¡Allende está presente! ¡Esos asesinos tienen que morir! ¡Porque tienen el monopolio!» Los hombres jóvenes a su alrededor comenzaron a silbar y a burlarse. Continuó: «Aquí nuestro compañero está presente. ¡Asesinos, esos partidarios malditos de Pinochet! Porque son malditos. ¿Y quién está aquí? El pueblo...»

Un adolescente lo interrumpió, gritando, «¡Unido!», ridiculizando y prediciendo las próximas palabras del hombre. Mientras los jóvenes se reían, otros hombres y mujeres se daban vuelta a mirar y se alejaban. El hombre continuó: «El pueblo, unido, jamás será vencido. Pero, bueno. Perdona señora. Perdona que no tenemos mucha educación. Pero bueno, ¡nuestro Chile!» Se dio la vuelta para mirar enojado a los jóvenes drogados y borrachos, encerrándonos a él, a Ruby y a mí. Se volvió hacia nosotras, diciendo tranquilamente, como si se dirigiera a la nación, «Chile, me mataron...» Un joven gritó, «¡Cállate, loco idiota!». El hombre se dio vuelta, levantando el puño. «Ellos dicen que estoy loco, pero usted sabe, ¡yo, 35 años trabajando! ¡Estoy viejo, ah! Y usted sabe... usted sabe... ah, usted sabe señora, nosotros somos iguales. ¿Igual a qué? El uno para el otro. Gracias, señora». Me dio la mano. Los jóvenes siguieron ridiculizándolo. Ruby intervino y le dijo al hombre: «Eres el único sensato aquí. Tú no eres el que está loco». Los jóvenes se quejaron mientras el hombre le agradecía a Ruby, sosteniendo sus dos manos.

El 11 de septiembre de 1973 es un hecho crucial en las vidas de las personas que aparecen en este libro y para la población chilena en general (Das 1995). Marca el comienzo de una dictadura que hizo desaparecer a miles y sometió a cientos de miles a torturas, miedo e inseguridad, junto con una reorganización profunda del Estado y del mercado. En La Pincoya, el 11 de septiembre evoca una compleja mezcla de dolor, luto, resentimiento, rebeldía y rabia. Las conmemoraciones del 11 de septiembre en La Pincoya, como en otras poblaciones de Santiago, son más que un recuerdo conflictivo de una violencia del pasado. En las escenas callejeras, el duelo por la pérdida de un proyecto político —una visión alternativa de democracia y justicia social— es tanto ridiculizada como reconocida; por eso cristaliza frustraciones y resentimientos que surgen desde las inequidades persistentes y la precariedad económica que modela las vidas de los pobres en el presente.

Desde 1990, la coalición de partidos democráticos echó a andar el proyecto estatal de justicia transicional en términos de las deudas a la población. El Estado tenía una deuda social con los pobres, debida a las desigualdades generadas por la liberalización económica del régimen, mientras que la sociedad tenía una «deuda moral» con las víctimas de las violaciones de los derechos humanos. Estas deudas se cubrirían, en parte, a través de la expansión de programas de pobreza, programas de salud mental dedicados a poblaciones de bajos ingresos y el reconocimiento oficial de las violaciones a los derechos humanos bajo el régimen de Pinochet. Gracias a esta respuesta se podría lograr una reconciliación con el pasado y la nación unificada podría mirar hacia un futuro próspero. Sin embargo, al definir el pasado como una deuda que podía ser contabilizada, el Estado marcó un quiebre con el pasado performativamente, mientras dejaba intactos los arreglos institucionales actuales del Estado y el mercado, así como también el tipo de sujeto imaginado por las políticas e intervenciones sociales.

La vida en deuda aborda estas deudas en sus manifestaciones concretas como programas de pobreza, reparaciones por tortura y tratamientos para la depresión en el mundo vital de una población, La Pincoya. Explora cómo los sujetos morales y políticos imaginados y reafirmados por estas intervenciones son refractados a través de modos relacionales y sus límites, así como también a través de las aspiraciones,

dolores y decepciones que hombres y mujeres encarnan en sus vidas cotidianas. Rastrea las fuerzas del parentesco, la amistad y la vecindad —y el reforzamiento de los límites entre ellos— en la construcción de los sí mismos dentro de un mundo en el cual los patrones inestables del trabajo, la enfermedad y un penetrante endeudamiento económico son parte de la vida diaria. Y observa cómo el mundo puede volver a ser habitado por aquellos que apuestan su vida por compromisos políticos y aspiraciones de democracia, así como también por aquellos que viven el presente con una amarga decepción.

En este libro intento enfocar y cuestionar este quiebre performativo con el pasado al considerar cómo y cuándo la violencia estatal se experimenta como un pasado continuo que habita las condiciones de vida presentes. Más que asumir que el pasado de la dictadura se ha sellado a través del proyecto de la reconciliación, considero las formas en que el «cuidado» del Estado en la transición democrática es habitado por ese pasado. Por lo tanto, esta etnografía es una reflexión extendida de esos límites entre la violencia del pasado y los arreglos sociales de cuidado en el presente. Pero también es una reflexión acerca del cuidado en la vida diaria, el cuidado que toma forma y se experimenta a través de relaciones concretas, tejidas inextricablemente en arreglos sociales desiguales. Este libro pregunta cómo se experimentan las reivindicaciones de los otros frente a una asistencia estatal mínima y a los fracasos institucionales, y cómo las obligaciones se rastrean en los modos relacionales. ¿Cómo puede la antropología ocuparse de las formas en que los individuos están al mismo presente y fracasan al estar presentes para los demás? ¿Cómo se relacionan los modos de cuidado y de vivir con dignidad con los límites del discurso y el silencio?

A pesar de que las reformas neoliberales en Chile hayan desplazado las responsabilidades de cuidado hacia las familias y los individuos, despojando al Estado de responsabilidades claves con respecto al bienestar de la población, una exploración etnográfica del «cuidado» no se mueve fluidamente a través de los registros del discurso gubernamental hacia los mundos de vida.² Los discursos

2 El uso de «mundos de vida o de la vida» en este texto viene de la idea de mundo vivido (*Lebenswelt*), de la filosofía fenomenológica y existencial. Véase la amplia literatura en antropología, que incluye a Jackson 1996 y Jackson 2009.

de «autocuidado» y «autorresponsabilidad» que promueven las políticas sociales y de salud presumen a un individuo soberano, moralmente autónomo y transparente, lo que se opone a las determinantes sociales de «los pobres», quienes deben despojarse de tales determinantes para ser «libres». (ver Povinelli 2006). Simultáneamente, la expansión de los créditos y un amplio rango de bienes de consumo impulsa el discurso público hacia una fuerza desorganizadora del neoliberalismo en su fragmentación de regímenes «no-mercantiles» de valor y vínculos sociales (Greenhouse 2010). Cómo el sí mismo, la agencia y la colectividad son concebidos a través de estos discursos, sin embargo, entra en una tensión incómoda con las relaciones que son realmente vividas, encarnadas y experimentadas. Cualquier noción de cuidado certera o estable se vuelve inestable cuando la etnografía explora cómo los individuos ya se encuentran siempre entrelazados en relaciones y cómo ellos abren los ojos frente a sus relaciones: «por lo tanto se hacen (y se van haciendo) conscientes de la forma en que están conectados y desconectados» (Strathern 2005, 26).

Este libro se basa en treinta y seis meses de trabajo de campo, consistente en viajes cortos de dos a tres meses entre 1999 y 2003, dieciocho meses de trabajo de campo continuo entre 2004 y 2005 y visitas de seguimiento en 2007, 2008 y 2010. A lo largo de los capítulos, me refiero a las vidas y particularidades de habitar en La Pincoya, un barrio urbano pobre en la periferia norte de Santiago, mientras entrevisto a un rango de actores institucionales como psicólogos, psiquiatras, trabajadores sociales y activistas de derechos humanos. Exploro cómo las políticas sociales y de salud se manifiestan en sesiones grupales de terapia, circulación de farmacéuticos y puntajes de programas de pobreza. Examinó cómo patrones inestables de trabajo y la expansión de los créditos de consumo han modelado las experiencias de pobreza, experiencias que se manifiestan y se viven dentro de relaciones íntimas. Estas experiencias refundan críticamente las narrativas oficiales de violencia estatal. A lo largo del libro considero esta matriz de la deuda y las intervenciones estatales, a partir de escenas de la vida cotidiana, para explorar las fuerzas políticas y económicas que tienen lugar en las vidas de las personas.

Experimento neoliberal

Las aspiraciones, las decepciones y la lucha diaria que conforman este libro revelan cómo un pasado continuo habita en las condiciones actuales de vida, específicamente a través de la continuidad de las políticas sociales y económicas entre la dictadura y los gobiernos democráticos. Durante la dictadura, las condiciones de vida sufrieron una profunda reorganización a través del experimento chileno de economía neoliberal. Liderado por economistas chilenos formados en la Escuela de Economía de la Universidad de Chicago, quienes eran conocidos como los Chicago Boys, este experimento de reformas de libre mercado proviene de una historia de relaciones desiguales entre el norte y el sur que tuvieron lugar en el contexto de la guerra fría.

En 1955, la Universidad de Chicago y la Universidad Católica de Santiago firmaron un acuerdo de intercambio académico para la formación de más de cien estudiantes de posgrado en la Universidad de Chicago (Valdés 1995). Como es bien sabido, la Escuela de Chicago propuso las «leyes naturales» como premisa de la teoría económica, así como en la física, biología o química. Estas leyes naturales se basaban en el comportamiento racional del «hombre», *homo economicus*, y la autorregulación del mercado. La elaboración de estas leyes naturales se basaba en el testeo empírico de la teoría económica y la coherencia de los modelos económicos con la «realidad». La economía, desde esta perspectiva, no era un dominio aparte de lo social. Al contrario, la economía abarcaba toda la acción humana y la sociabilidad, y la ciencia de la economía era el análisis de y la intervención en esta realidad (Burchell 1991; Lemke 2001).

Como afirma Milton Friedman,

«en discusiones sobre ciencia económica, 'Chicago' apoya un enfoque que toma en serio el uso de la teoría económica como una herramienta para analizar una gama extraordinariamente amplia de problemas concretos, en vez de usarla como una estructura matemática abstracta de gran belleza pero con poco poder; como una aproximación que insiste en el testeo teórico de generalizaciones teóricas y rechaza hechos similares sin teoría y teoría sin hechos» (citado en Valdés 1995, 65).

Según Friedman, más que una descripción de la realidad, los modelos económicos tenían un poder explicativo si eran predictivos

y podían modelar una realidad interpretada según cómo sería lo natural. Como remarca el análisis político de Juan Gabriel Valdés, «como consecuencia, una de las funciones centrales del análisis teórico estaba en su [de la Escuela de Chicago] visión de una formulación normativa de reglas» (Valdés 1995, 65). Entonces, el enfoque de la escuela de Chicago sobre el neoliberalismo no se basaba en una naturaleza humana predeterminada, sino en la construcción de un ser racional-económico «natural» a través de reglas normativas que fueron definidas por la ciencia económica.

Con el golpe de Estado en 1973, Chile se convirtió en un espacio de prueba para este enfoque económico normativo. Experticia científica, encarnada en los Chicago Boys, combinada con autoritarismo, informaron una realidad experimental nueva y tecnificada para actores estatales e instituciones. El mercado, según el ministro de Economía, Fomento y Reconstrucción, Pablo Baraona, era la «manifestación económica de la libertad y de la impersonalidad de la autoridad». Como tal, combinaba los principios normativos de la libertad con la práctica neutral y objetiva de la ciencia económica (Valdés 1995, 31).

Visto como un principio estructural para la vida misma, el mercado se convirtió en el modo principal de gobernanza y lo social se volvió un terreno donde actores económicos racionales tomaban decisiones según su interés personal.³ «Lo natural», en términos del *homo economicus*, no era algo entregado a priori, sino que necesitaba de condiciones técnicas específicas, bajo las cuales podría emerger. Como señaló Baraona:

«La nueva democracia, imbuida con nacionalismo de verdad, tendrá que ser autoritaria, en el sentido de que las reglas requeridas para la estabilidad

3 El nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France, de Michel Foucault, delinea el apuntalamiento conceptual del neoliberalismo estadounidense en comparación al ordoliberalismo alemán. El neoliberalismo estadounidense busca extender la racionalidad del mercado a cada aspecto de la vida, desde la reorganización del Estado a la intimidad, a nuestra comprensión de nosotros mismos, a nuestra «naturaleza» humana (Foucault, 2007 [1978-1079]). Ver particularmente las lecciones 9 a 12. Es bastante interesante que Foucault no mencione a Chile como el territorio de prueba de estas ideas, aunque el curso comenzó cinco años después del golpe y tres años después de que Milton Friedman visitara Chile y diera su famosa conferencia sobre «la economía enferma» solicitada por Pinochet. Esta conferencia sitúa el escenario para la instauración del Programa de Recuperación Económica de 1975, cuando se mantenían las torturas, desapariciones y ejecuciones.

del sistema no pueden ser sujetas a procesos políticos y la conformidad con esas medidas puede ser garantizada por nuestras fuerzas armadas; impersonal, en el sentido de que las regulaciones se aplican igual para todos; libertaria, en el sentido de que la subsidiariedad es un principio esencial para lograr el bien común; tecnificada, en el sentido de que los cuerpos políticos no deberían decidir asuntos técnicos, sino que restringirse a la evaluación de resultados, dejándole a la tecnocracia la responsabilidad de usar procedimientos lógicos para la resolución de problemas u ofrecer soluciones alternativas» (citado en Valdés 1995, 33).

Los Chicago Boys y el régimen de Pinochet contrastaban esta «nueva democracia» con el gobierno de Allende, el cual diagnosticaron como causante de un estado inmoral y enfermo de la economía. Según el régimen militar, la época previa de intervención estatal y centralización había producido una situación en la cual la economía, y por extensión los actores individuales y racionales, habían sido obstruidos de su funcionamiento «normal» y «natural». Estas obstrucciones eran, según las palabras del subsecretario de Economía, Álvaro Bardón, «perversas» (citado en Silva 1996, 29) y habían conducido a una crisis en el balance de pagos y una inflación galopante. Como sugieren las palabras del ministro de Economía Sergio de Castro, esta perversión era atribuible al «resultado de los años de demagogia y políticas económicas erróneas, la consecuencia de un estatismo desmedido, el resultado de un proteccionismo desmedido que garantizaba beneficios monopólicos» (citado en Loveman, 1988). Por lo tanto, el régimen militar llamaba a una «normalización» y «saneamiento»⁴ de la economía. Tal normalización sería provocada por un «tratamiento de *shock*» de ajuste estructural.

En el Programa de Recuperación Económica de 1975, el ministro de Hacienda, Jorge Cauas, reitera el énfasis de Friedman en la «normalización»: «El propósito del programa de recuperación que estamos discutiendo en términos generales, es provocar la normalización definitiva de la economía por medio de una reducción fuerte de la inflación» (Cauas 1975, 159). El gobierno militar redujo drásticamente el gasto fiscal: usó el 25 por ciento, devaluó la moneda y removió los

4 Dejamos en cursiva palabras que la autora resalta por usarlas en español solo cuando indican una connotación, y su explicación cuando es un término poco comprensible para lectores no chilenos (N. de la E.).

controles de precios en casi todos los productos. El régimen también privatizó casi todas las empresas estatales, exceptuando la minería del cobre, y desreguló las tasas de interés de los bancos, de forma que pudieran cobrarle a sus clientes según sus propias medidas económicas. La infraestructura pública, como centros de salud y educación, fue severamente restringida y semiprivatizada.

La economía se abrió al mercado global al reducir barreras de comercio y con nuevas leyes para la inversión extranjera que dieron igual trato tanto a inversores extranjeros como nacionales (Loveman 1988, 159). Entre 1975 y 1979, los préstamos extranjeros inundaron la economía chilena. Esta expansión crediticia de bancos internacionales privados, que sumó más de USD \$6.120,9 millones, permitió que el régimen mantuviera la deuda pública chilena, que al momento era la más alta del mundo en términos per cápita, representando el 45-50 por ciento de todas las ganancias en exportación. Toda la población sintió los costos de esas medidas, especialmente los pobres urbanos y rurales, quienes vieron el sueldo mínimo descender en un 50 por ciento durante los dos primeros años del régimen militar y la pérdida de ingresos disponibles agudizada por la reducción estatal en los gastos sociales (Petras et al. 1994, 21).

A fines de 1982, en el despertar de la crisis de la deuda que arrasó a América Latina, el sistema financiero privado estaba al borde del colapso. El Estado, por medio del Banco Central, se involucró para rescatar el sector privado. El rescate—del orden de USD \$6 mil millones, que representaba el 30 por ciento del PIB anual—marcó el inicio de una nueva ronda de ajustes estructurales, esta vez promovida por el Banco Mundial. En 1985, Chile recibió un préstamo de ajuste estructural por tres años de parte del Banco Mundial y realizó un acuerdo por esos tres años con el Fondo Monetario Internacional. A fines de los ochenta, los pagos que realizaba el régimen de Pinochet en función de la deuda externa llegaban a USD \$800 millones al año, lo que representaba entre 3 y 4 por ciento del PIB y el 18 por ciento de las exportaciones (Meller 1996).

Con los bancos y sus compañías deudoras bajo el control del Banco Central, el régimen inició una nueva ola de privatizaciones de estas propiedades y compañías que ahora eran públicas; las vendieron a conglomerados nacionales e internacionales a precios mucho

menores, convirtiendo recursos públicos en bienestar privado. Con estas privatizaciones también llegó un flujo de corporaciones transnacionales que formaron sociedades con varios conglomerados chilenos, ya que estos conglomerados no podrían absorber las grandes deudas adquiridas con sus nuevas compañías. Las empresas transnacionales compraron masivamente utilidades públicas, tales como compañías telefónicas y eléctricas, además de importantes cadenas de industrias farmacéuticas y químicas derivadas del nitrato y de la minería del acero y el carbón (Fazio 1997).

Con tales medidas, el régimen se las arregló para pagar USD \$9 mil millones de los \$19 mil millones que le debía a acreedores externos. La responsabilidad «fiscal» del Estado—que ahora se encuentra fuertemente privatizado—fue celebrada por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo, los que en conjunto proveían anualmente, entre 1983 y 1987, de préstamos por un promedio de USD \$760 millones. Con la primera ministra británica, Margaret Thatcher, y el presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, apoyando el régimen, el «milagro chileno» fue un argumento desarrollado para los ajustes estructurales llevados a cabo a través de América Latina y para reformas neoliberales tanto en Europa como en Estados Unidos. Con estas reformas económicas, el Estado en sí mismo se transformaría de un Estado de bienestar a un Estado subsidiario, que se enfocaría en la pobreza extrema generada inevitablemente por el mercado. Esta «pobreza extrema» sería abordada a través de programas focalizados con el objetivo de hacerse cargo de los requerimientos mínimos para la sobrevivencia biológica.

Estas reformas fueron desarrolladas a través de violencia estatal, al desarticular sindicatos y movimientos políticos a través de torturas y desapariciones. Y no solo produjeron un ajuste estructural del sistema económico, sino que también, como sugiere el académico literario Luis Cárcamo-Huechante, un ajuste cultural profundo de la población chilena (Cárcamo-Huechante 2007). Como la Declaración de Principios de 1974 deja claro, el régimen militar se vio a sí mismo como responsable de instalar nuevas normas «saludables» y sistemas de valor en la población chilena: «El gobierno de las Fuerzas Armadas y de Orden aspira iniciar una nueva etapa en el destino nacional, abriendo el camino a nuevas generaciones de chilenos formados

en una escuela de hábitos civiles saludables» (Junta Militar, citado en Vergara 1984). El ejercicio de la competencia, el individualismo y la propiedad eran algunos de los «hábitos civiles saludables» que el régimen militar buscaba potenciar a través del mercado y el establecimiento de un Estado subsidiario.

Por ejemplo, respecto a la propiedad privada, el régimen militar declaró: «Chile debe convertirse en una tierra de propietarios y no en un país de proletarios». Respecto de la moralidad del régimen, dijo:

«Los políticos nacionales, últimamente caracterizados por bajos estándares y mediocridad, han desarrollado una perspectiva donde el éxito personal ha sido frecuentemente considerado como algo negativo, que debe esconderse, algo por lo que un individuo debe 'disculparse'. Para guiar al país a una grandeza nacional, debemos concebir una nueva perspectiva, que reconocerá el mérito de la distinción pública y premiará a quienes lo merecen, siendo esto por productividad laboral, producción, estudios o creación intelectual» (Junta Militar 1974, 34).

El deber de la mujer era la reproducción:

«Finalmente, este gobierno siente que toda la tarea que se ha definido debe descansar sólidamente en la familia como una escuela de formación moral, de sacrificio personal y generosidad a los otros, y de inmaculado amor al país. Dentro de la familia, la femineidad encuentra plenitud en la grandeza de su misión, y así se convierte en la piedra espiritual de la nación. Es a través de ella que nace la juventud, la que, hoy más que nunca, debe contribuir su generosidad e idealismo a la misión chilena» (p. 43).

En otras palabras, estos «hábitos cívicos saludables» destilaron y magnificaron una genealogía del Estado liberal chileno que articulaba la sexualidad con la comunidad política.

Con la transición democrática, los gobiernos procuraron mantener el éxito macroeconómico de Chile en una economía global, mientras trataban de distanciarse del uso de la violencia del régimen de Pinochet. La antropóloga Julia Paley documentó el complejo proceso político de principios de los noventa, que estableció las condiciones para las políticas institucionales como también las posibilidades para las raíces de las movilizaciones actuales. Las movilizaciones sociales durante la dictadura estaban en el proceso de ser absorbidas por el mismo Estado, en el desarrollo de una democracia participativa. La

movilización política en las poblaciones tuvo que competir con la valorización estatal de la producción del conocimiento técnico en colaboración con la contratación de servicios públicos para la comunidad, en los que los miembros de la comunidad eran llamados a «participar activamente» en la resolución de sus necesidades locales.

Simultáneamente, en los primeros años posdictadura los gobiernos promovieron estratégicamente un discurso de democracia a través de encuestas de opinión y participación comunitaria, con el objetivo de legitimar políticamente la continuación y profundización del modelo económico (Paley 2001). De hecho, al firmar acuerdos bilaterales de comercio con Estados Unidos, China y Corea del Sur, Chile consolidó una reputación internacional de estabilidad económica y responsabilidad fiscal, convirtiéndose en un país atractivo para el capital transnacional y la posibilidad de crear bienestar futuro. En este contexto, un sistema privado de industria crediticia en expansión, tanto nacional como internacional, ha generado un bienestar extremo para la clase de élite, mientras que el endeudamiento económico por créditos de consumo llega a un tercio de los gastos mensuales de los hogares de bajos ingresos.

Chile figura como una de las diez economías más liberalizadas del mundo, según la Fundación Heritage. De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, tiene el segundo nivel de desigualdad más alto en Latinoamérica, después de Brasil. El diez por ciento más rico gana treinta y cuatro veces más que el diez por ciento más pobre. Las tres fortunas más grandes en Chile son equivalentes al diez por ciento del PIB nacional (Fazio 2005, 44).

Sin embargo, no es fácil ni simple preguntar cómo estos ajustes culturales y políticos se manifiestan en la vida diaria. Sí, las políticas sociales para abordar la pobreza han planteado a los ciudadanos como «clientes» o «consumidores» de bienes públicos y a las mujeres como madres para ser «civilizadas», mientras el sistema de créditos de consumo, de hecho, provee posibilidades para ascender en el estatus de clase percibido. A pesar de todo, el diagnóstico social que proclama el «quiebre de la familia» y la generación de una sociedad de consumo, parece inadecuado cuando uno se sumerge en las vidas, cuando uno es invitado a los hogares y forma parte de las conversaciones en la calle, en la cocina, donde se ayuda a hacer

cosas y trámites. Cómo referirse a las aspiraciones, decepciones y amarguras se transforma en un conflicto al escribir. El conflicto no radica en capturar un mundo, sino en ser receptiva a él.

La Pincoya y su relacionamiento

Dentro de los límites de la comuna de Huechuraba, La Pincoya limita por el oeste con nuevos condominios de clase media alta. La Ciudad Empresarial, construida a finales de los noventa y también parte de la misma comuna, es la frontera este de La Pincoya. Está llena de edificios altos que albergan a firmas internacionales de publicidad, medios mundiales de noticias como CNN y oficinas de bancos internacionales y de compañías de ingeniería de software. Cerros verdes al noroeste y al este separan a La Pincoya de estas zonas más ricas, pero también proveen un telón de fondo para que los niños y niñas jueguen en las estrechas calles, como también un espacio excepcional para que esos niños y niñas eleven volantines en días ventosos de primavera.

Al tomar un bus desde el centro de Santiago hacia la población, se sube por la calle principal, Recoleta, más allá de la autopista que rodea la ciudad, Américo Vespucio. Uno se baja al terminar la calle, al pie de los cerros. Pasajes más pequeños se desvían de la calle principal, y al caminar hacia arriba por esas calles, uno saluda a los vecinos que se sientan en los escalones frente a sus patios, *copuchando* (conversando) y tomando sol. Quiltros (perros callejeros) de varios tipos y tamaños huelen las veredas y flojean en los patios; uno se puede llamar Perla y otro Pelusa, otro puede ser Monster (en inglés) o Bruce (por Bruce Springsteen). Rejas de fierro forjado separan la calle de los patios, que están cerrados por todos lados con paredes de ladrillo, tablas o planchas de zinc. Las plantas se alinean en muchos de los patios, algunos sombreados por parras que crecen enrejadas o por grandes paltos. La música folclórica se escucha a través de una puerta abierta. Un par de casas más arriba suena el reggaetón. En otra más allá, Rammstein (banda alemana de heavy metal). Aparecen almacenes cada unas pocas casas, intercalados de vez en cuando por pequeñas iglesias pentecostales. Los almacenes, como los centros pentecostales, forman parte de las casas, construidas al interior del patio, al frente y cerradas con una gran puerta de fierro en las noches.

Los almacenes se llaman según el apodo o nombre de pila de sus dueños, como La Viuda, que vende frutas y verduras; Señora Cecy, que vende quesos, embutidos, leche fortificada, pan, fideos spaghetti, Coca-Cola, Fanta y productos farmacéuticos; Don Rodrigo, que vende tijeras, lápices de colores, diferentes tipos de papeles, cartuchos de tinta y bolígrafos. Los dueños de los almacenes tienen consumidores leales entre sus vecinos, a quienes les venden *fiado* o en confianza, para pagar a fin del mes, aunque los vecinos tienden a comprar ocasionalmente en diferentes almacenes para apoyar los negocios de otros. Más arriba por la estrecha calle, te saludan con un «Hola vecino/a», o con un guiño y un «Hola muñeca». Los apodosos se usan constantemente con cariño o con una ironía pícaro: *flaca*, *flaco*, *guatón*, *negra*, *rucia* (rubia), *huacha* (huérfana o hija ilegítima), *volao* (drogado). O se relacionan con las habilidades o profesiones de uno, *zapatero*, *joyero*, *carpintero*, *semanero* (alguien que vende bienes a crédito y pide pagos semanales). A mí me llamaban por varios nombres: *negra*, *flaca*, *chinita*, *huacha*, como también Clarita, los amigos, y tía Clara, sus hijos.

Entre 1968 y 1971, la confluencia de las políticas estatales de vivienda bajo el gobierno del presidente Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y movimientos populares por la vivienda (tomas de terreno), establecieron La Pincoya como una población en la periferia norte de Santiago. La elección presidencial de Frei Montalva en 1964 permitió las condiciones para la emergencia de La Pincoya. El Partido Demócrata Cristiano promovió el lema «Revolución en libertad», basado en la combinación de experticia técnica, una doctrina política liberal y valores humanistas cristianos (Smith 1982, 110). Esta posición coincidía con la creciente preocupación del clero católico por los pobres, expresada en dos cartas pastorales emblemáticas de 1962, y el deseo del Estado de frenar el comunismo. Consistente con esta doctrina cristiana en evolución, los demócratacristianos argumentaron que, en vez de ver la realidad social como un conflicto entre trabajadores y empleadores, la sociedad chilena debía ser entendida en términos de una tensión entre la «marginalidad» y la «integración» (Salazar Vergara y Pinto 1999; Scully 1992; Smith 1982).

Esta teoría de la marginalidad fue desarrollada por el jesuita belga Roger Vekemans y el grupo chileno DESAL (Centro para el Desarrollo

Económico y Social de América Latina), bajo el liderazgo de Vekermans entre 1964 y 1970.⁵ Se basó de manera selectiva en la escuela de la «cultura de la pobreza» de Oscar Lewis, que destacaba los rasgos de la pobreza autoperpetuante y excluía la insistencia de Lewis en un cambio estructural fundamental, como la distribución de la riqueza, para luchar contra la pobreza (ver Lewis 1966). Así, las masas urbanas fueron asociadas a un carácter premoderno, «tradicional» y rural. Tras la migración a la ciudad, estas masas urbanas periféricas fueron arrojadas a un estado de anomia psicológica y política, con participación apática. Las masas urbanas periféricas pobres no eran capaces de superar su situación de marginalidad. Eran sujetos pasivos que necesitaban caridad y guía para convertirse en sujetos activos (Castells 1983; Espinoza 1989; Tironi Barrios 1990).

Como explica Janice Perlman, esta idea de marginalidad no significa «un grupo de la población que ocupa los escalones más bajos de la escala social. Ellos [los marginales] están en realidad fuera de tal escala. Los marginales no tienen ninguna posición en el sistema social dominante» (Perlman 1979, 119). Según Vekermans y DESAL, esos marginales, que son entendidos como parias del sistema social, requieren una «integración» al sistema y al proceso político dominante. Dos nociones de participación fueron cruciales en el entendimiento de la naturaleza de la marginalidad. Primero, una participación pasiva –o receptiva– es una participación implicada en recibir beneficios materiales de la sociedad. Segundo, una participación activa es una participación en los procesos políticos dominantes. Enmarcar la pobreza en términos de la dualidad entre marginalidad e integración proyecta la pobreza y las respuestas institucionales a ella de

una manera específica, como remarca críticamente Perlman. «La lucha contra la marginalidad, por lo tanto, debe proceder a través de la creación de nuevas instituciones capaces de administrar ayuda externa a la población afectada» (p. 121). La población afectada –los marginales– es vista como incapaz de tener organización propia. Es la recepción de beneficios materiales (desde el Estado o instituciones de caridad) lo que les permite organizarse, pero dentro del marco de la política y sociabilidad dominante.

Los demócratacristianos hicieron uso de esta teoría en la implementación de programas sociales que producirían un proceso de integración interna de los marginales. El humanismo cristiano y un Estado liberal avanzaron conjuntamente a través del *Estado social benefactor*. La administración de Frei comenzó el proceso de reforma agraria, expropió el 51 por ciento de la minería del cobre como fuente de ingreso nacional, y expandió políticas sociales de vivienda y salud para abordar el pauperismo creciente en las grandes ciudades. El gasto público y la inversión fueron indicadores de la escala de este esfuerzo. En 1969, la inversión pública total era 74,8 por ciento de toda la inversión en el país. En 1970, el gasto público había alcanzado 46,9 por ciento del PIB.

Para enfrentar la crisis de vivienda y las ocupaciones ilegales de tierra en la periferia de Santiago, los demócratacristianos promovieron la Operación Sitio, una nueva política que buscaba una solución rápida y técnica. Inaugurada en 1966 por el presidente Frei, el programa consistía en proveer de sitios urbanizados para viviendas, cooperativas y proyectos de autoayuda con apoyo gubernamental y la promoción de un concepto de sujeto liberal que, con el apoyo estatal adecuado, construiría «casas de acuerdo con sus propias necesidades y a su propio ritmo» (Castells 1983, 180). A pesar de todo, mientras la Operación Sitio parceló las tierras en propiedades individuales, no incluía la instalación de sistemas de alcantarillado, electricidad o pavimentación de calles, ni proporcionó materiales para la construcción de las casas (ver Paley 2001).

Mientras las demandas por viviendas quedaban insatisfechas con la Operación Sitio, los pobladores que se encontraban viviendo en condiciones de hacinamiento en sectores cercanos, comenzaron a organizarse para realizar tomas de terreno en las periferias norte y

5 Existe una amplia literatura crítica sobre la «teoría de la marginalidad» y su relación con las teorías sobre «marginalidad avanzada» dentro de la teoría sociológica contemporánea sobre la pobreza. Ver Janice Perlman, *The Myth of Marginality: Urban Politics and Poverty in Rio de Janeiro* (Berkeley: University of California Press, 1979), y *Favela. Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Peter Ward et al., «From Marginality of the 1960s to the 'New Poverty' of Today: A LARR Research Forum», *Latin American Research Review* 39, n. 1 (2004): 183-203. Sobre la renovación de la marginalidad en sociología, ver Loïc Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Urban Poverty* (Cambridge: Polity Press, 2008). Sobre una valoración crítica del uso de la marginalidad y la noción asociada de «gueto», ver Mario Luis Small, «Is There Such Thing as 'the Ghetto'? The Perils of Assuming that the South Side of Chicago Represents Poor Black Neighborhoods», *City* 11, n. 3 (2007): 413-421.

sur de Santiago. Organizados en comités sin casa, los pobladores ocupaban las tierras, levantaban carpas y acarreaban madera, cosas básicas para cocinar y linternas. Una vez establecidos, negociaban con el Estado por viviendas (una demanda tanto por tierra como por asistencia en la construcción) y una infraestructura básica para urbanización, tales como electricidad y un sistema de alcantarillado. Los pobladores emergieron como actores sociales y políticos en relación con este conflicto por la vivienda en la década del sesenta. A través del empleo estatal, pavimentaron las calles e instalaron sistemas de alcantarillado y se organizaron para comprar los materiales para las casas, lo que era llamado *autoconstrucción*. La autoconstrucción por ende, implicaba organización colectiva para construir tanto el barrio como las casas individuales (Márquez 2006). Fuera de Santiago, en todas las otras grandes ciudades, ocurrieron tomas en una escala masiva. Entre 1969 y 1971, se realizaron 312 tomas por todo Chile, que involucraron 54.710 familias, aproximadamente 250 mil personas. En 1970, uno de cada seis habitantes de Santiago era un poblador que vivía en poblaciones callampas formadas a través de tomas (Garcés 1997, 46-47).

La Pincoya se formó a través de esta combinación entre la Operación Sitio y las tomas. Entre 1969 y 1970, el Ministerio de Vivienda había asignado 1.152 sitios de viviendas en los terrenos de La Pincoya. La demanda, sin embargo, excedía por mucho estos sitios, y se organizaron tomas que extendieron la ocupación de terrenos hacia los cerros que ahora establecen el límite norte de La Pincoya. Con la elección del presidente Salvador Allende, esta ocupación de terrenos resultó en la designación de 2.036 sitios para viviendas.

Mientras la organización por la vivienda propia ofrece una rica exploración de las dinámicas de los movimientos sociales populares y procesos políticos (Castells 1983), la casa como un proceso de autoconstrucción en un barrio también ofrece formas de aproximarse a las relaciones sociales y a la moral en la vida cotidiana. Como ha señalado Janet Carsten acertadamente, «para muchas personas, el parentesco se construye en y a través de las casas, y las casas son las relaciones sociales de quienes las habitan» (Carsten 2003, 37). Las casas, como cosas materiales, deben ser constantemente reparadas, renovadas y ampliadas. En el sector de La Pincoya donde trabajé, las casas eran

originalmente construcciones pareadas, con dos casas que comparten una pared, cada una con su propio patio. Las casas, originalmente construidas con marcos de madera, paredes parcialmente de ladrillos y techos de zinc, se reforzaron con un segundo piso o fueron mejoradas con paneles de yeso y aislamiento. Las *mediaguas*, cabañas de madera provisionales proporcionadas por organizaciones gubernamentales o de caridad, expanden el espacio de vida y son dispuestas atrás de la casa original o en el patio. Estas mediaguas pueden estar aisladas o conectadas con la casa original a través de un pasillo cubierto por planchas de zinc. Las paredes a veces se construyen ladrillo por ladrillo, mediante un esfuerzo paciente cuando se puede ahorrar dinero. Los hijos adultos de la segunda generación viven en las mediaguas con sus parejas e hijos, mientras intentan ahorrar dinero para calificar a un préstamo financiado por el Estado para una casa propia. Cuando está habitada, la mediagua es llamada *pieza*.

La idea de la casa nos ayuda a prestar atención a la materialidad y las obligaciones del parentesco. La gente habla de la propia *casa de sangre* como el espacio de relaciones íntimas primarias. Las obligaciones del parentesco se señalan como un *compromiso con la casa* e incluyen la ayuda económica para mantenerla. Las mujeres pueden decir con alivio y felicidad que sus hijos resultaron ser *caseros/as* en vez de *callejeros*, lo que significa que estos niños no solo son responsables de su parentesco sino que también se protegen de las fuerzas impredecibles que el mundo de las relaciones de sangre mitiga constantemente. La autoconstrucción de la casa, por lo tanto, también puede ser entendida como el proceso de construir y lograr una relación. Sin embargo, este proceso también puede incluir la posibilidad de alejamiento y desconexión.

Las casas, sin embargo, existen en el interior de una vida de barrio de modos relacionales múltiples. Están interconectadas a través de relaciones íntimas de parentesco que se sustentan más intensamente entre mujeres: entre madres y sus hijas, entre hermanas y entre amigas. Tales interconexiones forman relaciones domésticas que, nuevamente, mitigan las fuerzas de la precariedad económica. Aparte de las relaciones domésticas de parentesco íntimo y amistad, están las relaciones con los vecinos, y a través de los vecinos hay una constante circulación de rumores, *copuchas* o *pelambre*.

Cuando llegué por primera vez a La Pincoya, en 1999, conocí a Leticia a través de una activista feminista en una organización no gubernamental, que encontró el nombre de Leticia en un tarjetero de oficina. Leticia había vuelto a Chile hacía cuatro años luego de haberse exiliado en Argentina. Me dijo que para involucrarme en la vida de la población tendría que vivir allí. Me invitó a vivir con ella en su casa. A través de su hija conocí a Ruby, y a través de Ruby, a Susana. Estas tres mujeres me introdujeron en su parentesco íntimo, amigos y vecinos inmediatos. Me involucré en la observación-participante en la vida cotidiana —es decir, la vida como es vivida— y en las conversaciones y entrevistas con mujeres y hombres que hablaban de sus relaciones, sus compromisos políticos y las condiciones reales de vida en la población. Como ha señalado Robert Desjarlais, «lo fenomenal y lo discursivo, la vida como es vivida y la vida como es relatada, es como las hebras entreteladas de una cuerda trenzada, cada una se involucra complejamente en la otra, a lo largo del tiempo» (Desjarlais 2003, 6).

Mientras participaba en actividades cotidianas, como ayudar a coser, cuidar a los niños, lavar la ropa, aprender cómo cablear un timbre o aparejar un medidor de electricidad, cocinar o ir a la *feria* (mercado al aire libre), comencé a apreciar cómo las dinámicas de las reformas económicas, así como la violencia estatal, eran vividas en la intimidad. Lejos de ser un espacio de seguridad o de una estabilidad dada por sentada, como remarca Carsten, «las casas y las familias domésticas son directamente impactadas por las fuerzas del Estado» (Carsten 2003, 50). En vez de pensar las fuerzas del Estado como «vulneradoras» de la casa desde afuera, podemos pensar en múltiples formas en las cuales el Estado está estratificado en las vidas íntimas de las personas, tanto que la casa y lo doméstico no coinciden perfectamente. Las instituciones estatales y la precariedad económica están plegadas al interior de las relaciones privadas, compromisos y aspiraciones de las personas. Además, para muchas de los hombres y mujeres que llegué a conocer, las experiencias de tortura, exilio y desaparición eran realidades que tomaban forma en sus vidas íntimas, y arrojaban dudas sobre los modos de intimidad en sí mismos.

Con el golpe del 11 de septiembre de 1973, la historia tomó un curso diferente de forma abrupta. Ese día, hombres y mujeres de La Pincoya

vieron helicópteros y aviones volar por sobre los cerros, rodeando la población. Desde esos mismos cerros vieron el humo que salía del palacio presidencial, La Moneda, donde Salvador Allende había dado su último discurso radial a la gente antes de morir. Debido a la fuerza de los movimientos sociales, como también su asociación con militantes socialistas y comunistas, la población era una amenaza para el régimen militar. Circulaban rumores de que los militares planeaba bombardear La Pincoya y, como me decían, «borrarla del mapa». El régimen persiguió a la población, sometiéndola al fuego de los francotiradores militares. Hombres y niños fueron rodeados y detenidos en la cancha de fútbol, mientras oficiales militares los interrogaban por sospechar de sus tendencias izquierdistas. Se realizaron allanamientos para encontrar materiales de contrabando, como panfletos, diarios, y libros, y para dejar a hombres y mujeres en prisión preventiva. Los hombres eran humillados en frente de sus familias. Parientes y amigos fueron desaparecidos, ejecutados políticos o exiliados.

Junto con esta violencia estatal en la forma de represión y terror, el régimen promovió una política de descentralización para fragmentar la organización política y separar espacialmente a los ricos de los pobres. Según el régimen, la descentralización sería la base de una «democracia protegida». Las organizaciones de base articularían demandas concretas locales a la municipalidad. Así, libre de presión política, el Estado sería capaz de cumplir su rol burocrático técnico. Paradojalmente, Pinochet decretó la «participación local», instando la «participación» a través del autoritarismo. En 1982 decretó que la municipalización sería institucionalizada para organizar «jurídicamente la participación directa de la comunidad en el gobierno local». Después consolidó esta «gobernanza local» en una norma, en 1988, con la Ley Orgánica Municipal (Gideon 2001; Greaves 2005, 193). Los alcaldes eran designados, no elegidos. Así, las demandas políticas quedaron estrechamente circunscritas a la ubicación geográfica.

En el nombre de la «gobernanza local» y la «participación», las municipalidades ahora tenían que proveer a su población de ciertas áreas claves: atención primaria y educación, transporte y carreteras públicas, sanidad, deportes y recreación, planificación local y desarrollo (Gideon 2001, 224). En políticas urbanas de vivienda, se realizaron

erradicaciones (movimiento forzado de los pobres a tierras de bajo valor) para facilitar las regulaciones de libre mercado de la oferta por vivienda. Los pobres y los ricos fueron separados geográficamente, pavimentando el camino para enfocar el gasto social en ciertas áreas (Dockendorff 1990; Espinoza 1989). Así, una disminución en el gasto social (del 25 por ciento del PIB en 1971 al 14 por ciento en 1981) se reflejó en un aumento en la cantidad de subsidios estatales dados a los más pobres. En 1970, el 37 por ciento del ingreso de una familia pobre estaba subsidiada por el Estado; en 1988, este subsidio había aumentado a un 57 por ciento. Sin embargo, los subsidios eran apenas la mitad que lo que ganaban los trabajadores con el sueldo mínimo mensual.

La comuna de Huechuraba se creó a través de este proceso de descentralización. Huechuraba se formó en 1982, cuando la gran comuna de Conchalí, en la que estaba inserta, fue dividida en dos secciones. La nueva Conchalí era el sector de la histórica clase media-baja con un pequeño aumento en sus ingresos. La nueva comunidad de Huechuraba, en el momento de la división, estaba compuesta por *poblaciones* (trabajadores pobres) y *campamentos* (ocupaciones ilegales). Ahora incluye un sector de negocios transnacionales floreciente, llamada la Ciudad Empresarial. Este sector está directamente conectado con la autopista que lleva al aeropuerto internacional. Con el influjo de personas de clase alta y media-alta a Huechuraba, llegó un rumor generalizado, que ha disminuido aunque se mantiene con los años: que hay planes de expropiar el barrio completo por el aumento del valor de las propiedades del sector. En 2008, cuando visité a Ruby, un promotor inmobiliario estaba tratando de hacer alianzas con líderes sociales locales, como el presidente de la Junta de Vecinos, con el objetivo de tener el apoyo de los vecinos en su plan de desarrollo de La Pincoya que el Estado proponía bajo el nuevo programa de desarrollo comunitario, «Quiero mi Barrio». Este programa consistía en forjar asociaciones público-privadas a nombre del desarrollo comunitario. Así, el Estado contrataba empresas privadas, seleccionadas a través de un proceso competitivo, quienes invertían en «desarrollo». Justo me estaba quedando con Ruby cuando la visitó el promotor inmobiliario. Él conectó su *pendrive* en mi computador y nos mostró un Power Point. Su plan involucraba convertir La Pincoya en un *barrio bohemio*

de discotecas y bares para clientes internacionales; los cerros verdes serían granjas de flores para producirlas y venderlas a los dueños de los departamentos de clase alta, y crear lo que se llama una agencia de «*head-hunting*» (en inglés) para filtrar a los ladrones de La Pincoya y así encontrar «mujeres honestas» que estuvieran disponibles para trabajar como empleadas domésticas en los condominios. Explicó su plan mientras se comía una sopaipilla casera y tomaba té en la casa de Ruby con los niños y su marido, Héctor. Después, Ruby le agradeció cortésmente la visita y le dijo palabras amables para despedirlo, pero mientras entraba de vuelta lo llamó una «serpiente». Su hijo mayor fue bastante más elocuente. Ruby le habló de él a la señora Cecy, su vecina, quien dijo que se encadenaría a su casa antes de que alguien la expropiara. «La gente de La Pincoya no se va a ir de sus casas». El hombre nunca más volvió y el plan no se ha realizado.

Capítulos en el tiempo

Para muchos de estos hombres y mujeres que llegué a conocer, la memoria es tanto una práctica ética de sí mismos como una forma autónoma de sí mismos. Se encuentra ligada al compromiso político de sí mismos, pero también se vive en las relaciones íntimas y en la materialidad propia de la casa y el barrio. La memoria también se manifiesta a través de un pasado de violencia estatal que está disponible en el presente a través de los arreglos actuales del Estado y el mercado. Las aspiraciones democráticas y la decepción ante las condiciones políticas y económicas del momento también se constituyen como un medio a través del cual se viven, y a veces se rompen, las relaciones con parientes cercanos.

Al mismo tiempo que llegué a conocer a hombres y mujeres que habían sido militantes en movimientos democráticos, también estos hombres y mujeres me presentaron a vecinos cuyas afiliaciones políticas estaban completamente en desacuerdo con las suyas. La vida en el barrio no encaja dentro de líneas claras de división de afiliación política. Hay sentimientos de traición profunda entre aquellos de una misma afiliación política, y diferencias con respecto al compromiso político al interior de las familias. Mientras que una mujer puede despreciar los compromisos políticos de su vecina, ella

también podría decir que es «una buena vecina», refiriéndose a que es servicial y respetuosa. En La Pincoya, la gente habita diferentes modos de relaciones simultáneamente, por lo que asistir a otros en la vida cotidiana puede no implicar un juicio de todo o nada. Al considerar cómo las personas se encuentran entrelazadas en estas relaciones diferentes, la etnografía puede abordar las posibilidades de solidaridad, generosidad y amabilidad en la vida diaria. Así, esta etnografía no solo releva el punto de que el sí mismo siempre es en relación con otros, en oposición a un «yo» constituido por sí mismo. Más bien, esta etnografía considera la importancia de cómo el sí mismo está enredado en relaciones. Es decir, el sí mismo está simultáneamente enredado en relaciones diferentes que implican demandas y deseos diferentes.

De esta forma, las tribulaciones del mercado se viven a través de las relaciones: en las dificultades para llegar a fin de mes, en los contratos temporales de trabajo y sus salarios inestables, en el endeudamiento económico dominante. De hecho, estar al día con los pagos del dividendo de la casa a través de la ayuda de parientes cercanos muestra que las fuerzas del mercado no son valores mercantiles incorpóreos que vienen de otro lugar y fragmentan a «la familia». Además, el crédito se ha vuelto un recurso en el cuidado por aquellos de nuestra «casa de sangre», una casa que conecta el parentesco íntimo y las amistades de afuera con aquellos dentro de la casa a través de relaciones domésticas. Al mismo tiempo, los sentimientos de responsabilidad hacia múltiples parientes y presiones económicas enormes pueden hacer de esta capacidad de respuesta un conflicto amargo.

En cada uno de los capítulos del libro me refiero a diferentes énfasis del mercado y el Estado en las relaciones íntimas y la vida en el barrio, explorando también cómo la rendición de cuentas del Estado por las deudas sociales y morales toman forma en La Pincoya. También escribo sobre la vida en el tiempo: como un movimiento en el tiempo, como un trabajo de las relaciones del tiempo, como un pasado continuo que habita el presente, o como un ser en el presente de alguien más. Escribir en el tiempo surgió tanto desde la naturaleza de largo plazo de esta etnografía, que tomó forma entre 1999 y 2010, como con las dificultades de encontrar orientaciones hacia el tiempo que lograran abrir, en vez de excluir, una pregunta sobre el cuidado.

En el primer capítulo exploro las dificultades domésticas de cuidar a los parientes, mientras estas dificultades se entremezclan con las deudas y la violencia en el hogar. Haciendo un seguimiento de las relaciones de una casa entre 2004 y 2008, considero la espera tanto como una modalidad de cuidado, como una fuerza del parentesco encarnada por aquellos que viven en la casa. Específicamente, me refiero a cómo las relaciones domésticas y el crédito institucional proveen recursos temporales y materiales para el cuidado de los enfermos mentales y los adictos al interior del hogar. En este escenario, el cuidado puede ser comprendido en relación con el deseo de ser infinitamente responsable de los parientes y las dificultades en limitar tal deseo. El crédito institucional se enreda con este deseo de responsabilidad infinita hacia el parentesco.

En el segundo capítulo, me muevo desde la casa al terreno de la amistad y los vecinos, para considerar cómo los momentos críticos de escasez económica son mitigados y reconocidos a través de relaciones domésticas, en formas económicas populares y entre vecinos. El Estado procuró abordar la deuda social expandiendo programas focalizados en la pobreza extrema, y en este capítulo discuto cómo las tecnologías de verificación han transformado la deuda social en una deuda que los pobres deben al Estado por recibir ayuda; se asume que los pobres son cierto tipo de sujetos de ayuda. Luego, exploro cómo la precariedad económica y los momentos críticos son reconocidos en la fabricación de la vida de barrio, y discuto cómo los límites entre vecinos y amigos informan una dignidad que es localmente inteligible. Al prestar atención a los actos de amabilidad en la vida diaria, considero los límites de la justicia real de la deuda social, una deuda que ha sido considerada empíricamente a través de tecnologías disciplinarias.

En el tercer capítulo, vuelvo a escenas de la vida íntima, moviéndome entre 1999 y 2006. Exploro cómo el reconocimiento oficial de la tortura bajo el régimen de Pinochet circulaba bajo la vida del barrio, y cómo este reconocimiento oficial estaba animado en las vidas cotidianas de Ruby y Héctor, quienes experimentaron la tortura. Abarco los aspectos existenciales del compromiso político y exploro cómo la tortura se habla en relación a las condiciones inestables de trabajo y el endeudamiento económico. Me detengo

en cómo las aspiraciones de democracia, y la decepción por las condiciones actuales, están entrelazadas en la vida íntima. Buscar el reconocimiento por las violaciones se vuelve una de las muchas formas en que puede ocurrir un despertar hacia las propias relaciones presentes.

En el cuarto capítulo, me conciernen las relaciones entre la sexualidad y la política comunitaria, específicamente la figura de la madre militante. Me dirijo hacia la vida de Leticia y su hija, Julieta, entre 1999 y 2006, e ilumino discretamente cómo se vive un quiebre entre el parentesco íntimo. Exploro cómo, para Leticia, su experiencia de exilio se amplifica a través del retorno al mundo convencional de relaciones de parentesco. Considero de qué forma las dificultades para los hijos de Leticia, al recibirla de nuevo en el hogar, son presionadas por la imaginación liberal de una comunidad política, que genera ideas de agencia, sacrificio y ciudadanía, y establece las diferentes vinculaciones de hombres y mujeres a la vida en una comunidad política. Luego considero cómo las experiencias domésticas de Julieta también dejan rastros de esta imaginación liberal, específicamente en relación con la reproducción.

En el quinto capítulo cambio el registro para considerar el destino de los programas de salud mental comunitarios para la depresión en diferentes municipalidades, enfocándome en la creación estatal del Programa Nacional de Tratamiento de la Depresión para mujeres de bajos ingresos. Discuto las consecuencias causadas por la descentralización de este programa y luego examino las sesiones psicoeducativas grupales como sitios de experimentación. En La Pincoya, las sesiones grupales indujeron una exploración de la incorporación de un catolicismo conservador al discurso terapéutico.

En el sexto capítulo vuelvo a las escenas íntimas en la vida cotidiana para explorar el cuidado y el abandono, y rastrear cómo la vida y la muerte se encuentran en juego en momentos específicos de la existencia. Exploro cómo los antidepresivos del programa son tanto una invitación a otros medicamentos como fuerzas al interior de arreglos domésticos concretos o configuraciones afectivas. Atender a estas configuraciones puede generar preguntas más allá respecto a la selección doméstica, o la toma de decisiones domésticas sobre el cuidado o el abandono de miembros de la familia. Esto cuestiona los

límites de un reporte antropológico del abandono, particularmente cuando el acceso al contexto no es seguro.

Una antropología del cuidado

El tema principal de este libro es el cuidado y sus límites en circunstancias de pobreza y precariedad económica. Aborda cómo el cuidado se manifiesta y toma forma en las relaciones íntimas, así como la forma en que se descubren los límites íntimamente en medio de respuestas institucionales a la enfermedad, la aflicción y la necesidad. En Chile, y regionalmente en Latinoamérica, una distribución desigual de los recursos para salud y educación pública va acompañada de una expansión del financiamiento para la identificación y tratamiento de enfermedades específicas y programas que atienden la extrema pobreza.

En los estudios de pobreza urbana, por ejemplo, la insuficiencia de los recursos públicos para salud y educación, junto al aumento en el presidio y la violencia relativa a las drogas, han generado representaciones poderosas de los barrios pobres. Estas representaciones tienen consecuencias en la responsabilidad de vida dentro de ellos. Al elaborar la noción de «marginalidad avanzada», el sociólogo urbano Loïc Wacquant ha argumentado que la precarización del trabajo, junto con «estados policiales de atrincheramiento social y abandono urbano», han transformado los barrios urbanos pobres desde lugares «abundantes en emociones y significados compartidos, apoyados por prácticas de mutualidad, a 'espacios' de mera supervivencia y competencia implacable» (Wacquant 2008, 241).

Pero esta representación puede eludir las texturas de la vida y los frágiles esfuerzos por hacerse a sí mismo que ocurren en circunstancias de pobreza, y cómo estos esfuerzos se articulan complejamente con las instituciones. Además, esta representación considera una relación específica con el tiempo: crea un quiebre entre el pasado y el presente para representar el pasado (ver Strathern 1995). Así, contra la representación de un «ecumenismo colectivo» del pasado, el barrio pobre urbano de hoy se representa como un «purgatorio social» o «territorio de perdición» (Wacquant 2008, 233), donde los pobres participan de «estrategias individuales informales de

auto-aprovisionamiento» (p. 244). Así, estos espacios de perdición requieren mecanismos de incorporación social y política para una «reintegración» de estos espacios de vuelta a los pliegues de una forma de vida reconocible.

Críticas recientes a la razón humanitaria han abordado los intereses políticos y morales en estas representaciones de sufrimiento generalizado y alienación. Por ejemplo, Didier Fassin argumenta que una nueva economía moral centrada en la razón humanitaria ha marcado un cambio en la forma en cómo «nosotros» describimos e interpretamos el mundo. Representaciones de exclusión y sufrimiento movilizan sentimientos morales de compasión, indignación y cuidado, y estos sentimientos morales tienen un valor político que implica formas específicas de intervención (Fassin 2012). Para la antropóloga Miriam Ticktin, una política del cuidado es una antipolítica en tanto preserva el orden social en vez de generar una crítica política radical (Ticktin 2011). Teniendo como base la universalidad del sufrimiento y el dolor, estas políticas de hecho operan selectivamente a través de la compasión sobre cuerpos sufrientes reconocidos como moralmente legítimos.

Estas críticas iluminan las formas en que las categorías de sufrimiento y trauma migran entre diferentes dominios. En ese proceso, comienzan a definir nuevos campos de intervención y líneas de inclusión y exclusión. Sin embargo, abordar las formas en que la violencia y el daño son experimentados existencialmente, cambia el ejercicio antropológico. En vez de enfocarse en las representaciones del sujeto sufriente para seguir un cambio moral general, globalmente hablando, una escritura antropológica que reconoce el sufrimiento, se compromete y responde a una vida y a mundos específicos. Este compromiso abre el pensamiento a la experiencia del tiempo en relación con la violencia, como también a los encubrimientos y límites de la vida diaria (ver Kleinman et al. 1997; Daas et al. 2000). Para amigos, familiares y vecinos en La Pincoya, el reconocimiento de los efectos de la precariedad económica en el presente flaquea cuando un antropólogo sostiene la representación de colectividades y relaciones íntimas que existieron en el pasado para enfatizar lo que se «perdió». Más bien, el pasado se *presenta* en formas y momentos específicos. Estos efectos, o afectos, son refractados a través de modos

relacionales y sus límites en el presente, e invierten relaciones con diferentes esperanzas, deseos y límites.

A través de estas refracciones, enfrente los proyectos morales en la vida diaria, en la que el cuidado es un problema antes que algo dado. Observo el cuidado como algo difuso y que no se puede definir de manera simple. Abordar el cuidado es similar a abordar la violencia, en la cual, como remarca Veena Das, «las disputas sobre la pregunta de qué puede ser denominado violencia son la señal de que hay algo importante en juego» (Das 2008, 284). Abordar el cuidado como un problema en la vida cotidiana, en vez de como una categoría con fronteras definidas, tiene implicancias en mi relación con la etnografía. La vida cotidiana es una escena que me *captura*, no solo un conjunto de rutinas, prácticas o entrevistas *en las cuales* observo, evalúo y extraigo juicios. Esto también tiene implicancias en cómo comprendo y abordo lo moral. Aunque podría haber una gran cantidad de moralización de la vida cotidiana, las dificultades del cuidado de otros y los afectos complejos que componen un descubrimiento de los límites son existencialmente experimentados en formas que implican la fábrica moral de la construcción del sí mismo (Kleinman 2006, 2010). A lo largo de todo el libro abordo el cuidado como un problema en la vida íntima, el cual se encuentra estratificado por las instituciones. No considero lo moral en términos de juicios, sino en la forma precisa en que el sí mismo se involucra con otros.⁶ En este involucramiento es donde se experimentan los límites.

¿Cómo tales límites podrían aparecer en las miradas etnográficas de la pobreza y la enfermedad? Los antropólogos han perturbado cualquier noción sentimental de la familia y desafiado los afectos que se dan por sentados, que «deberían» presentarse entre parientes íntimos, y así han elaborado tales límites en torno al problema del abandono. Por ejemplo, la discusión de Nancy Scheper-Hughes sobre la muerte de niños y niñas en un contexto de pobreza y tasas de

6 Aquí sigo la esclarecedora lectura de Stanley Cavell de Wittgenstein y Heidegger, al considerar que lo moral no puede simplemente aislarse de la vida cotidiana: «(Un) reclamo moral sobre nosotros se nivela por el acto de filosofarse a sí mismo, un reclamo que no separa al sujeto ético que puede servir para ser estudiado —como si lo que estuviera mal con nosotros, lo que debe atender la filosofía, fuera nuestra vida como un todo (un reclamo que no requiere que de una vez nosotros articulemos lo que eso significa, ‘nuestra vida como un todo’).» (Cavell 2005, 219, su énfasis).

mortalidad infantil extremadamente altas, destaca la complejidad y el alcance de lo que podría constituir el abandono. Un pequeño error o un momento de descuido puede tener consecuencias fatales: «Se requiere mucha vigilancia para mantener vivo a un infante, incluso el lapso más pequeño en la atención y cuidado materno puede en ocasiones ser fatal» (Scheper-Hughes 1992, 360; ver también Das 2010b). Pero simultáneamente, dada la extensión de la muerte de niños y niñas y las usualmente abrumadoras condiciones de pobreza, «una buena parte de aprender cómo ser madre en el Alto incluye saber cuándo dejar ir a un niño que muestra que se quiere morir» (p. 364). En las vidas de las mujeres del Alto y ante los múltiples peligros para la vida, la muerte no es lo opuesto a la vida, más bien la muerte es una «parte válida de la existencia, por lo tanto la muerte, también, debe ser *vivida*» (p. 364). Un juego de vida o muerte opera en la relación entre madre e infante; el abandono, en este caso, no puede ser comprendido únicamente como un momento distinto con intencionalidades adscritas a él.

Enfocada en la conformación de relaciones íntimas por parte de fuerzas del mercado y tecnologías médicas, la discusión de Joao Biehl sobre el abandono se centra en la intervención doméstica de quienes padecen enfermedades mentales o no son deseados (Biehl y Eskerod 2005). La familia normativa es una parapolítica —«un Estado al interior del Estado» (p. 185)— involucrada en «hacer vivir» y «dejar morir» a sus miembros (ver Foucault 1978). Quienes se consideran improductivos, en términos económicos, son expulsados activamente de la familia y relegados a zonas de abandono; a una muerte social y biológica. Este trabajo levanta un conjunto de preguntas importantes que van más allá. ¿Cómo se involucra el método etnográfico en la comprensión de la responsabilidad, el cuidado y el abandono? ¿Cómo las modalidades y temporalidades del compromiso con los sitios etnográficos dan forma a las descripciones de las dinámicas de cuidado? ¿Cómo los antropólogos llegan a conocer las líneas cambiantes de lo normal y lo anormal, y cuáles son los límites del conocimiento antropológico?

Cuando empecé mi investigación como estudiante de posgrado de antropología y estudiante de medicina, me interesaba la alta prevalencia de la depresión en Santiago, la que ha alcanzado un 29,5 por

cientos en la atención primaria. Según la Organización Mundial de la Salud, esta prevalencia de la depresión era la segunda más alta en el mundo (OMS 2001). Psiquiatras y funcionarios de la salud pública iniciaron un Programa Nacional de Tratamiento de la Depresión para el diagnóstico y tratamiento de mujeres de bajos ingresos. Este programa fue lanzado tanto como parte de un proyecto nacional de sanación moral, como una intervención por la salud de los pobres. El proyecto calzaba perfecto dentro de un cuestionamiento crítico al Estado biopolítico y la medicalización de la familia, en la cual la mujer, como madre, es responsable de sus hijos e hijas; el futuro de la población. Pero, situándome desde La Pincoya, comenzó a incomodarme un proyecto que se enfocaba casi exclusivamente en la ciudadanía y una intervención médica limitada. Un amplio rango de relaciones y circunstancias parecían ser eclipsadas a través de una crítica enfocada en la familia normativa y el «Estado neoliberal».

Esta densidad local de relaciones sugería una lectura diferente de los escritos de Foucault sobre medicalización, la familia y la biopolítica de la población. En *Políticas de salud pública en el siglo XVIII*, Foucault rastrea cómo la política médica «tiene como su primer efecto la organización de la familia, o más bien en el complejo de familia-niños, como la primera y más importante instancia de la medicalización de los individuos» (Foucault 1980, 174). La «célula familiar estrecha» (p. 182) es el medio del niño como futuro adulto y está anclada en una relación recíproca con la salud pública, la institucionalización y protección de la relación entre médico y paciente. Para Foucault, esta medicalización debe entenderse a través de una «historia de estas materialidades», de reordenamientos institucionales, tecnologías médicas, espacio urbano, la célula familiar y los cuerpos de los individuos (p. 182, énfasis mío). No tomo aquí el punto de Foucault como una explicación de la toma de decisiones diarias respecto de las patologías y las enfermedades al interior de las familias en la actualidad. Más bien, ofrece una visión clave: que uno pueda entender la medicina, las redes de parentesco, los barrios, las instituciones al margen del Estado y la violencia estatal como una historia *específica* de las materialidades. Es decir, que la medicalización tiene historias singulares. A través de las entrevistas y el tomar parte en la vida cotidiana, observé la categoría de la

depresión dispersa en varios dolores y molestias corporales, que las mujeres llamaban coloquialmente «depresión a ratos». Experiencias de exilio y tortura se entrelazaron en la construcción del sí mismo, pero también se delimitaron cuidadosamente. La vida se estaba moviendo. Otro horizonte temático tomó forma.

Con el tiempo me encontré a mí misma atraída hacia una serie de relaciones, desde permitirme que me nombraran madrina –y por ende asumir responsabilidades frente a mi *ahijado* y mi *comadre*, como también frente a sus relaciones de parentesco íntimo, esparcidas por tres casas– hasta ser reclamada por varias amistades íntimas que han tomado forma durante más de una década. Mientras me atraían estas relaciones, se me hizo evidente que mis preocupaciones por el cuidado no estaban planteadas en relación a la familia normativa como la solución ideal, o su opuesto, relaciones de parentesco «no normativas». Más bien, porque me involucré en las vidas de otros de diversas maneras, tuve que comprometer las normas de esas vidas: apreciar el funcionamiento de las relaciones domésticas, los riesgos de esconder las necesidades, las delicadas luchas en las relaciones íntimas, en las cuales se jugaba el cuerpo, o los pequeños descuidos y negaciones que también forman parte de la vida cotidiana.

En su ensayo *Lo normal y lo patológico*, el historiador y filósofo de las ciencias Georges Canguilhem nos pide que tratemos la vida como «un orden de prioridades», una precaria organización de fuerzas antes que un sistema de leyes en contra de las cuales el «individuo [es] provisional y desafortunadamente irracional» (p. 125). Desde esta perspectiva, «los seres vivos tienen una relación normativa hacia a la vida» (Marrati y Meyers 2008, ix). Es decir, responden a sus condiciones internas y externas. La individualidad no es un obstáculo frente a la norma, sino el objeto mismo de la norma. Parafraseando a Kurt Goldstein, Canguilhem escribe: «Una norma (...) debe ayudarnos a entender casos individuales concretos (...). Una alteración en el contenido sintomático no resulta en una enfermedad hasta el momento en que la existencia del ser, hasta ahora en equilibrio con su medio, se perturba peligrosamente» (Canguilhem 2008, 129). La enfermedad es, por lo tanto, «un aspecto de la vida regulado por normas que son vitalmente inferiores o depreciadas» (p. 131). Podríamos extender este pensamiento más allá para considerar cómo los seres

vivos experimentan momentos cuando la totalidad de su existencia es cuestionada. Las experiencias de esos momentos no son sin normas. Más bien, son experimentos con la vida. Esta relación normativa con la vida, por ejemplo, se muestra en las improvisaciones en las que las personas se involucran para mitigar y normalizar dolores y angustia, y los momentos en que estos dolores son problematizados en la vida cotidiana (Ver Das y Das 2006; García 2010; Fullwiley 2001).

A través del proceso de escribir esta etnografía, comencé a apreciar más allá los experimentos con la vida que estaban en mis notas de campo, mis entrevistas y mis relaciones regulares con familiares y amigos de La Pincoya. Los deseos de cuidar a los parientes adictos a la *pasta base* y que padecen enfermedades mentales crónicas se mezclaban con presiones económicas tales que las experiencias de cuidado podrían pasar el umbral y convertirse en una experiencia del propio límite. Los dolores y molestias diarios derivados de un trabajo inestable y un endeudamiento generalizado se tratan con un formulario local de antiinflamatorios, vitaminas y, algunas veces, antidepresivos. En gran medida, estas molestias y dolores se normalizan y se toman como parte integrante de la experiencia corporal de vivir. Comencé a apreciar la importancia de los límites: las experiencias de la pobreza en La Pincoya llaman a un reconocimiento del delicado ocultamiento de la necesidad y asistencia que ocurren durante momentos de escasez económica. Y aprendí a poner atención a experimentos con el género en los esfuerzos por hacer el sí mismo inteligible para otros, para mostrar ese sí mismo y ser recibido por ellos. Revisar las convenciones del género *testimonio*, por ejemplo, era una forma de hacer el sí mismo presente para otros, pero también una forma de negar las violaciones de la vida para que el hijo de uno pueda tener una vida normal.

Si este libro expresa una cautela sobre lo fijo de ciertas críticas, es debido a este involucramiento con las vidas de otros. Soy cuidadosa ante un diagnóstico de fragmentación social e individualismo que recae en una representación de un pasado relacional. También soy cuidadosa de una crítica a este diagnóstico que da por sentada la presencia continua de las relaciones íntimas. Ambas afirman normativas imaginarias fijas de qué es un individuo y qué es lo esperado de las relaciones íntimas. Para contrarrestar imaginarios dominantes

de los individuos atomizados y discursos de «responsabilidad de sí mismo» –ya sea de adicción a las drogas, padecer enfermedades mentales o deseos de consumidor–, al afirmar la interdependencia humana fundamental basada en afectos íntimos de cuidado y amor, se pueden eclipsar los límites mismos de los modos relacionales específicos, la incerteza de las relaciones y el problema de la separación.

Entender la normativa como experimentos con la vida y con la construcción de sí mismo, permite las formas normalmente sutiles y frágiles en las cuales la salud, o más ampliamente, el bienestar, se logran momentáneamente. En la delicada tarea de responder a otros y descubrir la propia finitud en medio de circunstancias difíciles, la vida y la muerte no son opuestas, sino que se esbozan una dentro de la otra de formas diferentes en momentos específicos de la existencia. Imagino los capítulos de este libro como apoyados en los demás. Cada capítulo retoma inquietudes específicas; la conversación entre los capítulos podría enriquecerlos más desde adentro. El desafío para mí fue considerar ambos, la singularidad de una vida y la disponibilidad de convenciones sociales y géneros en los que la vida toma forma, en los que el sí mismo se presenta frente a otro (Butler 2005). Así, mi escritura no ofrece un gran diagnóstico, sino la esperanza de que podríamos estar atentos a las dificultades y logros de estar en el presente de otros.

CAPÍTULO 1

Síntomas de otra vida

Un tiempo de puros nervios

«Puros nervios». La señora Flora rompió una galleta de soda en sus manos. Era la tarde de la Pascua de Resurrección del 2004 en La Pincoya. Me había invitado a ayudarlo a preparar un almuerzo de Pascua para su familia extendida. Pero los planes de celebración se disolvieron abruptamente con la noticia de que su pareja, Rodrigo, había perdido su puesto en una fábrica textil donde había trabajado los últimos veinticinco años. En cambio, bocados de pan casero y sorbos de té con azúcar se mezclaban en una conversación ahogada.

La señora Flora, Rodrigo, el tío Ricardo y las hijas y nietos de ella vivían juntos en una casa de dos pisos que se encontraba en proceso de autoconstrucción. Las piezas de ladrillo del primer piso se unían con otras de planchas de zinc, aisladas por paneles de yeso. Por encima de ellas, vigas de madera y chapas de fierro daban forma al segundo piso. Afuera, una puerta con barras y chapas de fierro pintadas azul delimitaba el patio delantero. Como parte de la toma (ocupación de tierra) de 1970 que dio inicio a La Pincoya, la señora Flora y su exmarido llegaron a esta parcela con poco más que una carpa. Al principio construyeron su casa con materiales recolectados en sitios de construcción.

Luego de separarse de su marido a fines de los 70, la señora Flora y su nueva pareja, Rodrigo, continuaron construyendo y amoblando la casa mediante préstamos bancarios y de casas comerciales. Sus hijas, Carmen y Sonia, ambas solteras de treinta y tantos años, vivían en el segundo piso, cada una con dos hijos. Separada por una delgada pared se encontraba la pequeña habitación del tío Ricardo. En el primer piso, Valentina, hija de la señora Flora, de veinticinco años,

CAPÍTULO 2

Deuda social, don silencioso

Bajar el puntaje

Estábamos en la sala de estar, sentadas en un sofá cubierto con plástico grueso. Felicidad, la hija de dos años de Paz, se sentó en las piernas de la señora Ana, su abuela. Mientras peinaba con sus manos el pelo rubio de su nieta, la señora Ana me contó cómo Paz había empezado nuevamente a fumar pasta base dos meses atrás. Paz consume pasta base de forma intermitente desde hace seis años. Dejó de consumir cuando quedó embarazada, luego de mantener relaciones sexuales a cambio de dinero con su vecino de cincuenta años. El regreso de Paz a la pasta base tuvo efectos palpables dentro del hogar. Vendió la leche de fórmula de su hija, que recibe del centro de atención primaria local, al igual que los pañales de la niña.

La señora Ana tenía sesenta y cinco años y había enviudado. Vivía con sus dos hijas, Paz y Pamela, en una vivienda compuesta de una casa de dos habitaciones y una mediagua provisoria. Pamela trabajaba subcontratada en una empresa de limpieza de oficinas, y su marido en la construcción. Tenían tres niños y vivían en la mediagua. La señora Ana trabajaba como guardia de seguridad en la cárcel de mujeres de la comuna de San Joaquín, ubicada en la zona sur de Santiago. Paz, su otra hija, había tenido varios trabajos temporales; el último había sido de mantenimiento de parques para la municipalidad, recogiendo basura en las plazas y parques del barrio.

Estas dificultades estaban entrelazadas con el sentimiento de vergüenza de la señora Ana, provocado por los robos de Paz a dos de sus vecinos, en un almacén y una botillería del sector, y recientemente, a Susana y su marido, Antonio, amigos suyos, quienes viven al otro lado

de la calle. Paz había entrado a la casa de Susana y Antonio mientras ellos visitaban a sus parientes en la costa. Le pasó su reproductor de DVD, el PlayStation de su hijo y los relojes de Susana a un joven del barrio que vendía artículos robados en otras poblaciones vecinas. Miguel, el hijo del vecino, notó que la puerta estaba abierta y encontró a Paz dormida en el sofá. Llamó a la policía y fue arrestada.

Contaba la señora Ana: «La Paz me robó una cartera en la que tenía 28 mil pesos (46 USD). También le está robando a los vecinos. No quiero ni siquiera caminar por la calle y mostrar mi cara. La gente dice: ella es la mamá de esa chica que anda robando por ahí». Su esposo murió de cáncer de páncreas once años atrás. Dice que después de su muerte pensó: «Quizás ahora podamos tener una familia feliz, todos tranquilos. Pero no. Uno de mis hijos lleva seis años en la cárcel por la misma porquería. Andaba robando por ahí y fue encarcelado por robo con intimidación. Y yo digo: ¿qué mamá tiene tantos hijos malos? Tenemos un gran cartel aquí en la casa. Creo que hice lo que pude. No sé en qué fallé».

La señora Ana se disculpó «mil veces» con Susana y con un crédito le compró otro PlayStation a su hijo, el único objeto robado que no había podido recuperar en las redes del barrio. Además de pagar las cuentas mensuales de los servicios básicos y la comida, que compartía con su hija Pamela, la señora Ana pagaba la reposición de la leche en polvo robada a su nieta y las cuotas mensuales de la PlayStation, así como los pagos mensuales a los vecinos por los objetos y el dinero robado. Ella y Susana solían depender una de la otra en medio de un «momento crítico», cuando no podían llegar a fin de mes, pero ante los rumores sobre los robos, me dijo que tenía mucha vergüenza de pedirle un préstamo a Susana.

La señora Ana postuló a un subsidio municipal que cubría la cuenta del agua, dinero que podía usar para comprar el pan mensualmente. En una de mis visitas a su casa, estaba esperando que una trabajadora social realizara una evaluación de las necesidades de su hogar; quería que le diera un puntaje lo suficientemente bajo como para calificar: «Tengo que bajar el puntaje». Me contó que, durante el año anterior, en una evaluación similar, la trabajadora social había visto tres televisores viejos en su casa. Ninguno de ellos funcionaba, dijo, «pero la trabajadora social escribió algo en el papel y no obtuve el puntaje».

Esta vez, «unos amigos me dijeron que, si andas por ahí sucio y tu casa está sucia, si te ves pobre, como un animal, entonces ahí ellos te bajan los puntos. Por eso no me voy a duchar. No me voy a duchar hasta después de que la trabajadora social venga», me dijo, desafiante y enojada. Ella había explicado que estaba pasando hambre, pero que siempre se aseguraba de que su nieta tuviera lo suficiente para comer. «¿Cómo lo soportas?», le pregunté. «Yo crecí con leche de vaca. Soy fuerte. A veces pienso que Dios me está probando, pero luego pienso qué larga es esta prueba. Jamás le desearía que le pase esto a otra persona, ni siquiera a mi peor enemigo».

El deseo de la señora Ana de cumplir las obligaciones con sus vecinos, su sentido de la vergüenza al pedir ayuda a una amiga ante un robo que traicionó su intimidad, su experiencia de hambre y su resentimiento por el criterio de necesidad de los trabajadores sociales, revelan potentes fricciones entre el tejido moral de la vida en el barrio y las evaluaciones oficiales de la pobreza: entre «vivir con dignidad», que depende de las relaciones del barrio y sus límites, y el criterio de pobreza del Estado.

En el capítulo anterior exploré la «espera activa» como un modo de cuidado para quienes padecen enfermedades mentales y adicciones, la cual se hace posible a través del crédito institucional y las relaciones domésticas más allá del hogar. La disponibilidad del crédito también ha alterado considerablemente la naturaleza misma de la pobreza, ya que proporciona acceso a bienes de consumo que normalmente no están incluidos en un presupuesto mensual de bajos ingresos, al tiempo que amplía la temporalidad de los pagos de la deuda, que puede no corresponderse con un trabajo e ingresos estables. La propia dinámica de la precariedad económica genera lo que hombres y mujeres llaman «momentos críticos», cuando se interrumpe el trabajo temporal, los salarios no son pagados o los episodios de enfermedad generan más gastos de los que las familias pueden asumir.

Sin embargo, esta característica de la precariedad económica ha surgido junto a la propia deuda del Estado con los pobres: la «deuda social» acumulada durante las reformas de mercado del régimen de Pinochet, una deuda que se pagaría mediante la expansión de programas de pobreza específicos. En este capítulo me enfoco en el momento crítico como una forma de considerar las dimensiones

morales de la pobreza en relación con la deuda social: lo que esos momentos críticos revelan acerca de los límites del discurso y el silencio aparejado a vivir con dignidad, y las fricciones entre este vivir con dignidad y las visiones de los pobres, encarnadas en las evaluaciones oficiales de la necesidad.

Pobreza extrema y deuda social

El 21 de mayo de 1990, el presidente Patricio Aylwin pronunció un discurso ante el Congreso Nacional que marcó el inicio de la transición democrática en Chile y esbozó los contornos temporales y morales de la visión sobre la justicia de ese gobierno. Abordar la pobreza sería un aspecto crucial de la reconciliación. «Pienso que, si queremos reforzar la unidad nacional, debemos todos poner los ojos en el futuro común que nos une, más que en el pasado que nos divide. Dejemos a la historia que juzgue lo ocurrido y pongamos nuestro afán en los quehaceres que la patria ahora nos reclama para forjar el porvenir. Pero este sano propósito no puede ser obstáculo para abordar con coraje los problemas que heredamos del pasado, como son los relativos a derechos humanos y a la llamada deuda social» (Aylwin Azócar 1990, 7-8). Al mostrar una visión de consenso nacional, su discurso no solo orientó al país hacia el futuro, sino que también trajo el pasado como deuda, la cual podía ser contabilizada empíricamente y pagada, en sus palabras, a través de un «proceso de democratización y modernización y el pago de la deuda social contraída con los más pobres» (p. 41).

La deuda social iba a marcar una nueva fase en las relaciones entre el Estado y sus habitantes. El pago de esta deuda contrastaría con la doctrina del régimen de «crecimiento puro», en la cual el Estado solo se ocupaba de la pobreza «residual» que no podía ser absorbida por el sistema económico. Para el régimen de Pinochet, la «pobreza extrema» era el remanente necesario producido por el mercado. Y el rol del Estado, de hecho, el único rol del Estado dentro de la población, era eliminar técnicamente la extrema pobreza mediante la provisión de subsidios monetarios selectivos directos y programas focalizados en aquellas familias que caían por debajo de un nivel económico considerado indispensable para la subsistencia básica, es decir, para la supervivencia biológica.

En 1975, el ministro de Planificación, Miguel Kast, elaboró el «Mapa de la Extrema Pobreza», en el cual se exponía cómo la extrema pobreza sería evaluada: con un nuevo instrumento de comprobación de medios económicos, denominado ficha CAS (Comité de Asistencia Social), que sería administrado por las municipalidades (Kast Rist y Molina Silva 1975). La ficha CAS utilizaba el «equipamiento del hogar», definido como un televisor, un refrigerador, una lavadora y una cocina, y las condiciones de la vivienda como indicadores de ingresos económicos (Vergara 1984, 1990). Estas crudas medidas funcionaron tanto a nivel de los hogares como de la población. En primer lugar, a los hogares se les asignó un puntaje. En segundo lugar, se agregaron todos los puntajes de la población y se mapearon según el municipio, permitiendo así una focalización de los recursos en municipios específicos. Aquellos hogares que quedaran por debajo de una puntuación específica, serían calificados como «extremadamente pobres» y recibirían subsidios monetarios directos, así como también subsidios para unidades de vivienda, leche y alimentos fortificados para niños menores de seis años y acceso a atención médica gratuita. La ficha CAS se lanzó a nivel nacional en 1980 y no fue revisada para incluir los ingresos hasta 1987. Para el régimen, mostrar una reducción técnica de la «pobreza extrema» legitimaría el «éxito» del gobierno militar.¹⁶

16 Lo que está en juego políticamente es evidente en los documentos de política social del régimen, así como en los discursos públicos de Pinochet que sancionaban al gobierno socialista democrático de Allende. En 1978, Pinochet se dirigió a la nación diciendo: «El resultado del populismo demagógico: 22 por ciento de los chilenos viviendo en la extrema pobreza», y llamando a su erradicación a través de «la igualdad de oportunidades ante la vida» (Chile, Oficina de Planificación Nacional, 1979). Diez años después, en 1988, año del plebiscito para votar a favor o en contra del cambio de régimen, la Oficina de Planificación Nacional y el Ministerio Secretaría General de Gobierno publicaron un informe que exponía los logros del régimen militar, Sabemos hacia dónde vamos: Algunos logros del gobierno del presidente Augusto Pinochet Ugarte. Una sección completa se encuentra dedicada a la «pobreza extrema». Con el título «Avance real contra la pobreza extrema», el informe cita estadísticas que muestran una aparente disminución de la pobreza extrema: del 21 por ciento, en 1970, al 14,2 por ciento, en 1982 (Chile, Secretaría General de Gobierno y Oficina de Planificación Nacional, 1988). Estas cifras eran una clara subrepresentación. Incluso los cálculos de la extrema pobreza realizados por economistas independientes partidarios del régimen, basados en un enfoque de necesidades básicas, mostraron que el 25 por ciento de la población era extremadamente pobre en ese momento (Petras et al. 1994, 35).

El primer gobierno después de Pinochet, compuesto por una coalición de partidos democráticos llamada Concertación, buscó marcar un límite político con la dictadura a través de su aproximación a la pobreza. Sin embargo, el «cuidado» del Estado no fue un regreso al aparato de bienestar que se había desarrollado desde 1950 hasta 1973. Más bien, preocupado por mantener el «crecimiento con equidad», el gobierno de la Concertación fortaleció la focalización y descentralización de los programas y subsidios a la pobreza por parte del régimen (Ffrench-Davis 2004; Raczynski 2008). El incremento del gasto social acompañó a una expansión de subsidios y programas selectivos para los pobres, la mayoría de los cuales fueron descentralizados hacia los municipios.

Modificada en 1996, la ficha CAS II incluyó variables más discriminatorias, así como criterios más amplios, como los tipos de materiales de pared usados en la construcción de casas y los tipos de suelos, para permitir una expansión en quienes eran incluidos en los programas. Sin embargo, el instrumento de medición siguió basándose en la presencia o ausencia de «equipamiento doméstico» como factor en la evaluación de las necesidades. Este instrumento no se adaptaba a las nuevas realidades económicas de los pobres, al no incluir datos sobre el endeudamiento personal y de los hogares. Además, la ficha CAS II era realizada generalmente cada dos años por trabajadores sociales de base municipal, suponiendo una estabilidad de condiciones que no se ajustaba a la realidad precaria de la mayoría de las familias. No obstante, con el aumento de los programas sociales y de los subsidios, el puntaje de la ficha CAS ganó una presencia generalizada en la vida de los pobres. Los programas sociales del gobierno y los administrados por los municipios, los subsidios monetarios financiados por los ministerios –de Planificación, Trabajo y Previsión Social, Vivienda y Educación– y por el Fondo Nacional de Salud, todos utilizaron el puntaje como parte de su evaluación de las necesidades.

Si bien la ficha CAS puede ser evaluada críticamente por su precisión, también puede ser entendida como un instrumento que separa los objetos materiales de las vidas humanas y, por lo tanto, los toma como objetos que denotan un estatus económico estable, una lectura de los objetos que es transportable y generalizable. Pero el puntaje en sí mismo se enredó en las vidas, ya que fue usado diferencialmente

en los ministerios y municipalidades. El acceso a cada programa o subsidio dependía de cómo cada ministerio usaba y sopesaba el puntaje, así como de la discreción de la municipalidad (Larrañaga 2005; Teitelboim G. 2001).

Tales continuidades en las políticas sociales hacia la pobreza podrían entenderse dentro del clima político del primer gobierno democrático, pero también en relación con los compromisos de ese gobierno y de los gobiernos subsiguientes de mantener la imagen de «éxito económico» de Chile mediante la profundización de las reformas neoliberales (véase Paley 2001). Los partidos de derecha y el poder bajo la sombra de Pinochet impusieron normas estrictas de disciplina fiscal al gobierno de la Concertación, que el nuevo gobierno asumió como su propio método para abordar los males sociales, mientras promovía el crecimiento económico. De este modo, durante los años noventa el aumento del financiamiento del gasto social fue posible en gran medida gracias a la reforma fiscal de 1990, que obtuvo la mayor parte de sus ingresos del aumento del impuesto de valor agregado, IVA. El acuerdo tributario de 1993, realizado entre los partidos de la Concertación y el partido de derecha Renovación Nacional, estipuló un límite fijo para el gasto social, de manera que el crecimiento del gasto presupuestario para las políticas sociales sería por ley siempre inferior al crecimiento del producto interno bruto (Fazio 1996). En términos de pesos reales, el gasto público creció progresivamente durante la transición. Cabe destacar que cuando se midió como porcentaje del PIB, en realidad el gasto social disminuyó en relación con el crecimiento económico durante la transición.¹⁷

¿Cuáles han sido las consecuencias del principio del «crecimiento con equidad» para los pobres? Principalmente, la pobreza, medida por el ingreso mensual necesario para satisfacer las necesidades básicas, ha disminuido del 45 por ciento de la población, en 1988, al 13,7 por ciento, en 2006, mientras que la indigencia, medida por

17 Este principio de «crecimiento con equidad» también aumentaría el ahorro nacional y produciría un superávit presupuestario de 1990 a 1994 (de 137 mil millones de pesos a 368 mil millones en 1994; el ahorro aumentó de 785 mil millones a 1.079), lo que permitiría una reducción de la deuda externa mediante pagos anticipados, aun cuando un tercio de la población permaneciera por debajo de la línea de pobreza y las infraestructuras públicas siguieran deterioradas después de años de falta de financiamiento (Fazio 1999, 54).

el ingreso mensual necesario para satisfacer la alimentación básica, ha disminuido del 12,9 al 3,2 por ciento (Raczynski 2008).¹⁸ Cuando las estadísticas nacionales mostraron una disminución significativa de la pobreza, y tras el reconocimiento oficial de las violaciones de los derechos humanos y la institución de las reformas constitucionales, el presidente Ricardo Lagos declaró, en una visita de Estado a Australia durante el año 2005, que la «transición» había concluido: «Hace veinte años hubo un acuerdo nacional para lograr un país más democrático, quince años atrás comenzaron los gobiernos democráticos y ahora podemos decir que la transición de Chile ha concluido» (citado en Agencias 2005).

En los barrios urbanos pobres, sin embargo, esta deuda social ya pagada continúa generando interrogantes sobre la «justicia real» de la transición. Es decir, la justicia que se contabiliza empíricamente a través de los programas y las estadísticas sobre la pobreza. En el funcionamiento cotidiano de los programas de pobreza, los criterios para lograr entrar en esos programas y las visiones de los trabajadores sociales sobre los pobres, oscurecen la dinámica de la precariedad económica enquistada. Las experiencias de pobreza están moldeadas

18 MIDEPLAN (Ministerio de Planificación) siguió la metodología de cálculo de la línea de pobreza establecida por la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL). La línea de pobreza y la línea de indigencia se basan en los requerimientos nutricionales básicos—calorías y cantidad de proteínas—de la población urbana. El costo de la canasta básica familiar de alimentos por persona se extrapola a partir de estos requerimientos nutricionales y tiene en cuenta la disponibilidad interna, los hábitos de consumo de la población y el precio relativo. La línea de indigencia marca el ingreso que sería necesario para satisfacer las necesidades alimentarias. La línea de pobreza es el doble de la línea de indigencia. Duplica el costo de las necesidades alimentarias básicas y, por lo tanto, supuestamente cubre el costo de las necesidades básicas como ropa, transporte, vivienda, salud y educación. MIDEPLAN recalculó estas líneas cada dos años para la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional, o CASEN. En 2003, la línea de indigencia urbana se calculó en 21.856 pesos por persona y mes, mientras que la línea de pobreza urbana se calculó en 43.712 pesos por persona y mes (MIDEPLAN 2004). Estas líneas nacionales de indigencia y pobreza pueden contrastarse con las actuales líneas del Banco Mundial, de 1 y 2 dólares diarios. Las causalidades para la disminución de la pobreza es un tema de debate. Varios economistas, sociólogos y economistas chilenos del Banco Mundial han atribuido esta drástica reducción a la creación de empleo derivada del crecimiento económico, así como al aumento de los salarios de la mano de obra contratada, asignando un papel mínimo al gasto social del Estado (Arellano M. 2004; Larrañaga y Herrera 2008). Otros estudiosos y funcionarios gubernamentales lo han atribuido a una combinación de aumento del gasto social y a la forma en que el gobierno aprovechó el crecimiento económico para los programas sociales (Hardy Raskovan y Amadeo 2004; Olavarria- Gambi 2003; Winn 2004).

por la irregularidad de la liquidez producida por formas temporales e inestables de trabajo. Sin embargo, en estos programas, las mujeres se enfrentan a la suposición de que los receptores de la ayuda estatal encarnan un cierto tipo de sujeto moral, así como a la lectura de los objetos materiales como denotación de un estatus económico abstraído de las circunstancias concretas. Ahora me referiré a Valentina y Pato.

Momentos críticos

Valentina tenía 37 años, y Pato 38, cuando los conocí, en 2004. Valentina me detuvo afuera del centro de atención primaria, donde vendía ropa usada colgada de una cuerda entre los árboles. Quería venderme un par de jeans y terminamos conversando. Pato, su marido, era taxista. La semana en que la conocí, estaban atrasados con el dividendo de su casa y habían retirado un adelanto de dinero del supermercado Líder para comprar alimentos. Ella me explicó la situación: «Me desespera, pero una no anda por ahí llorando por lástima». Recurrió a vender su ropa. Valentina había sido diagnosticada recientemente con depresión y estaba recibiendo fluoxetina y terapia de grupo gratuitamente en el centro local de atención primaria (este programa se discute en el capítulo 6). Le pregunté si podía entrevistarla y me invitó a su casa a tomar té.

Cuando llegué, Valentina salió a recibirme. A través de la ventana de enfrente, pude ver a su marido apagando la televisión. El televisor plateado de 50 pulgadas Panasonic se extendía desde el rincón de la sala (living) hasta el centro de ella. Se apoyaba en una mesa, bajo la cual un gran equipo de sonido Sony, también plateado, destellaba sus luces rojas y verdes. Dos sillones acolchados de color café se encontraban cerca del televisor. Valentina me guió a través del living hasta la mesa del comedor, donde colocó las tazas. Mientras ella preparaba el té en la cocina, le pregunté a Pato sobre su historia laboral. Había sido taxista durante los últimos dos años. Sin embargo, quince años antes había empezado a trabajar en la fábrica textil Machasa.¹⁹ En ese tiempo, me dijo, ganaba bien. Sus ingresos mensuales eran de \$250 mil pesos (410 dólares). Machasa proporcionó la base para esta casa,

19 Véase el importante relato de Peter Winn de 2004 sobre la historia de la industria textil chilena.

me explicó, porque era un «tiempo de *trabajo estable*... La empresa trataba bien a los trabajadores. Había beneficios al trabajar ahí, respeto por el trabajador. Machasa era una empresa chilena, pero quebró».

Después de ocho años de trabajo, Pato se trasladó a Sodimac, un fabricante de transformadores y aparatos de iluminación. Allí trabajó medio tiempo en un camión, transportando mercancías desde la bodega a las tiendas. Su ingreso mensual inicial era de \$60 mil pesos (100 dólares). «De 250 mil a 60 mil, así de simple», me dijo. «Era casi imposible vivir durante ese tiempo. Pagábamos dividendos [de la casa] de 25 mil, luego pagábamos la escuela de los niños y el resto de las cuentas. No alcanzaba para comer».

Luego de seis años de trabajar en Sodimac, Pato renunció. La empresa había reclutado a un subcontratista externo para encontrar trabajadores, «un contratista que recibe ingresos por cada trabajador que lleva, 5 mil pesos por trabajador, pero le paga al trabajador el mínimo: 115 mil pesos. Dos meses antes de dejar el trabajo, el contratista se me acercó y me pidió que trabajara con él, pero por la mitad de los ingresos y no me convenía, así que me fui». Me dijo que el trabajo es así «en todas partes ahora. Tienes que trabajar para un contratista, que te puede decir que firmes un contrato por dos meses, después dos meses más, después otro mes. Y si trabajas por un tiempo, pasas a un contrato indefinido sin firmar nada, pero cuando te echan, pagan una indemnización menor, porque todos esos meses en los que tenías un contrato definitivo no cuentan. El sistema ahora es así. La mano de obra ahora es muy barata».

Pato analizó cómo las leyes laborales generaban nuevas jerarquías y una inestabilidad cotidiana. Como resultado del Plan Laboral de Pinochet, según el análisis del historiador Peter Winn, los regímenes de trabajo flexible continuaron ejerciendo uno de los efectos más perjudiciales para el sustento de los pobres (Winn 2004). Consistente en una serie de decretos de ley diseñados principalmente por el ministro de Trabajo de Pinochet, José Piñera,²⁰ el Plan Laboral funcionó en tres grandes direcciones. En primer lugar, el Decreto

Ley 2.200 (1979) y la Ley 18.018 institucionalizaron nuevas formas de trabajo inestable al otorgar al empleador la facultad de terminar los contratos con un aviso previo de treinta días, sin justificación, y de cambiar unilateralmente la naturaleza del trabajo o el lugar de trabajo real (Silva 2007; Winn 2004). En segundo lugar, el Decreto Ley 16.757 (1979) amplió el rol y el alcance de la subcontratación a todas las áreas laborales de una empresa, permitiéndoles poder subcontratar mano de obra inherente a la producción principal, como el mantenimiento y la reparación de equipos (Silva 2007, 4). En tercer lugar, los Decretos Ley 2.758 (1979) y 3.648 (1981) restringieron severamente la negociación colectiva al permitir a las empresas reemplazar a los trabajadores en huelga después de cincuenta y nueve días y al abolir los tribunales laborales especializados (Winn 2004).

Desde la administración de Aylwin, los sucesivos gobiernos de la Concertación intentaron reformar el Código Laboral. Sin embargo, como ha señalado el sociólogo Volker Frank, el Código Laboral ha producido «una tendencia cada vez mayor a sustituir a los trabajadores con contrato permanente por mano de obra temporal y subcontratada, una disminución de los ingresos de la fuerza laboral total, una disminución de los ingresos individuales fijos de los trabajadores de Chile y un aumento de los ingresos ligados a las ganancias de productividad, bonos y otros 'incentivos'» (Frank 2004, 74; véase también Henríquez y Riquelme 2006). Para el historiador Gabriel Salazar, esta «lógica del empleo», en la que «ningún contrato de trabajo debe ser permanente y todo trabajador, según los intereses empresariales, es prescindible», se ha convertido en «el tercer vértice del 'pacto social' del neoliberalismo» (Salazar Vergara 2005, 88).

De hecho, en el 2005, el legado de los Decretos Ley en el actual Código Laboral produjo una situación laboral extremadamente precaria, en la que más del 93 por ciento de los nuevos contratos de trabajo duró menos de un año, y el 50 por ciento, menos de cuatro meses (Riesco 2005, 59). En La Pincoya, la elevada rotación y la duración limitada del contrato de trabajo generó nuevas jerarquías entre los contratistas locales y sus vecinos. Estos contratistas se beneficiaron de ingresos sustancialmente más altos a través de la subcontratación de los vecinos en contratos «definitivos» o limitados en el tiempo, que duran menos de doce meses, normalmente de dos a tres meses,

20 José Piñera es el hermano mayor del presidente de Chile, Sebastián Piñera (elegido en 2010 y vuelto a elegir en 2018, tras el gobierno de Michel Bachelet), quien fue una de las principales fuerzas detrás de la expansión de la industria de las tarjetas de crédito en Chile en la década de 1990. Fue también propietario mayoritario de LAN Airlines y el dueño total de una de las principales cadenas de televisión, Chilevisión.

dependiendo del tipo de trabajo. Para los pobres urbanos, el marco regulatorio del Estado ha institucionalizado el trabajo como discontinuo e impredecible.

Valentina volvió a la mesa con pan, margarina y fiambres. Pato continuó hablando, mientras esparcía margarina en un trozo de pan. Después de Sodimac, decidió convertirse en taxista. Su familia le prestó dinero para comprar un auto. Pero, según me señaló, ese trabajo es aún más inestable. «No sé si este día me irá bien o mal. Durante la semana puedo ganar entre 20 mil y 30 mil pesos y esto no es suficiente para la casa. Así que voy a trabajar los fines de semana, el viernes por la noche, el sábado por la noche, para equilibrar la semana». Pato volvió a comentar sobre el trabajo y la política:

«En Chile, las fábricas se han convertido en bodegas. Puedo decir esto porque yo lo viví. En una fábrica, antes, un trabajador pintaba la taza, el otro hacía la taza, el otro le ponía la etiqueta, el otro la embalaba. Pero hoy, la taza llega aquí hecha. Lo único que el trabajador puede hacer es ponerle el sello que dice «equis» [X] país, y embalarla. Y echan a los diez trabajadores que antes hacían la taza. La CUT [Central Unitaria de Trabajadores], que supuestamente debería proteger al trabajador, no quiere hacer nada, porque no quiere criticar al gobierno ahora. Pero, yo digo, si Lavín [entonces alcalde de Santiago y miembro del partido Unión Demócrata Independiente, apoyado por el Opus Dei, una organización católica ultraconservadora] fuera presidente, entonces tal vez tendríamos un cambio con la CUT, porque tendríamos que luchar contra algo».

Valentina bostezó. La discusión de la CUT no pareció llamar su atención. Pero cuando volví a hablar sobre la casa, se animó. «¿Llegas a fin de mes?», le pregunté. Valentina respondió: «Usamos las tarjetas [de crédito] –Falabella, Ripley, Almacenes París– porque hay que comprar materiales y ropa para que los niños vayan a la escuela. No podemos pagar con plata, así que tenemos que usar las tarjetas». Continuó: «Sabes, fui a la municipalidad para hacer trámites. Me pasé todo el día *tramitando* para obtener los subsidios, pero el asistente social de ahí dijo que usarían la misma información, el mismo papel que teníamos en el año 2002, y ahora es 2004. Las cosas han cambiado». Ahora mismo, dijo, «estamos pasando por un momento crítico».

Me contó sobre la visita de la trabajadora social dos años antes, durante el 2002. Ella le había pedido a la municipalidad que el trabajador social evaluara su hogar para un subsidio de agua y electricidad cuando Pato no tenía trabajo. «Solo miró lo que teníamos. Nuestro televisor, nuestro equipo de música, el refrigerador y nos dio un puntaje más alto». Pato agregó, con frustración en su voz: «Lo más grave es que estoy sin trabajo ahora; ahora tengo un trabajo inestable. Por eso, pido ayuda ahora. Ven la tele y piensan que estamos bien, pero no entienden que me saqué la cresta, casi volviéndome loco, trabajando para comprar esta tele, trabajando doce horas al día. Pero fue por eso, porque podía hacerlo con horas extras».

Pato y Valentina esbozaron la disyunción temporal entre los patrones de trabajo discontinuo y las evaluaciones de necesidades, materializadas en trabajadores sociales, papelero y puntajes. Esta disyunción temporal adquirió intensidad moral con respecto a objetos materiales específicos: televisores, equipos de música y, más recientemente, computadores y portátiles. Mientras apuntaba a la televisión, Valentina agregó: «Pero ellos no entienden este logro. Que lográramos comprar esta tele cuando él trabajaba bien, con exceso de trabajo, más horas, porque queríamos comprar la tele. Y, ahora, ¿qué hago? Como la mayoría de la gente de aquí, llevar la tele a la casa de un amigo, esconder esta mesa [señalando la mesa en la que se encontraba el televisor], esconder el equipo de música y el refrigerador, para mostrar que, sí, somos pobres. Hoy en día, las cosas están tan mal. Es la mala voluntad».

Pato y Valentina iluminan algunas observaciones cruciales con respecto a las experiencias de la precariedad económica. En primer lugar, consideremos la imprevisibilidad de los salarios y el trabajo. Por un lado, trabajar «horas extras» se ha convertido en una forma de ahorrar dinero para comprar grandes bienes de consumo. Luego, estos bienes de consumo son considerados como parte del patrimonio en las evaluaciones de necesidades, sin tener en cuenta que, de hecho, son las «horas extras» y «casi volverse loco», lo que ha permitido su compra. Por otro lado, trabajar «horas extras» puede ser necesario solo para cubrir los gastos mensuales, o puede ser insuficiente para cubrir el mes. En segundo lugar, el crédito institucional, a través de las grandes casas comerciales y supermercados, es

a menudo necesario para «llegar a fin de mes». Sin embargo, como también hemos visto en el capítulo 1, la imprevisibilidad del trabajo se encuentra en conflicto con la previsibilidad de los pagos de las deudas mensuales, pero esta imprevisibilidad también significa que hay que confiar en el crédito.

En tercer lugar, hay un intenso moralismo articulado en torno a las relaciones de los pobres con los bienes de consumo. Este moralismo puede estar relacionado con una imagen de los pobres como no modernos o precariamente modernos. Desde este punto de vista, los bienes de consumo llevan a los pobres a la modernidad y el hecho de estar privado de ellos califica entonces a un hogar para ser un receptor de la intervención y la ayuda del Estado. Pero, al mismo tiempo, muchos hogares tienen bienes de consumo y es la plétora de bienes de consumo la que alimenta los argumentos de que los pobres se dedican a gastos despilfarradores: que no son consumidores «responsables». De esta manera, podemos comprender el gesto de Valentina cuando apunta la televisión y comenta, de forma vehemente, que es un *logro*. El argumento sobre el gasto despilfarrador no solo excluye una consideración de las múltiples demandas y deseos que experimentan los pobres, sino que también afirma y exige una hiperausteridad e hiperracionalidad de los pobres que, los que no son pobres y no luchan por llegar a fin de mes, simplemente tampoco podrían cumplir. Basa la toma de decisiones en la división de la razón y la emoción. Y limita la pobreza a la supervivencia, pero al hacerlo, excluye una atención cuidadosa a cómo la necesidad podría estar enmarcada en toda una gama de relaciones.²¹

21 Daniel Miller desafía el moralismo que frecuentemente señala los patrones de consumo de los pobres como irracionales. Sin embargo, Miller argumentaría que la eliminación de la pobreza «depende de la industrialización y la producción en masa» (Miller 2001b, 228). Simpatizo con su defensa de estar abierto a las prácticas de consumo, pero soy mucho más cautelosa con los supuestos sobre lo que es la pobreza y la idea de que es lo mismo todo el tiempo, en todas partes. De hecho, la forma de la pobreza en Santiago no puede reducirse a la falta absoluta de bienes. Debe tener en cuenta el carácter fluctuante de los ingresos que sostienen la presencia de bienes en el contexto de la disponibilidad de crédito institucional para las poblaciones de bajos ingresos. Por lo tanto, la dificultad estriba en explorar la forma altamente dinámica de la pobreza, las capas de instituciones que la componen y los sentidos de responsabilidad que se tejen en la toma de decisiones de las familias pobres urbanas. Los microeconomistas han mostrado los contornos locales de la pobreza rastreando los flujos de dinero en los hogares a lo largo del tiempo, dilucidando cómo se absorben los eventos de vuelta en los procesos cotidianos (véase Collins et al. 2009).

Gobierno de los pobres

Tenía curiosidad de escuchar la perspectiva de un trabajador social, por lo cual contacté a la oficina de la municipalidad para el Programa Puentes y pude fijar una entrevista luego de persistir durante varios meses. En el año 2000, el gobierno de Lagos (2000-2005) desarrolló la política social Chile Solidario. Rompiendo aparentemente con el paradigma anterior de focalización de recursos hacia los grupos vulnerables, Chile Solidario dirigiría sus recursos hacia la integración de «familias y no individuos» dentro de una red de protección social. El modelo fundacional de Chile Solidario fue el Programa Puentes, desarrollado a través del Fondo Solidario e Inversión Social, que estimulaba la colaboración entre organizaciones no gubernamentales, empresas privadas y el Estado para financiar programas focalizados en la formación de «capital humano» a través de la microempresa. Las familias que calificaron como extremadamente pobres firmaron un documento al ingresar en el programa. Denominado como «Contrato familiar», este documento era un compromiso para «mejorar sus condiciones de vida» con la ayuda del Estado y «trabajar para superar aquellos aspectos de mayor precariedad y necesidad definidos por ellos mismos» (Palma y Urzúa 2005, 22). Se esperaba que la familia, principalmente a través de la mujer, lograra con el tiempo una creciente «autonomía» de esta red de protección social estatal.

El programa funcionaba mediante mecanismos imbricados: 1) un bono de protección inicial, que funcionaba como capital inicial para iniciar una microempresa, y 2) veinticuatro meses de «intervención psicosocial», que implicaba visitas mensuales de un trabajador social municipal que no solo supervisaba el progreso económico del hogar sino que también verificaba que los miembros de la familia cumplieran con una serie de intervenciones sociales, desde cursos de «dinámica familiar» (como el aprendizaje de técnicas de comunicación doméstica y prevención de la violencia) hasta el control de natalidad y exámenes médicos de los niños.

Una serie de subsidios directos eran desembolsados en cantidades decrecientes a las madres solteras, en su calidad de jefas de hogar, a las parejas femeninas de los hombres jefes de hogar o, en ausencia de una pareja femenina, a la hija mayor, incluso por encima del hombre jefe de hogar, durante toda la duración del programa. Estos subsidios

decrecientes a lo largo del tiempo asumieron que, a medida que el programa avanzara, la familia, y en particular la madre, se volvería cada vez más autónoma y «autorresponsable» (MIDEPLAN 2004; Palma y Urzúa 2005). La pobreza fue concebida como un hecho que podía ser resuelto progresivamente, a través de la mujer, más que como contingencias a ser asimiladas. Una política de este tipo, centrada en la familia y particularmente en la madre, tiene una larga genealogía en el Estado liberal chileno. La historiadora María Angélica Illanes ha examinado detenidamente cómo, durante el surgimiento de la «cuestión social» a finales del siglo XIX, la reafirmación de la figura católica de la madre, a través del marianismo, tuvo poderosas consecuencias en la orientación de las políticas estatales hacia los pobres. Simultáneamente, la «mujer-madre» de las clases populares se convirtió en el punto de intervención de un enfoque científico y filantrópico de la pobreza (Illanes 2007).

El Programa Puentes ejemplifica lo que Michel Foucault llamó «gubernamentalidad»: regímenes disciplinarios que enganchan al individuo con la población. La familia aquí se convierte en un instrumento de gobierno de la población, que es inseparable de los campos de conocimiento dedicados a «la mejora de su condición, el incremento de su riqueza, longevidad, salud, etcétera» (Foucault 1991, 102). ¿Cómo se fue configurando en la práctica este «gobierno de los pobres»?

Una trabajadora social, Ximena, me recibió en su pequeña oficina en un edificio deteriorado, aparte de las oficinas del alcalde. Había una larga fila de mujeres de pie frente a su puerta. El conjunto de su pelo corto y gris, con anteojos de marco metálico, se desplegaba dentro de una disposición severa y dominante. Me llevó a la oficina, dejando la puerta abierta al exterior. Mientras las mujeres se apoyaban en el marco de la puerta, empecé con lo básico. «¿Puede describirme un poco los objetivos del programa?», le pregunté.

Para mi incomodidad y sorpresa, describió los objetivos del programa usando a las mujeres como ejemplos. «Este programa es para satisfacer las necesidades básicas. El año pasado dimos cuarenta y cinco mejoras [habitacionales] a la gente de esta población para satisfacer las necesidades mínimas de vivienda. Damos frazadas, a veces ropa. Algunas familias de siete personas tienen solo dos platos para

comer. Los techos de sus casas son de plástico o no están aislados. Así que les damos material para los techos de zinc. Hay un problema de educación aquí. La gente de aquí necesita educación para salir de su pobreza». Apuntando a una madre que estaba de pie en la puerta con su hijo pequeño, dijo: «Algunas madres no entienden que sus hijos de dos años no deben llevar pañales. Ellas [señaló a las mujeres de la fila] son las extremadamente pobres, las personas que caen por debajo de la línea».

Una mujer entró a la oficina. «Disculpe, disculpe. Señora, yo no recibí una frazada el mes pasado. ¿Qué pasó?». Ajustándose las gafas, Ximena le preguntó su nombre y su número de identificación, RUT. Buscando en un archivo sobre su escritorio, dijo: «Mira, lo que pasó es que estás en un programa que tiene metas. Tienes que alcanzar esas metas. Si no las alcanzas, no te damos las cosas, ¿te fijas? Es todo un proceso. No es para todos. Es para la gente que sigue avanzando en el trabajo que estamos haciendo, con el apoyo de todos ustedes». La mujer intervino: «Pero yo tenía el papelito, ese papelito. Es que mi hijo estaba enfermo...». No podría decir si Ximena sabía a qué se refería la mujer. Ximena interrumpió: «Así que ahora, tal vez haya una posibilidad, porque estamos entrando en una nueva fase de reparto de frazadas y si ellos ven que has avanzado, te darán una».

Al irse, la mujer respondió nerviosa y confusa: «Ja, ja». Ximena utilizaba los desembolsos de dinero y materiales del programa dentro de un sistema de castigos y recompensas vinculado a la línea de tiempo del Estado para el «desarrollo» y la «autonomía» de la familia. En esta línea de tiempo se castigaba a las familias por la contingencia y, al mismo tiempo, se generaba un sujeto moral. Sorprendentemente, Ximena nunca le dijo a la mujer en qué había «fallado». Le pregunté a Ximena cuáles eran las «metas» que la mujer no había logrado alcanzar y si sabía cuáles eran esas metas. Ximena respondió que la mujer sabía bien lo que tenía que hacer, que era asegurarse de estar presente cuando la trabajadora social visitara su casa: «Tiene que aprender a ser responsable». La mujer no estaba cumpliendo con su parte en el «contrato familiar» con el Estado.

Reanudando la conversación, cambié el foco hacia la historia personal de Ximena, principalmente para disuadirla de usar a las mujeres como ejemplos. Ximena había comenzado como asistente

social en 1978, trabajando en Macul, luego se mudó a Cerro Navia y, finalmente, a Huechuraba. «¿Ha cambiado la pobreza desde que empezaste?», le pregunté. Ella respondió: «Oh sí, mucho». Antes, más personas se encontraban en una situación de pobreza extrema, observó, pero ahora había más violencia y drogadicción. «La gente está mucho más deteriorada ahora que antes», dijo. «Déjeme explicarle esto bien. Antes había un deterioro económico, un deterioro social. Pero no un deterioro psicológico. Ahora hay menos deterioro en la parte económica, en la parte social, pero hoy hay un deterioro psicológico de aquellos que están por debajo de la línea de pobreza. Es un deterioro en la parte humana». Pregunté: «¿Cómo es eso?» Ella continuó: «Las personas están muy deterioradas. Están deprimidas, angustiadas, desesperadas. Porque la verdad es que cuando estás metido en esta pobreza tan, tan dura, no puedes soñar con nada. Así que es una pobreza más del alma que, en aquellos años, no se veía. Nosotros veíamos antes la escasez material o, mejor aún, la escasez social. Pero no esto, lo que estamos viendo ahora».

Quería saber más acerca de esta visión de los pobres que ella estaba estableciendo. «¿Cuáles fueron las causas de este cambio?» Le pregunté. Ella respondió:

«Personalmente creo que es de los medios de comunicación y lo que viene a través de la televisión. Todo el mundo, todo el mundo, todo el mundo tiene un televisor, y los pobres ven estas cosas maravillosas. Todo tan bonito. Por otro lado, en esta época, estoy hablando de 1978, 1979, no todo el mundo tenía un televisor, no todo el mundo tenía acceso a los medios de comunicación. Así que, entonces, la gente era como más limpia. Por otro lado, ahora la gente tiene acceso a la televisión; y el resentimiento que tienen [surge de] no poder acceder a todo lo que está cambiando [a las últimas comodidades]. [Se basa en] 'lo que otros tienen y lo que yo no tengo'. [Este resentimiento] suma un enorme consumo de drogas, alcohol y violencia, lo cual es tremendo, absolutamente tremendo; en [comparación con] esa época, no se veía esto».

Continuó: «Así que el deterioro del ser humano es muy fuerte, en comparación con hace quince años [notablemente, marcando el fin de la dictadura]. Yo lo atribuiría principalmente a los medios de comunicación y al tema de la drogadicción y el alcoholismo. Es muy fuerte el cambio, se podría decir».

Mi expresión debe haber traicionado mis pensamientos. Ximena comentó: «No me malinterprete, trabajo para que los seres humanos cambien. Ese es el trabajo que yo hago. Si no creyera en el cambio, me iría para la casa y cerraría las ventanas. Sí, es difícil. Hay familias que nunca van a cambiar. Seguirán siendo una carga para el Estado. Porque, primero que todo, son personas que están intelectualmente deterioradas. Más que sus almas», su voz se elevó, «*son estúpidos, están estancados*. Digo que están 'estancados' entre comillas porque nunca saldrán de la pobreza. Seguiremos teniendo que apoyarlos. Y luego hay gente que sí, con nuestra ayuda, avanza». Me encontraba desconcertada y disgustada. ¿Era esta una muestra de poder?

El énfasis en la carga de los pobres sobre el Estado y su obligación de mantener las metas del contrato familiar, cumplir con las visitas mensuales de los trabajadores sociales, el control de la natalidad y los exámenes de los niños, ilustra cómo la deuda social del Estado hacia los pobres se ha transformado. A través de los sistemas de verificación y tecnologías disciplinarias diseñadas para generar el sujeto-ciudadano autorregulado e independiente del Estado, y a través de la postura de esta trabajadora social hacia los pobres que buscaba «ayudar», la deuda social del Estado hacia los pobres se ha transformado en la deuda de los pobres con el Estado. Es decir, al recibir la ayuda, los pobres le deben al Estado convertirse en «autónomos» de cualquier intervención estatal, para asumir y gestionar ellos mismos las difíciles realidades económicas y sociales.

Ximena expuso las conocidas diferencias entre los pobres merecedores y no merecedores; me gustaría destacar la forma en que también esboza una «narrativa moral de la modernidad» (véase Keane 2007), y cómo una idea de los pobres figura en esta narrativa. En su relato, no es que «los pobres» deseen la modernidad sino que no han aprendido el autodomínio para sobrevivir a la modernidad. Incapaces de hacerle frente al atractivo de los objetos materiales, esas cosas maravillosas que vienen con la modernidad, los pobres se ven envueltos en otros objetos materiales (peligrosos) como las drogas y el alcohol, que deforman y empobrecen sus almas, alguna vez puras o «limpias».

A diferencia de la discusión del antropólogo Webb Keane sobre el calvinista, cuyo imperativo moral consiste en desligarse de los

objetos materiales, la preocupación de esta trabajadora social es cómo los sujetos se ven envueltos por las cosas materiales. La disciplina requerida del sujeto moderno, entonces, es modular el deseo engendrado por el atractivo de los objetos. A través de esta modulación, o autorregulación, el sujeto como ciudadano se vuelve autónomo del Estado. Para la trabajadora social, esta disciplina es la que los pobres deben aprender, pero casi siempre fracasan. Con una «pobreza del alma» que ya los ha deformado, los pobres, como seres humanos deteriorados, no tienen esta capacidad de vivir bien con las cosas materiales y, por lo tanto, no tienen la voluntad reguladora que se requiere de un ciudadano.

Esta conversación puede situarse en contraposición con la manera en que las mujeres hablan acerca de tener que cumplir con una imagen de la pobreza para la visita del asistente social a través de la disimulación. Como las mujeres comentaron: «Hay que estar animalizado para obtener subsidios». «Solo se preocupan por la imagen». «Deshumanizante». Sus observaciones acerca de que uno debe ser «animalizado» llaman la atención sobre el escándalo real de tales programas. El trato cotidiano con esos programas de pobreza no marcan un límite entre lo humano y lo animal; más bien, los puntos animalizados señalan cómo ese trato, en el que las mujeres pobres son consideradas «estancadas», establecen una diferencia constante entre los humanos (véase Cavell 1979, 372-378).

Dicha diferencia se expresa en tonos de rabia, resentimiento y frustración cuando las mujeres hablan de las visitas de los trabajadores sociales o de los trámites en las oficinas municipales, que soportan con la esperanza de conseguir los subsidios que se han hecho necesarios para las familias que se enfrentan a una precariedad económica generalizada. En estos encuentros concretos, estos programas afirman que los pobres pagan su deuda con el Estado alcanzando la dignidad, pero esta dignidad se opone y solo es posible a través de una salida progresiva de la pobreza.

Sin embargo, dentro de la vida del barrio, un conjunto diferente de ideas y prácticas fundamenta una vida con dignidad. Este «vivir con dignidad» no es algo que se formalice y se diga públicamente; no es aislable ni está fijado como un código moral. Más bien, sus líneas generales surgen a través de un compromiso sostenido con la vida

cotidiana de la población. Al prestar atención a la forma en que se reconocen los momentos críticos en la vida cotidiana, apreciamos tanto las formas silenciosas de solidaridad como los límites que dan a la dignidad su inteligibilidad local. Es decir, una dignidad vivida se puede apreciar a través de una atención especial a *quién* responde a los momentos críticos y *cómo* responden a los límites entre los diferentes tipos de relaciones sociales.

Solidaridades activas

Observemos *la polla*. Es como una gallina cuidando a sus pollos, me explicó Susana. Susana dirigía dos pollas, asociaciones de crédito vecinales rotativas, organizadas y empleadas principalmente por mujeres. Con unas sandalias rosadas, pantalones de buzo cortados y una camiseta sin mangas, Susana se sentó en la escalera de su patio bajo la sombra. Era diciembre del 2004. La acompañé mientras las mujeres dejaron sus pagos y se detenían unos minutos para conversar, mientras Susana marcaba sus nombres en una gran hoja de papel cuadriculada. Susana dirigía dos pollas, una semanal y otra mensual. Para la polla semanal, los miembros pagaban dos mil pesos semanales durante diez semanas en una cuenta colectiva a nombre de la jefa de la polla. Las mujeres sacaban números, y la mujer con el primer número en orden de rango podía elegir en qué semana de las diez semanas totales utilizaría los fondos. Para la polla mensual, la lógica era la misma. Las mujeres pagaban cinco mil pesos al mes durante diez meses. Este crédito rotativo permitía a las integrantes comprar productos que normalmente están fuera del rango del presupuesto mensual del hogar, pagar una parte de la deuda de su tarjeta de crédito, pagar los servicios públicos atrasados o saldar deudas con miembros de la familia y vecinos.

Susana y Antonio, su marido, tenían unos treinta años. Ellos y sus dos hijos, de cinco y ocho años, vivían en una casa heredada de la madre de Antonio, que había fallecido varios años antes. Susana se había hecho cargo de la polla hacía cinco años, cuando la anterior líder la había dejado en lo que Susana llamó «un desorden». Durante ese año, dos mujeres dejaron de hacer sus pagos mensuales después de recibir los fondos colectivos. Sin embargo, desde que Susana se convirtió en

la líder, ninguna mujer había dejado de pagar. Si el pago se retrasaba, Susana iba a la casa de la mujer, preguntando por el pago y «cachando la onda» de la situación. Si la mujer realmente no podía pagar, según me contaba, ella ponía su propio dinero o se movilizaba a través de sus hermanas, madre y tías para hacer la contribución de esa mujer. La mujer tendría entonces que pagarle a Susana a fin de mes.

A través de su liderazgo en la polla, Susana estaba al tanto de todo tipo de indicios y rumores sobre problemas domésticos. Algunas vecinas le preguntaban por otras vecinas, pero Susana tenía un gran cuidado al hablar de los demás y sabía cuándo callar. Susana evidenció esta disposición hacia los demás cuando le pregunté cómo la polla había llegado a recibir este nombre. Susana respondió con una risa: «Sabes, no sé; ¿tal vez por La Polla [la lotería nacional]? Para mí, lo que pienso es en una gallina que reúne a sus pollitos bajo sus plumas y los cuida».

En su patio, Susana me presentó a las diez mujeres de la polla mensual. Aún con curiosidad por saber por qué la polla llevaba este nombre, les hice la misma pregunta: «¿Por qué se llama la polla?». La señora Ana C. y su hija Joanna sugirieron: «Es como La Polla en la tele, porque, de repente, recibes mucho dinero de una sola vez». Esta asociación con la Polla Chilena de Beneficencia, la lotería nacional, me fue reiterada por las otras mujeres también. Formalizada legalmente en 1934 por el presidente Arturo Alessandri, la Polla —en su origen, una apuesta en una carrera de caballos o, específicamente, en la carrera de 1.600 metros planos para potros de tres años— fue establecida por el Comité Central de Beneficencia y Salud Pública de la Escuela de Medicina de la Universidad de Chile. Destinaba los fondos derivados de las apuestas de las carreras de caballos a servicios hospitalarios y programas sociales para los pobres.²² Hoy en día, la Polla es una empresa de juegos de azar público-privada que, por ley, debe donar el 5 por ciento de sus ingresos de cada lotería a los servicios gubernamentales orientados a los pobres.²³

22 Ver Polla Chilena <www.pollachilena.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=40&Itemid=53>.

23 Los juegos relacionados con el deporte, como Polla Gol, Loto, Toto3, destinan el 15 por ciento de sus ganancias al Instituto Nacional de Deportes. Polla Chilena, <www.polla.chilena.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=33&Itemid=46>.

Jugar a la Polla era algo extendido en La Pincoya. Tanto adultos como jóvenes, hombres y mujeres, compraban números en los almacenes del barrio. La Polla generó historias legendarias sobre las fortunas y desgracias de los vecinos. Don Gabriel, el hermano de la señora Flora, había ganado «millones y millones de pesos» en la Polla varios años atrás. Con el dinero compró un autobús Metalpar amarillo y blanco, el autobús urbano común de Santiago, y una casa para él y su esposa. Pero, se decía, no había nada que a don Gabriel le gustara más que un buen asado. Cada fin de semana, compartía su fortuna con el barrio. Los vecinos recordaban con agrado el olor de la carne asada en la calle. La puerta del patio estaba abierta y todos eran bienvenidos. «Era como las Fiestas Patrias, pero todos los fines de semana para don Gabriel», me comentó un vecino. En el transcurso de un año, se gastó la mayor parte del dinero y su esposa, según se rumoreaba, lo estafó para que se fuera de la casa. Terminó teniendo que vender su bus Metalpar para saldar otras deudas y se mudó con su hermano Diego.

La Polla, como el juego de azar por excelencia, era un elemento potente en un imaginario social orientado al juego de la fortuna. Como me dijo Jorge, un carpintero desempleado, «encontrar un trabajo es como jugar al Loto: todo es por suerte». Sin embargo, la Polla no solo condensó un sentido generalizado de que la vida dependía de los accidentes y las apuestas, sino que también que los vecinos y las relaciones familiares podían transformar la aventura de la suerte y darle un curso diferente. A medida que las mujeres enhebraban la polla en la Polla, diferenciaban a las dos a través de su relación con «el sistema» (el sistema neoliberal) y con la vida del barrio. «Es ilegal», me recalcó la señora Elva, integrante de la polla. Sorprendida, le pregunté: «¿Cómo es eso?». Ella respondió: «Porque está fuera del sistema». Le pedí una aclaración a través de ejemplos: «Entonces, ¿la policía podría detenerla y pasarle una multa?». Sentada a su lado, la señora Gabriela me respondió: «No, no. Entiéndelo. No es así. Está fuera del sistema, es ilegal».

La señora Ana me lo explicó con más detalle. «Mira, la polla es ilegal, no como la Polla que sale en la tele, que es legal. Es ilegal. Aquí, si una mujer, una pollera, quiere tomar todo el dinero y salir corriendo, entonces no puedes ir a la policía y decir 'mira, esta mujer me

robó', porque no hay documentación. No hay papel, solo la palabra. Entonces, tienes que confiar mucho en la mujer que dirige la polla, porque tiene que ser realmente responsable; tiene que ir a la casa de la persona que no pagó y exigirle que pague como corresponde, porque todas nosotras dependemos de la polla». El énfasis en el documento mostraba la medida a través de la cual los tratos con el Estado se actualizaban e imaginaban a través de los papeles (véase Poole 2004). Pero hablar de lo «ilegal» en relación con esta forma económica también transmitía la medida en la cual el Estado y el mercado se han fusionado experimentalmente desde el régimen de Pinochet.²⁴ Aquí, «ilegal» marcaba el exterior del «sistema», el sistema neoliberal, así como las garantías contractuales y la arbitrariedad que este sistema presupone.

Por otra parte, «fuera del sistema», la obligación de hacer los pagos de la polla, de mantener la palabra, se planteaba en relación oblicua con los vocabularios religiosos cotidianos.²⁵ El dinero que las mujeres reservan para la polla, dicen, es «*plata sagrada*».²⁶ El «dinero sagrado» es, por lo tanto, «una parte material y participante

24 Me baso en el esclarecedor estudio de Deborah Poole sobre la reforma jurídica y la naturaleza oscura de los documentos legales en Ayacucho, Perú. Los documentos a la vez materializan «la ley» y hacen ilegible «la ley». El Estado aquí es, por lo tanto, experimentado como «justo y coercitivo, [y como] participativo y remoto». En este contexto, Poole observa que mientras las organizaciones no gubernamentales y el Estado promueven «la ley» como universal e imparcial, los campesinos «negocian su vida cotidiana en una serie de cálculos que involucran a individuos y espacios que todos sabe que existen 'fuera de la ley'» (Poole 2004, 61).

25 El trabajo de Stefania Pandolfo sobre la subjetividad y la imaginación político-teológica proporciona aquí un contrapunto útil. En su artículo, analiza cómo los jóvenes marroquíes, que experimentan desesperación y una «vida en retroceso», elaboran una obra de imaginación creativa, entre la violación de la ley y lo escatológico en otra parte. Al trazar las narraciones, observa que las conversaciones de los jóvenes se basan en un «referente teológico» y en vocabularios islámicos (Pandolfo 2007). Sin embargo, en mi trabajo etnográfico, el «referente teológico» y el vocabulario religioso se han utilizado de manera tan oblicua que me resulta difícil interpretar «lo sagrado» aquí como la generación de un «escatológico en otra parte» o imaginario teológico. De hecho, la cuestión del significado —o el «referente»— puede no definir los parámetros de esta investigación. Más bien, podríamos explorar cómo se usan las palabras, en lugar de confiar en un significado a priori. Este enfoque abre una investigación en el contexto que está surgiendo etnográficamente (Das 1998; Wittgenstein 1953). Aquí no se trata de recurrir a un vocabulario alternativo para elaborar el significado y la esperanza contra los límites del propio universo cultural, sino de cómo se utiliza la palabra que transfigura formas familiares.

26 Nótese que el término ordinario usado es «plata» y no «dinero».

en un mundo moral de agentes sociales» (Keane 2008, 30). En el contexto de la polla, este dinero es un índice de interdependencia. Esta interdependencia significaba que las mujeres podían contar con el dinero de la polla en un contexto en el que poco, contractualmente hablando, se mantenía constante. Como me explicó Paloma, «puedes dejar de pagar las letras [los pagos mensuales de la deuda] un mes, pero la polla nunca se pierde. Es porque los demás dependen de ti y tú de ellos». Ella concluyó: «Es como el dicho, Dios te aprieta, pero no te ahorca».

Mientras continuaba estas entrevistas, sentía curiosidad por saber cómo se relacionaba la polla con las formas históricas de la economía popular. Durante la dictadura, surgieron «organizaciones económicas espontáneas» en las poblaciones de Santiago. De manera similar al «caleidoscopio» de formas económicas populares en la África Atlántica, que Jane Guyer explora en relación con un contexto de ajuste estructural y fluctuaciones monetarias (Guyer 2004), estas organizaciones encarnaron los esfuerzos colectivos para sobrevivir a las consecuencias de las reformas de mercado del régimen militar (Hardy 1987; Razeto M. 1990). Organizadas principalmente por mujeres, y a menudo con el apoyo de instituciones eclesiásticas, sostuvieron una gama de necesidades y posibilidades de vida, desde superar el hambre hasta organizar el crédito rotativo. Por ejemplo, en las *ollas comunes*, las mujeres aportaban los ingredientes domésticos disponibles en una olla del vecindario que luego proporcionaba comidas a sus familias. En *comprando juntos*, las mujeres contribuían con una cantidad determinada de dinero a un fondo que se utilizaba para comprar productos alimenticios a precio mayorista. Estos productos alimenticios se dividían por igual entre los hogares de las mujeres. Los *grupos de ahorro* eran organizaciones de crédito rotativos con la misma estructura de la polla.

Estas organizaciones fueron tan extensas durante la dictadura, que el sociólogo Cristián Parker señala que en su momento crearon una «red de seguridad social informal» para los pobres. Esta red estaba estrechamente articulada con organizaciones eclesiásticas de base, que promovían un cristianismo popular liberador, y trabajaba contra el régimen autoritario (Parker Gumucio 1991, 56). Al documentar el surgimiento de estas «nuevas redes» en el transcurso de la dictadura,

el sociólogo Luis Razeto ha sugerido que constituyeron una «economía de solidaridad», alternativa a «los modelos de economía capitalista y estatista predominantes» (Razeto M. 1986, 86). Esta *economía de solidaridad* se basaba en un sistema de valores alternativo, en el que «la ayuda mutua, la cooperación y la comunidad o la solidaridad» no se consideraban «algo accesorio o secundario, sino inherente a la forma en que [los pobres] tratan de hacer frente a sus problemas» (p. 90).

La *solidaridad*, en la visión de Razeto, era un discurso ético basado en los valores religiosos cotidianos que daban prioridad al bien colectivo por sobre el beneficio individual, valores que él considera promovidos por la Iglesia Católica, pese a la condena del papa Juan Pablo II a la teología de la liberación y a las comunidades cristianas de base en América Latina. De hecho, en escritos posteriores a la transición de 1990, Razeto cita el discurso del papa en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, durante su visita a Chile en 1987, como prueba del apoyo a una «economía solidaria». En este discurso, el papa propone una «economía solidaria» que divide a la materialidad de los mecanismos económicos del espíritu de solidaridad: «Los mecanismos económicos más adecuados son algo así como el cuerpo de la economía; el dinamismo que le da vida y los torna eficaces —su mística interna— debe ser la solidaridad. No otra cosa significan, por lo demás, las reiteradas enseñanzas de la Iglesia sobre la prioridad de la persona sobre las estructuras, de la conciencia moral sobre las instituciones sociales que la expresan» (Juan Pablo II 1987, 249).

¿Podría practicarse un discurso ético de solidaridad de este tipo en la *polla*, que supone la división de la materia (mecanismo económico) y el espíritu (valores trascendentales)? Le pregunté a la señora Ana si la *polla*, o algo parecido, había existido hace décadas, antes o durante la dictadura. «No lo creo», dijo. «Bueno, durante ese tiempo teníamos plata, pero nada que comprar; es decir, la plata era visible. Pero ahora, hay cosas y no hay plata. Es invisible. Ves las cosas que puedes comprar, pero la plata no es suficiente para comprarlas. Así que la *polla* te ayuda a comprar las cosas que necesitas». Le pregunté: «¿Entonces no está relacionado con las ollas comunes, comprando juntos y los grupos de ahorro?» Ella respondió enfáticamente, como otros me respondieron después, refiriéndose al momento histórico, y

no a la forma en sí misma: «No, no. La *polla* no tiene nada que ver con ese momento [durante la dictadura]. Fue una época de solidaridad. Hoy en día la solidaridad no existe».

Traté de aclarar mi pregunta: «Pero, la forma de la *polla*, en la que las mujeres ponen dinero cada mes, ¿es la misma que la de los grupos de ahorro?» Ella respondió: «Sí, pero no, no, no. Es otra cosa. Las ondas son diferentes». El dinero invisible, el crédito y sus consecuencias de endeudamiento generalizado eran ahora las condiciones a través de las cuales las formas históricas de solidaridad cobraban vida, en contraste con las condiciones políticas de escasez económica bajo el ajuste estructural. En la *polla*, el dinero era visible o tangible como efectivo. Este efectivo rotativo ayudaba a las mujeres a mitigar el endeudamiento «en el sistema»; conservaba «vínculos indexados con sus fuentes y propietarios» (Keane 2007, 242). Por otra parte, el dinero invisible, o los mecanismos de crédito, se desmaterializaron; sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, esta forma de dinero también invitaba a las posibilidades, generando al mismo tiempo una disciplina de pago de la deuda.

La «onda diferente» de la *polla* sugiere la potencialidad de esta forma dentro de las circunstancias concretas reales. Hoy se hacen posibles interdependencias innumerables que luchan con las actuales condiciones de endeudamiento institucional generalizado. Experimentalmente distante de las formas históricas de la economía popular bajo el régimen de Pinochet, la *polla* no habitó fácilmente un discurso ético de solidaridad. Podríamos pensar en la *polla* como el «devenir menor» de la *Polla*, similar a la escritura social de Deleuze y Guattari de una «literatura menor» que surge de una literatura mayor (Deleuze y Guattari 1986, 17). A diferencia de una literatura mayor, que se mantendría dentro de un régimen de preocupaciones individuales, en una literatura menor la preocupación individual «se hace así más necesaria, indispensable, magnificada, porque en ella vibra una historia completamente diferente» (p.17). Mientras que la *Polla* promete fortunas individuales, la *polla* promueve una «solidaridad activa a pesar del escepticismo» (p. 17). La *polla* tomó lo que ahora era un emblema por excelencia del mercado —la lotería de la suerte y la fortuna individual— y magnificó la preocupación individual en la interdependencia.

Estas «solidaridades activas» también se observan en los bingos organizados por los miembros de la familia extendida y los vecinos, cuando se diagnostican enfermedades catastróficas a los seres queridos. Tal fue el caso de la señora Mariela, quien después de seis meses de espera para ser derivada a una institución de atención terciaria, había sido diagnosticada con cáncer uterino metastásico en agosto de 2008. Incapaz de pagar la morfina para los cuidados paliativos, su familia extendida y los vecinos organizaron un bingo para recaudar fondos. Un vecino de al lado se ofreció a imprimir volantes y ponerlos en los postes de luz. La vecina de dos calles más abajo ofreció que se jugara el bingo en su casa. Las hermanas, primas, hijas y sobrinas de la señora Mariela compraron salchichas y pan para hacer *completos*. Otros vecinos vinieron con cajas de vino.

Llegaron alrededor de cuarenta personas, entre integrantes de la familia extendida y amigos. De fondo se escuchaban los CDs de cumbia, reggaetón, hip-hop y folclore que los adolescentes se turnaban para poner. La hija de la señora Mariela dirigió el bingo. La gente jugó durante horas, cada vez ponían 600 pesos para jugar otra ronda, compraban completos por 500 pesos y vasos de vino por 200. Los paquetes de cigarrillos se abrieron y pasaron por las mesas. Jugamos toda la noche, hasta altas horas de la madrugada, con el zumbido de los cuentos y los chistes interrumpidos por ocasionales gritos de ¡Bingo! El ganador recibía los aplausos y una copa de vino. «No te preocupes, no es como el bingo de las películas», me comentó una mujer mientras bromeábamos con que yo no había ganado ni una sola ronda. «Aquí no jugamos para ganar».

Vergüenza, reciprocidad, límites

Las mujeres también recurren a sus relaciones domésticas para mitigar los momentos críticos. Como hemos explorado, las relaciones domésticas son aquellas relaciones con parientes y amigos que se hacen íntimas a través del tiempo en las actividades cotidianas de la vida: cuidar de los niños, cocinar y visitar. Sin embargo, pedir pequeños préstamos o comida, o pedir prestada una tarjeta de crédito, no es un acto fácil y exento de problemas. Más bien, existe una profunda sensación de que las mujeres deben aguantar, o soportar,

las dificultades, contenerse silenciosa y persistentemente: «Lo arreglo *piola*». «Me las rebusco por una *luca*». La *vergüenza* a menudo ensombrecía los actos de pedir.

Este sentimiento de vergüenza fue evocado por Susana cuando se enfrentó a un momento de escasez económica. Era un día caluroso a fines de enero de 2005. Susana estaba hojeando tranquilamente un periódico cuando pasé por su patio. Antonio, su marido, se apoyó en un taxi a medio pintar, cubierto con hojas de diario y estacionado en el patio techado. «¡Hola, Clarita!», me llamó. Antonio apagó el ruidoso soplador de pintura industrial. Los había conocido en junio de 2001, cuando estaban «ascendiendo». En ese entonces, Antonio tenía un trabajo estable pintando coches en la fábrica de Jaguar y acababa de ser promovido. Susana se quedó en casa, pues un año antes había dado a luz a su segundo hijo, Ian. Sin embargo, en 2003 la fábrica de Jaguar cerró. Con sus habilidades, Antonio encontró rápidamente otro trabajo en un pequeño taller de autos en la comuna vecina de Quilicura, pero lo dejó después de seis meses. Como me explicó Susana, «Antonio se levantaba a las seis de la mañana para ir a trabajar y no volvía a casa hasta las diez de la noche. Gastaba más en transporte de lo que ganaba». Susana comenzó a buscar trabajo, aunque quería quedarse en casa con los niños. Cuando la visité en junio de 2003, había sido contratada recientemente por un subcontratista para trabajar en la preparación de alimentos en una escuela católica privada del barrio alto (sectores ricos). «El día en que entré a trabajar», me contó, «tomé el desayuno con las otras mujeres que trabajaban en la escuela. Y lloré, y no sé por qué, pero estaba llorando mientras tomaba mi café».

Susana subía en bicicleta todos los días al trabajo y volvía bajando por La Pirámide, la sinuosa carretera sobre los cerros que conectaba La Pincoya con La Dehesa, uno de los sectores más ricos de Santiago. Ganaba un salario mínimo de 120 mil pesos (200 dólares) al mes. Antonio comenzó a trabajar pintando autos en el patio de su casa. Pidió un préstamo bancario para comprar su propio equipo y llamó a sus antiguos jefes, de la ahora cerrada fábrica Jaguar, para difundir su información de contacto. Pronto estaba recibiendo comisiones. Pero el trabajo era inestable. Algunos meses podía tener dos o tres trabajos, que generarían de 200 mil a 300 mil pesos (300 a 500 dólares). Otros meses apenas ganaba 50 mil pesos (80 dólares).

Mientras que los ingresos de Susana eran estables pero mínimos, los ingresos fluctuantes de Antonio significaban la oscilación entre meses de relativa riqueza y escasez. Cuando se cerraba la escuela durante las vacaciones de verano, Susana también se quedaba sin ingresos. Como ella me explicó, fue «despedida» de su trabajo en diciembre y recibiría un cheque de desempleo de aproximadamente 90 mil pesos a través de la Administradora de Fondo de Cesantía, seguro de desempleo público-privado del Estado que se estableció en el año 2002. Luego sería «recontratada» por la empresa subcontratista en marzo. De esta manera, la empresa no tendría que pagar prestaciones de salud o de jubilación a sus empleados, ya que ninguno de ellos tenía contratos indefinidos. Por lo tanto, cada año Susana tenía que pasar por la misma capacitación laboral que había realizado en años anteriores, como si fuera la nueva empleada que técnicamente era. Como Susana comentó: «Cada año es un nuevo año».

Enero del 2005 estaba resultando ser un mes de escasez para Susana y Antonio. Con Susana sin trabajo, Antonio trató de conseguir más encargos de pintura. Las posibilidades eran sombrías. El taxi a medio pintar del vecino traería 30 mil pesos. El teléfono celular silencioso de Antonio significaba que no se programaban nuevos trabajos. Cuando me acerqué a la casa, Antonio, que había entrado, salió al patio con tres paletas de helado caseras. Mientras me entregaba una, le pregunté a Susana cómo estaba. «Sobreviviendo», respondió ella. Era jueves y solo tenían mil pesos para durar hasta el jueves siguiente, cuando esperaba cobrar su cheque de la Administradora de Fondos de Cesantía, que no alcanzaba para comprar alimentos en la feria libre del viernes ni para cubrir el pan de una semana. El miércoles llegaron las cuentas de la electricidad y el agua, que debían pagarse en cinco días o se cortarían ambos suministros.

Le pregunté qué haría. Reflexionó sobre cómo recurrió a su amiga, la señora Ana, en tiempos de crisis. «No soy como los demás», dijo. «No tengo vergüenza de pedir ayuda. Puedo ir a donde la señora Ana y pedirle un poco de azúcar o tallarines. Pero siempre le devuelvo. Esa es la idea. Siempre tienes que devolver lo que pides. Así no pasaremos hambre». Susana esbozó la vulnerabilidad del límite moral entre los dos sentidos de *pedir*: pedir y mendigar. Para evitar un desliz de pedir

a mendigar, «pedir» se entiende dentro de la reciprocidad, atado temporalmente a las relaciones domésticas de amistad y parentesco.

Las mujeres a menudo comentaban la vulnerabilidad de este límite cuando las escenas de «pedir» ocurrían en la vida cotidiana del barrio. Por ejemplo, mientras estaba con unas cuantas mujeres en el almacén de un vecino, chismearon sobre una mujer, Rosita, de la que se rumoreaba que había pedido dinero a varios vecinos. Una mujer dijo: «Qué vergüenza, andar llorando, dando la lástima». La conversación se extendió a otras mujeres que lloran y «dan lástima». Otra mujer comentó: «Es que... ayyy, que ellas necesitan entender, somos seres humanos. No caminamos mendigando en la calle, como perritos. Tenemos dignidad. Una se devalúa a sí misma». La exclamación de «vergüenza» aquí es un comentario en la voz de la mujer, una mujer cuyo «llanto» no se oye como un grito humano de ayuda sino que raya peligrosamente en un gemido. Es una exclamación de la vergüenza generada por las condiciones que producen esa voz, un fracaso de las relaciones domésticas, unido a dónde se oye esa voz y quién la escucha, en la vida en el barrio y por los vecinos. El sentido de amenaza que acompaña a la mendicidad hace un poderoso eco en la descripción que realiza Illanes sobre la repugnancia hacia el tipo de dependencia que el sujeto de la caridad encarnaba al recibir limosnas, una repugnancia que creció a finales del siglo XIX en medio de las tensiones de un socialismo en ciernes y una Iglesia Católica que promovió la caridad como el pegamento entre los pobres y los ricos en relación con lo divino (Illanes 2007, 78-109).

Sin embargo, en lugar de confirmar la imagen de un sujeto liberal autónomo, esta repugnancia revela cómo las mujeres se ven envueltas en *diferentes* tipos de relaciones. Revela la diferencia entre las relaciones domésticas y con vecinos, de esas relaciones con amigos y familiares. Un pedido que cruza el límite entre vecino y amigo/pariente, hace más vulnerable el límite entre pedir y mendigar. Podríamos pensar en la vergüenza como un efecto que ensombrece los límites morales. Los límites, en este ámbito, no son líneas trazadas alrededor de conjuntos sociológicamente definidos de personas reales. Más bien, como discute Marilyn Strathern, están en relación con las *ideas*. Así, las ideas específicas de vecino y amigo en La Pincoya tienen «efectos de límite» (Strathern 1981, 82; véase también Addo y

Besnier 2008). Por lo tanto, podemos pensar en el vecino y el amigo como diferentes modos de relación. Las mujeres habitan estos modos de relación todos los días. A través de actos de reciprocidad que estabilizan constantemente la capacidad de una mujer para soportar, los momentos críticos son tranquilamente contados y contenidos entre familiares y amigos, «reforzando» los límites morales cuando se enfrentan al potencial corrosivo de las dificultades.²⁷

Entre amigos y parientes cercanos, un tiempo de *intimidades compartidas* hace posible un reconocimiento explícito de los momentos críticos mediante actos de reciprocidad que sostienen la obligación mutua. Es decir, a diferencia de los vecinos, los amigos y parientes tienen un conocimiento evolutivo de las dificultades personales íntimas del otro y desarrollan el sentido de una historia de vida a través de ese conocimiento. Fue a través de ese «compartir intimidades» que Susana habló de su amistad con Paloma, su «captura» o comprensión de los momentos en que Paloma estaba pasando por dificultades y la forma en que ella las reconocía:

La Paloma nunca va a decir que le va mal. Nunca va a llegar y decir: «Pucha, Susana, estoy en mal estado, ¿me prestas dos *lucas*?». No, yo la *cacho* [la comprendo/ la capto] que está mal cuando no puede pagar la polla. Y le digo: «No tengo dinero, pero puedo pasarte una *luca* [mil pesos] mientras tanto». O escucho a la niña [la hija de Paloma] llorando porque no tiene leche y *cacho* que está en mal estado. Le ofrezco una taza de arroz, ella lo toma y se lo come. O, si le presto dinero para la polla, ella siempre está agradecida y siempre me devuelve el dinero. Ella se las rebusca y se las rebusca por una *luca*. Nunca anda por ahí llorando. Hace la limpieza para la señora Ana [una vecina], y la señora Ana le paga (...). Con ella veo que, realmente, hay casos peores que el mío. Su marido es un vagabundo. Trabaja durante dos meses y vagabundea el resto del año. Y realmente, me da pena conversar con Paloma. Me caga la onda. Antonio me dice a veces: «Tienes que dejar de escuchar a la Paloma, porque te hace mal, te enferma». Pero siento que ella necesita hablar conmigo. Escucho sus intimidades.

Más tarde, cuando le pregunté a Paloma quiénes eran sus amigas en la población, me dijo: «¿Amigas? No tengo muchas amigas. Susana es mi amiga. Compartimos nuestras intimidades. Las amigas son pocas, las vecinas son muchas». De hecho, tal sentimiento me fue

repetido por muchas mujeres en La Pincoya. Solo al meditar sobre el límite entre vecinos y amigos empecé a darme cuenta de que la diferencia crucial entre habitar la amistad y la vecindad no estaba en la actividad perceptiva de captar esos signos de momentos críticos, como el llanto por hambre de la hija de Paloma, sino en cómo esa percepción sería o podría ser abordada.

En la amistad, los regalos se dan en la modalidad de lo recíproco, de obligaciones mutuas que llevan una relación en el tiempo y en la que se comparten intimidades personales. Los vecinos son aquellos que pueden escuchar rumores de los demás, pero saben poco de las intimidades personales a medida que se desarrollan en el tiempo. ¿Cómo reconocerían los vecinos estos momentos críticos si se supone que no deben saber expresamente de esos momentos críticos, y si al reconocerlos explícitamente podrían poner en peligro la delicada labor de las relaciones domésticas al soportar y contener esos momentos críticos? Como un modo relacional que funciona a través de rumorear, disimular y pretender, «el vecino» nos ayuda a considerar una bondad silenciosa que ocurre en la vida cotidiana. Esta bondad silenciosa existe a pesar del rencor en la vida del barrio.

Rumores de vecinos, ilusión, mala paga

Mientras que los actos de reciprocidad entre amigas y parientes intentan reforzar y contener las dificultades dentro de límites específicos, los rumores sobre las vecinas abundaban. Consideremos los rumores sobre ser una «mala paga», una persona que se aprovechaba de otros retrasando o evitando pagar un préstamo a una amiga o a una tienda local. Para describirme los efectos de esos rumores, Paloma contó la historia de la señora Isabel. La señora Isabel había tomado dinero de varias pollas (asociaciones locales de crédito rotativo), pero cuando llegaba su turno no pagaba su parte. Se difundieron rumores (*pelambres*) de que ella era una mala paga. «Las vecinas decían: se aprovecha de los demás; no se da cuenta de que todos tenemos las mismas necesidades; es egoísta, una estafadora». Paloma describió cómo las vecinas dejaron de ayudarla, diciendo: «No fue solidaria con nosotras». Los dueños del almacén inventaron excusas para que ella no pudiera hacer compras *al fiado* («en confianza»: pago

27 Agradezco a mi colega Aaron Goodfellow por esta maravillosa frase.

a fin de mes). Incapaz de depender de otros, la señora Isabel y su familia tuvieron que abandonar La Pincoya. «¿Adónde se fue?», le pregunté. «No me malinterprete», me respondió. «Nunca la conocí, solo escuché la historia».

Los rumores sobre una mala paga generan una atmósfera que corroe las relaciones de una mujer con sus vecinas y tienen el potencial de amenazar el tejido de las relaciones domésticas entre los acusados y los que hacen circular el rumor. Susana subrayó la fuerza de este rumor al explicar cómo eligió a los miembros de la polla. «Pido recomendaciones si otra persona quiere pertenecer a la polla. Le pregunto a las mujeres de la polla si la conocen. Y si una mujer dice: 'No, no, es una mala paga, y no es digna de confianza', entonces le digo que no tenemos suficientes números». Le pregunté a Susana si alguna vez se había negado directamente con una mujer por este rumor. Negar la entrada a la polla, respondió, era una tarea delicada, trabajada a través de excusas. «Mira, no puedes decir 'eres una mala paga' a la cara de alguien. Ellas son tus vecinas, o tu prima o tía, cuñada... Vives con ellas, las saludas en la calle, a veces tienes que depender de ellas. Es como el dicho, pueblo chico, infierno grande. Dices, 'mira, lo siento, ya tenemos mucha gente en la polla esta vez'. ¿Te imaginas decir 'mira, huevona, eres una mala paga'? ¿Caradura? Nada que ver» (el sentido aquí es que uno no haría ninguna cosa; literalmente, «nada que ver»).

Los comentarios de Susana no solo muestran el delicado trabajo que implica evitar reconocer el rencor, las decepciones, los celos y los sentimientos de odio hacia los vecinos y los parientes, sino que también la omnipresencia de estos sentimientos en la vida cotidiana. Los efectos de los rumores (*pelar*) penetran la incertidumbre sobre los sentimientos de las vecinas entre sí, coloreando esas relaciones con una profunda ambivalencia. Las evasivas y evasiones resultantes, combinadas con las cortesías cara a cara, se expresan en lo que muchos llamaron el *doble sentido* de la vida cotidiana. «Todo tiene un doble sentido»: la ilusión necesaria que sostiene una vida sujeta a la precariedad.²⁸

28 Arjun Appadurai habla de la «ilusión de permanencia» de la localidad y la reproducción de la vida social (Appadurai 1996); de manera similar, podemos pensar en lo cotidiano en sí como una escena de ilusión, como sugiere Veena Das, lograda una y otra vez (Das 2007).

Contemporaneidad del dar

Los antropólogos han explorado los celos y el rencor que se manifiestan en este «doble sentido» de la vida cotidiana (Ashforth 2005; véase Das 1998, Evans-Pritchard 1976). Es decir, los celos y el rencor se manifiestan de manera más aguda con quienes se depende más, precisamente porque no se puede simplemente tener acceso transparente a la mente del otro. Tal vez lo menos explorado es cómo la amabilidad podría ser posible junto, y de hecho íntimamente, con tales sentimientos agitados de celos, odio y rencor. La amabilidad que exploro a continuación es distinta de aquellas cortesías y excusas cara a cara que logran ese «doble sentido». Trabajar a través de las formas sutiles e indirectas en las cuales las mujeres perciben y reconocen los momentos críticos de sus vecinas proporciona una forma de considerar la bondad que, junto con el rencor, se oculta a través de esta ilusión de la vida cotidiana.

Recordemos el comentario de Susana acerca de «cachar» los momentos de dificultad cuando ocurren. Según la Real Academia Española (RAE), el verbo cachar, derivado del verbo inglés *to catch*, se define como «comprender» o «sospechar». *Cachar* se usa coloquialmente y puede expresar «¿lo entiendes?» o «¿comprendes?». Pero en relación con el momento crítico, los rastros de la etimología parecen significativos: las mujeres están captando pequeños pero significativos detalles de una vecina íntima, amiga o pariente a medida que van ocurriendo en el tiempo. «Cachar» perceptivamente un momento crítico por parte de amigas y vecinas sugiere que los signos de dificultad aún se filtran más allá de los límites, pese al deseo de uno mismo de *aguantar*. El llanto por hambre de una niña, la visita de un cobrador de deudas, el corte de electricidad, una pelea doméstica por las cuentas, se esparce por la calle, indica a los demás, a pesar de uno mismo, que se está necesitado y se necesita la ayuda de otro. Para las vecinas, cómo responder a esta filtración o a los chismes sobre el momento crítico de otro implica actuaciones sutiles que ocultan tanto el momento crítico como el acto de dar. Un contacto de trabajo temporal se pasa a otra vecina, a la que se le ha cortado la electricidad, con el pretexto de «por si acaso»; los hijos con hambre de alguna vecina son invitados a almorzar con la excusa de que se preparó demasiada comida; se invita a los niños a jugar a la casa de

una vecina y se extiende una oferta para recogerlos de la escuela junto con sus propios hijos.

Estas actuaciones se realizan de una manera que apenas se nota. Aquí hay algunas escenas. Una tarde, Ruby me preguntó si yo podía recoger a los hijos de su vecina, Maca, de la escuela, ya que yo recogía al hijo de Ruby esos días. El marido de Maca era vendedor de Nutra-Life, una compañía que vende suplementos de salud en barrios de clase media y alta. Lo conocí una vez que pasó por la casa de Ruby durante los meses más fríos del invierno del año 2005 para aprender del marido de Ruby, Héctor, cómo alterar el medidor de electricidad. En ese momento, el marido de Maca acababa de empezar a trabajar en la empresa. Tenía un corte impecable de su pelo castaño y llevaba una chaqueta deportiva de lana amarilla bordada con el logo de NutraLife. Me preguntó de dónde era yo. Respondí: «Estados Unidos». «No, me refiero a qué ciudad», indicando un tipo de cosmopolitismo que iba más allá de la identificación de la nacionalidad. «Oh, Boston», dije. «Bien, bien», dijo con aprobación. «Tenemos oficinas en Los Ángeles».

En el transcurso de los meses siguientes, las vecinas andaban diciendo que el marido de Maca se había convertido en *arribista* —un trepador social— con ese trabajo, que se había acostumbrado a hablar con las *cabras cuicas* (mujeres de clase alta). Luego circularon rumores de que estaba golpeando a Maca y que había dejado de pagar las cuentas. «Anda tan bien vestido y le da a Maca una *miseria* [una miserable cantidad de dinero] para la casa». Unos meses después, Ruby mencionó que había oído que el marido de Maca la había dejado por una mujer del barrio alto. Maca, según señaló, se quedó con dos niños pequeños. «Escuché que le van a embargar la casa», dijo Ruby. «Va a tener que buscar trabajo fuera» (fuera de la casa). Al día siguiente, cuando vimos a Maca limpiando su patio, Ruby salió a decirle que podía recoger a sus hijos de la escuela durante la semana. «No te preocupes por eso. Clara va a recoger al Héctor chico» (su hijo). Después, Ruby me dijo: «Espero que encuentre a su príncipe azul».

En otra ocasión, Anita, una vecina casada con un primo lejano de Ruby, pasó por la casa mientras Ruby trabajaba cosiendo. Ruby le dijo: «Ven, entra, pero no puedo parar para hablar. Podemos hablar mientras trabajo». Anita rara vez se detenía en la casa de Ruby. Sin embargo, esta vez se quedó un par de horas, mencionando primero

que estaba empezando un club de bicicletas para jóvenes y preguntó si los hijos de Ruby podrían estar interesados. Ruby respondió vagamente que uno de sus hijos podría estar interesado. Luego, hablaron sobre los demás. Anita mencionó haber oído que la empresa Centro —una compañía que subcontrata trabajadoras para la preparación de alimentos en restaurantes y escuelas— estaba buscando personal. Mientras tanto, le comenzó a ayudar con las blusas, usando un cuchillo para sacar pequeñas puntadas que Ruby no había hecho bien. Unos días después, una comerciante, la señora María, me detuvo mientras compraba unas láminas de queso para el té de la tarde con Ruby. Me preguntó cómo estaba Ruby. Le respondí sin exponerle los graves problemas financieros de Ruby: «Creo que está bien. Ocupada como siempre, ¿por qué?». La señora María me dijo que había oído rumores de que Ruby y su familia estaban a punto de perder su casa. «Ella es muy trabajadora. Es una lástima».

Una escena final: mientras Susana y yo caminábamos por la calle, oímos una acalorada discusión que venía de la casa de una vecina. Solo captamos un par de frases: «¡Y no tenemos ni un peso para el pan!», gritó Jorge. «¡Cállate! ¡Cállate! Tú, que pasas los días en la calle, gritando palabrotas como un *flaite* idiota», gritó Sara.²⁹ Dos días después, me encontré con Susana en la calle cuando volvía temprano de un día de trabajo. Cuando pasamos por la casa de la vecina, llamó a Sara por la puerta del patio. Cuando Sara salió, Susana le preguntó si ya había hecho el almuerzo. Le dijo que no lo había hecho. Susana dijo que había hecho demasiada comida, que Sara podría mandar a los niños a su casa: «Tengo algunas cosas que hacer, los mandaré en un rato». Pero cuando Susana y yo llegamos a su casa, era evidente que aún no había preparado ningún almuerzo. Se dispuso, junto con mi ayuda, a cocinar una gran olla de tallarines con salsa de tomate y trozos de salchichas.

29 Flaite es una palabra coloquial que anteriormente denotaba a un joven de las poblaciones que usaba ropa de hip-hop y escuchaba rap gangsta. La palabra se asoció gradualmente con el submundo criminal de las drogas y el delinque o delincuente. Pero en el uso común, a menudo se utiliza para denotar a alguien que simula ser un «temerario», pero que en realidad es más estúpido que transgresor. Se cree que deriva del inglés fly, que en el español coloquial chileno se relaciona con vola'o, que deriva de volar, o fly en inglés (alguien que está drogado, o «volado»; un drogadicto).

A lo largo de estas escenas, actos ocultos de amabilidad, como proporcionar el almuerzo, ayudar con la costura, pasar un contacto de trabajo, recoger a los niños de la escuela, dan cuenta de aquellos momentos críticos sin un reconocimiento explícito. Esos dones ocultos o encubiertos pueden entenderse como un síntoma de lo que Jonathan Parry llama una «ideología del don gratuito», que es particularmente aguda en las «sociedades de mercado» y, más importante aún, en las cristianas. Así pues, los «dones gratuitos» «se dan idealmente en secreto sin esperar un retorno mundano», ya que esos actos son determinantes para la salvación individual: «La noción de salvación en sí misma devalúa este mundo de sufrimiento profano. El don no correspondido se convierte en una liberación de la esclavitud a ella, una negación del yo profano, una expiación del pecado y, por lo tanto, un medio para la salvación» (Parry 1985, 468).

En un perspicaz compromiso con el análisis de Parry, Fennella Cannell analiza cómo la antropología se ha basado en gran medida en una teología cristiana que es «solo de carácter ascético» (Cannell 2004, 341).³⁰ Y, además, señala que la antropología, en su pretensión por ser una disciplina secular, ha «incorporado una versión del pensamiento ascético y agustiniano en su propio aparato teórico» (p. 341). Aquí me preocupa lo que sucede con la bondad en los relatos que asumen una teología cristiana como negación de este mundo. Esta negación de mundo tiene implicancias en lo que se deja de lado al investigar el don: la bondad es dejada de lado como ese sentimentalismo o artificio que endulza una acción, orientada a obtener resultados reales, a saber, la salvación o el ascenso en una escala social. Volviendo a la parábola del Buen Samaritano en el Evangelio de Lucas del Nuevo Testamento, por ejemplo, se ofrecen otras posibilidades de bondad dentro del propio cristianismo. Lucas establece la parábola con la pregunta del abogado a Jesús: «Maestro, ¿qué debo hacer para

heredar la vida eterna?». Jesús le dice: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Qué es lo que estás leyendo de ella?». (Lucas 10: 25-28). El abogado responde, pero luego le pregunta a Jesús: «¿Quién es mi prójimo?». Jesús ofrece la parábola como su propia lectura del mandamiento del amor, «ama a tu prójimo como a ti mismo», pero interpreta ese mandamiento poniendo en duda no solo quién es el prójimo sino también a quién estaría dirigida esa pregunta.

Aunque hay una considerable literatura teológica sobre esta parábola, limitaré mi discusión al acto de Jesús de hacer una contrapregunta: «¿Cuál de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los ladrones?». El teólogo Ian McFarland sugiere que la pregunta de Jesús «redirige la atención del estatus de los demás al del propio abogado (...)». 'Prójimo' no es una categoría que el abogado esté autorizado a aplicar a los demás; en cambio (...) se retrocede sobre él como un agente moral capaz de ser o no ser prójimo de otra persona» (McFarland 2001, 60). Al responder a Jesús, el abogado debe responder a sí mismo: «Aquel que le mostró misericordia». Para desentrañar aún más la palabra *misericordia* en relación con el prójimo, recurro a la etimología latina de la palabra española utilizada.³¹ Misericordia se deriva de *miserere* (tener piedad), que a su vez deriva de *miserio* (desdichado, deplorable), que a su vez es una transliteración del griego *mīsos*, u odio, en relación con *cordis*, «corazón» (Barcia 1889, 372).

Una idea interesante que proviene de esta etimología es que el «amor al prójimo» podría ser inseparable del odio. Podríamos considerar tal ambivalencia en relación con la pregunta de Jesús, «¿cuál es el prójimo?», que implica responderse a sí mismo, o la posibilidad de que uno pueda fallar a sí mismo en relación con los demás. La «bondad amorosa» o amar al prójimo, no sería ni «sentimentalismo ni nostalgia». Más bien, como afirman Adam Phillips y Barbara Taylor, «la bondad separada del odio genera una pérdida fundamental de contacto con uno mismo y con los demás, que conduce a un

30 Me gustaría enfatizar que Cannell explora específicamente el ascetismo cristiano en términos del dualismo entre la materia y el alma, y la inferioridad postulada entre el cuerpo y el alma como resultado de la naturaleza caída del hombre. Claramente, tal discusión del ascetismo sería diferente en otras religiones del mundo y en los experimentos preagustinianos con el cristianismo (Brown 1988). Cannell señala que esta versión específica del cristianismo agustiniano se ha incorporado al pensamiento antropológico europeo no solo en la forma en que esta disciplina aborda el cristianismo, sino también en la forma en que esta disciplina en sí misma se enfrenta al cuerpo, la genealogía y la modernidad.

31 Jane Guyer ha esbozado una fascinante y muy importante contribución al pensamiento sobre *chesed*, la palabra hebrea para la bondad amorosa, que demuestra ser totalmente pertinente aquí: «Chesed» es un atributo tanto divino como humano, uno que por definición no está motivado ni calculado. Es un punto en el que la novedad puede aparecer en un sistema de obligaciones morales: en lo cotidiano y no solo como un impulsor o creador de sistemas enteros. «Aunque se trata de la muerte, *chesed shel emet* es un gesto humano, que da vida» (Guyer 2010, 250).

sentimiento imperante de irrealidad, o de no ser reconocido. No puede haber intimidad sin odio, ni contacto placentero duradero entre las personas sin sobrevivir al odio que siempre existe en las relaciones» (Phillips y Taylor 2009, 88).

El delicado ocultamiento de la bondad en estas descripciones etnográficas, sin embargo, nos hace volver de las afirmaciones sobre la bondad en general a una consideración de las amenazas específicas que los momentos críticos plantean en este mundo, y las posibilidades de pensar y vivir una generosidad mundana que estas respuestas ocultas podrían ofrecer. Para más detalles, me baso en el ensayo de J. L. Austin, «Pretending» (Austin 1958).³² El análisis de Austin sobre el fingir me ayuda a centrar mi atención en el don de tres maneras cruciales, todas las cuales implican pasar de investigar los aspectos performativos del *don/contra-don* a atender a la contemporaneidad de la performatividad del dar. Por contemporaneidad me refiero a la co-ocurrencia de actos y circunstancias.

En primer lugar, la discusión sobre la simulación centra la atención en la co-ocurrencia de los actos, o su contemporaneidad, más que en la expectativa o el futuro. Al fingir, Austin comenta, «debo tratar de hacer creer a los demás, o darles la impresión, por medio de la actuación personal en su presencia, de que soy (realmente, solo, etcétera) *abc* para disfrazar el hecho de que soy realmente *xyz*». Así, «el comportamiento contemporáneo engaña en cuanto a los hechos contemporáneos» (p. 276, énfasis en el original).

Un ejemplo que da Austin es que «yo» puedo pretender haber estado furiosa «al salir de la sala de conferencias respirando con fuerza y haciendo comentarios despectivos sobre los procedimientos: pero no dejo rastros en la sala de conferencias, una alfombra mordida, tal vez, diseñados para hacerte pensar que estaba furioso en ese momento». El comportamiento contemporáneo, mi pretensión de haber estado furiosa, engaña en cuanto al hecho contemporáneo de que no me estoy «recuperando de o todavía sufro por las secuelas de la furia, o reflexiono sobre los nuevos recuerdos de la furia» (p. 276). Dejar rastros en la sala de conferencias de alfombras mordidas y sillas destrozadas puede engañarles para que piensen que estaba furioso,

32 Agradezco a Veena Das su sugerencia de leer «Pretending», que me llevó a un punto de inflexión en gran parte de mi pensamiento en este capítulo.

pero este engaño no es lo mismo que mi pretensión de estar furioso. Fingir requiere que el que finge esté «presente y activo en persona para llevar a cabo el engaño a través de su comportamiento actual», pero también, como Austin parece sugerir implícitamente dirigiéndose a su lector, que yo, el que finge, debo estar presente para otro —u otro debe estar en mi presente— para llevar a cabo este engaño. Fingir, por lo tanto, nos hace reorientarnos desde la temporalidad del regalo y el contra-regalo para considerar una actuación (un acto) que oculta otro acto (el dar), en el cual tanto el que finge como el público están en el presente continuo del otro. Si pudiera dibujar una imagen de esta reorientación, sería la de cortar a través de un pastel en capas: a través de las múltiples capas que componen un instante, esos actos co-ocurrentes. O, como una sola gota de agua que tiene diferentes capas de sedimento.³³

En segundo lugar, atender a la actuación de ocultar «algo más» nos ayuda a considerar lo que la ocultación podría permitir y proteger en la vida cotidiana. Como señala Austin, «si no hay ningún tipo de urgencia para ocultar lo que elegimos esconder, podemos preferir hablar de un tirón de pierna o de una afectación o una pose» (p. 276). Por ejemplo, al fingir que limpio las ventanas, estoy «realmente tramando otra cosa que no es limpiar las ventanas», como guardar los objetos de valor en su casa. O los niños que «fingen jugar al ajedrez» están «haciendo alguna travesura». En La Pincoya, lo que se oculta

33 La noción del pedazo de tiempo es similar, pero ligeramente diferente, a la discusión del teórico político William Connolly sobre la morada en un «cristal de tiempo»: «Durante un momento así, múltiples capas del pasado resuenan en las cosas que se desarrollan en la situación actual, a veces emitiendo algo nuevo como si fuera de la nada. Lo nuevo se introduce a través de un proceso que excede el cálculo racional o la derivación de implicaciones prácticas de principios universales» (Connolly 2011, 69). Mientras que en el cristal se entremezclan las capas del pasado y la anticipación, en el pedazo no se entremezclan el pasado y la anticipación, sino que se aprecia la simultaneidad o la co-ocurrencia de los actos. Mientras que vivir en el cristal permite que lo nuevo surja a través de este entrelazamiento, vivir en el pedazo permite la «aparición de un aspecto», o la apreciación de lo que está justo delante de nosotros pero que de alguna manera no vemos. Lo «nuevo» en el pedazo no es necesariamente nuevo para el mundo, pero es nuevo para la persona que lo habita, ya que le ayuda a apreciar lo que ya está allí. Lo «nuevo» en el cristal parece ser nuevo para el mundo —«Ayudas a introducir algo nuevo en el mundo» (p. 75)— y nos ayuda a apreciar que el mundo se está convirtiendo. Sin embargo, si vivir en el pedazo todavía produce una «visión creativa» de lo que ya está allí, y una apreciación de lo que ya está allí es nuestro mundo potencial, entonces, ¿no se prestaría también esta vivencia a un «mundo en devenir»?

no es solo el dar sino también el «recibir» del vecino en el momento crítico. Ocultar permite que lo perdurable perdure. Protege un «vivir con dignidad» al *no* reconocer explícitamente el momento crítico y el acto de bondad de uno, ya que como vecino no se debe tener conocimiento personal de tales momentos críticos.

Tal ocultamiento difiere de la elaboración de Bourdieu del regalo dentro de los juegos de honor. En las sociedades precapitalistas, los actos de bondad se producen en las relaciones cara a cara y se proyectan como un «mal reconocimiento colectivo» de la entonces «verdad objetiva del juego» en los intereses sociales: «Las obligaciones morales y los vínculos afectivos creados y mantenidos por el don generoso, en resumen, la violencia manifiesta o la violencia simbólica, censurada, eufemizada, es decir, la violencia mal reconocida, reconocida» (Bourdieu [1980] 1990, 126). Por el contrario, las sociedades capitalistas se apoyan en «instituciones sociales objetivas» para perpetuar la dominación. Al tratar de explicar ese «dominio duradero sobre alguien», Bourdieu explica rápidamente la bondad en términos del interés del jugador. La generosidad se entiende a través de los «modos de dominación suave», excluyendo el pensamiento de otros modos de relación que también podrían estar ocurriendo. Sin embargo, tomarnos en serio el fingimiento nos permite atender a esa «travesura», que podríamos considerar como una bondad impersonal. Pero también muestra cómo esa bondad debe ser ocultada para proteger el vivir con dignidad.

Y un tercer punto relacionado: fingir revela la fuerza de las palabras y la energía moral al permanecer en silencio. Así, el silencio animado para hacer parecer que no pasa nada, sugiere investigar la moral a lo largo del «umbral de percepción» de la ilusión (Deleuze y Guattari 1987, 279). Como señala Austin, «un simulacro no debe ser meramente como el artículo genuino simulado, sino distintivamente como tal» (Austin 1958, 274). Así pues, si se finge pasar, se pasa. Uno no fingiría estar «solamente charlando», al saludar a alguien y salir corriendo.

El hecho de centrarse en el fingimiento, o en el ocultamiento, como una forma de implicar la moral en la vida cotidiana, puede compararse con la labor antropológica que se centra en los contextos rituales en los que el formalismo de los actos de reciprocidad los distingue como «reciprocidad» en lugar de «intercambio» (Keane

2010). Y puede compararse con la labor antropológica que marca lo ético de la vida cotidiana: aquellos actos que tienen consecuencias públicas y que «se destacan de la corriente de la práctica» (véase también Lambek 2010; Lambek 2011, 3). Más bien, si nos quedamos en ese registro de la «corriente de la práctica» y, en cambio, exploramos las capas de esa corriente —esa contemporaneidad, un «pedazo» a través de esas capas o una «gota» de tiempo— podríamos dilucidar cómo las palabras tienen el potencial de destruir el delicado ocultamiento crucial para soportar el momento crítico, un aspecto esencial de «vivir con dignidad». Así, el fingir nos ayuda a atender a un silencioso esfuerzo moral que ocurre todos los días, el logro de la ilusión.

El fingir pone de nuevo de manifiesto los límites entre los modos de relación de la amistad y la vecindad, específicamente con respecto a lo personal y lo impersonal. Como escuchamos de Susana y Ruby, la amistad implica compartir intimidades, un conocimiento de esos dramas personales que están ocurriendo dentro de los límites de lo doméstico, lo que incluye familiares y amigos íntimos. Mantener los momentos críticos dentro de esos límites es crucial para apuntalar el límite moral entre pedir y mendigar, un límite que está constantemente en peligro de ser corroído por la precariedad económica. En las relaciones domésticas, la entrega se produce a través del conocimiento personal no solo del momento crítico, sino también de las formas en que este momento crítico emerge y entra en la historia de la vida. Ocurre como un reconocimiento explícito de este momento, pero solo dentro de los límites de lo doméstico y con el fin de mantener tales momentos dentro de él.

Sin embargo, en el modo relacional de los vecinos, los actos de bondad que reconocen el momento crítico no pueden descansar en ese pasado y futuro de intimidades compartidas. Más bien, tales actos de bondad parecen descansar en un tipo diferente de compartir. Si bien los chismes y las señales filtrantes pueden traicionar el momento crítico a pesar del deseo de «perdurar», también ponen de manifiesto una vulnerabilidad vivida —que se desliza entre el pedir y el mendigar— informada por las fuerzas de la precariedad económica (véase también Povinelli 2006). En esta modalidad relacional, dar no se basa en compartir intimidades personales sino en la vulnerabilidad

como condición compartida.³⁴ A diferencia de la amistad, dar en esta modalidad implica un «atrapar» y una respuesta impersonal –a través de rumores, filtraciones y fingimientos– que ayuda a perdurar. Al mismo tiempo, fingir oculta esa vulnerabilidad.

El hecho de que esta vulnerabilidad esté tan oculta y solo se insinúe a través de rumores y filtraciones, y que la respuesta también esté oculta, señala los límites de la comprensión de estos actos de bondad en términos de certeza y conocimiento. Este dar evade un «etiquetamiento» sociológico; no puede ser valorado y evaluado a través de tecnologías de verificación que presuman llegar a una verdad. Por el contrario, la incertidumbre es su medio. La incertidumbre que conlleva esta entrega –¿Es este un momento crítico? ¿No he respondido? ¿Lo ignoraré?– nos devuelve a la discusión de la contrapregunta de Jesús en la parábola: «¿Cuál era el prójimo?». Esta pregunta se vuelve contra el que la hace. ¿Qué podría enseñarnos esta incertidumbre sobre el reconocimiento del otro?

Al discutir lo que expresa el reconocimiento en el teatro, Stanley Cavell ofrece una manera de comprender más: «No estamos en, ni podemos ponernos en la presencia de los personajes; pero estamos en, o podemos ponernos en su presente. Es al hacer nuestro su presente, sus momentos cuando ocurren, que completamos nuestro reconocimiento de ellos. Pero esto requiere hacer suyo su presente» (Cavell [1969] 2002, 337). Cavell continúa: «Eso requiere que enfrentemos no solo la porosidad de nuestro conocimiento (por ejemplo, de los motivos de sus acciones y las consecuencias que les preocupan) sino también el repudio de nuestra percepción en su totalidad» (p. 337). El repudio de nuestra percepción y el enfrentamiento a la porosidad de nuestro conocimiento del otro implican el riesgo de exponer el

yo al hecho de la separación. El problema que se plantea con este riesgo no es cómo vivir con el hecho de que todo el mundo es comúnmente vulnerable, sino más bien que esa vulnerabilidad es mía para responder a ella: «Estamos interminablemente separados, sin ninguna razón. Pero entonces somos responsables de todo lo que se interpone entre nosotros» (p. 379).

Respecto a la frontera entre vecinos y amigos, la diferencia no radica en la «presencia» del amigo y el «presente» del vecino, sino más bien en cómo puede ocurrir el estar en el presente de otro y reconocer esos momentos críticos: ocurren a través del reconocimiento explícito que se hace posible mediante «intimidades compartidas» o mediante la pretensión de que descansan en una vulnerabilidad compartida y una capacidad de respuesta impersonal. Ese «estar en el presente de otro» podría contrastarse con los programas de pobreza de la «deuda social», en los cuales las mujeres deben firmar un contrato familiar que promete mejorar sus condiciones a lo largo del tiempo a pesar de la precariedad económica, o con la visión de la trabajadora social sobre las familias pobres como una «carga» para el Estado. Una implicación, entonces, es la violencia de este tiempo de deuda; otra implicación, sin embargo, es que tal violencia desplaza el pensamiento moral y político de lo que *posiblemente podría* ser compartido.

Vivir con dignidad

Como actuaciones de «vivir con dignidad», tales dones en la vida cotidiana son tangenciales a las concepciones antropológicas de la vida que dependen del dualismo de la vida desnuda y la vida calificada. En su ensayo «Ética de la sobrevivencia», Didier Fassin critica con fuerza la extensión antropológica del *homo sacer*, o la «nuda vida», en las sociedades contemporáneas. Tal extensión genera una «concepción jerárquica de las vidas (la vida física se reduce a la vida desnuda) que es también una concepción jerárquica de los seres humanos (entre aquellos a los que solo les queda la vida desnuda y aquellos cuya vida está cualificada)» (ver Agamben 1998; Fassin 2010, 87- 88). Centrándose, en cambio, en «la vida como supervivencia», Fassin se basa en fragmentos biográficos producidos a través de entrevistas para sugerir que la vida física y la vida calificada se articulan sutilmente.

34 La urgencia de ocultar que protege un deslizamiento hacia lo inhumano complica las observaciones de Phillips y Taylor sobre «la vida amable», al mostrar que la forma en que se experimenta el ser humano varía significativamente según la historia y el lugar. Como observan Phillips y Taylor, «la vida vivida en una identificación instintiva y comprensiva con las vulnerabilidades y atracciones de los demás, es la vida que estamos más inclinados a vivir, y de hecho es la que a menudo vivimos sin hacernos saber que esto es lo que estamos haciendo». «La gente lleva vidas secretamente amables todo el tiempo, pero sin un lenguaje en el que expresarlo, ni apoyo cultural para ello» (Phillips y Taylor 2009, 4). La cuestión puede ser más que simplemente «no dejarnos saber» qué es lo que estamos haciendo, partiendo de la premisa de un yo psicológico; puede ser que revelar la bondad en este mundo de la vida sea una amenaza real para una vida digna.

La exploración del entrelazamiento existencial de la vida biológica con la vida cualificada en el «relato de historias» de los sujetos podría permitir una política de la vida más «democrática», no en términos del «sujeto con derechos», sino en términos del que habla.

La atención a estas actuaciones en la vida cotidiana se encuentra adyacente a la vida de este sujeto hablante. Tales dones no entran en la biografía como momentos discretos y contados, ya que nunca debieron suceder en absoluto, ocurren silenciosamente dentro de esa «corriente de práctica». Frente a los momentos puntuales de escasez económica, y con respecto a los discursos gubernamentales que proyectan la dignidad en oposición a la pobreza, tanto la vecindad como la amistad en sus diferentes formas aspiran a una dignidad dentro de la pobreza y no en oposición a ella. Las mujeres se esfuerzan por alcanzar esta dignidad en la línea del discurso y el silencio.

Esta línea entre discurso y silencio recuerda la atención de Veena Das al «obstinado giro hacia lo ordinario» de hombres y mujeres en relación con las violaciones de la vida misma: que la etnografía pueda atender a la «extrema vacilación» de poner en palabras lo que viole «todo el principio de la vida...» y, por tanto, la «profunda energía moral» para no hablar de lo que viola la vida misma (Das 2007, 90 - 92). Considerar la actuación de dar en la vida cotidiana también nos ayuda a atender a la profunda energía moral del silencio, pero dentro de lo ordinario en sí mismo. Tal refuerzo silencioso de una vida digna permite apreciar cómo el discurso puede poner en peligro el tejido mismo de la vida de los demás. Los modos indirectos de hablar, como el rumor, hacen sospechar a los demás que otro necesita una mano, al tiempo que excluyen los actos de bondad hacia ellos; un reconocimiento explícito de la donación tiene la capacidad de traicionar ese momento crítico, dependiendo del modo de relación.

Al atender etnográficamente el reforzamiento de las fronteras morales que las fuerzas de la precariedad económica hacen constantemente vulnerables, se revela la fuerza de las palabras al hacer y amenazar una vida con dignidad. Sin embargo, la contemporaneidad de dar –este fingimiento– revela un aspecto diferente de vivir con dignidad. Es decir, la travesura que se cuela en el fingimiento: el acto de bondad que se permite y se hace posible, una generosidad que no puede registrarse como una deuda ni contabilizarse únicamente a través de las expectativas de salvación de otro mundo en un futuro.

¿Podría tal «travesura» de generosidad y bondad impersonal abrir la imaginación antropológica a una *posibilidad* de justicia en este mundo, ya que persiste silenciosamente junto a las prácticas contables de la deuda social (véase Constable 2005)? ¿Justicia que no puede ser fijada empíricamente por la contabilidad del Estado, sino que se escucha en sus silencios? Como señala con fuerza Marianne Constable respecto al derecho moderno,

«hacer frente a la amenaza de la desaparición de la justicia... es escuchar una voz que escucha y habla de posibilidades de derecho que no son ni las articulaciones del poder ni los discursos poderosos del derecho positivo. Es escuchar en el aire el silencio del derecho moderno como la voz necesaria a través de la cual los seres humanos cantan sobre su encuentro terrenal con el mundo que se les da... La justicia se encuentra en la quietud, esperando la llamada silenciosa que surge de la necesidad humana de actuar y juzgar en un mundo que no es de su propia creación» (p. 177).

La deuda social exige una contabilidad empírica respecto tanto a la reducción de la pobreza como a las tecnologías de verificación a través de programas de pobreza, que en su trato cotidiano afirman que la dignidad solo se logra mediante una salida progresiva de la pobreza. Mediante la contabilidad de esos «hechos sociales», el Estado puede afirmar que se persigue efectivamente la justicia, incluso cuando esos programas generan diferencias entre los seres humanos y, con esas diferencias, un profundo resentimiento y frustración. Sin embargo, al permanecer o estar inmersa en una «gota de tiempo», la investigación antropológica puede atender a esos actos bondadosos –los presentes de este mundo– como una respuesta a la vida de los demás que no se puede nombrar ni instrumentalizar como política social al servicio de la justicia real. Por lo tanto, denominar a esta respuesta «justicia popular», en oposición al Estado, no tendría sentido. No se trata de una articulación explícita de la «justicia» a la que se pueda aferrar con certeza y que pueda permitir que uno se ponga en marcha con una reivindicación de empoderamiento. Esta interpretación elude el medio de esta capacidad de respuesta –la incertidumbre– e impone un conocimiento empírico a las revelaciones de reconocimiento. Más bien, como una escena de instrucción, esta capacidad de respuesta nos enseña cómo escuchar esta incertidumbre y, por lo tanto, la posibilidad de justicia.