

Vida cotidiana y exclusión

Néstor O. Míguez*

Resumen

El análisis socio-antropológico de la vida cotidiana gira en torno de una historia de vida sencilla, pero trágica, ocurrida en los alrededores de Buenos Aires. A partir de la historia de Melisa y Martín, se señalan los factores de desequilibrio económico, social y familiar que afectan las poblaciones pobres de la ciudad grande. Así, la situación creada exige la construcción de una sociedad “donde quepan todos”, el no-acatamiento de los ajustes neoliberales del capitalismo tardío. A través de las historias de vida, lo cotidiano debe ser incorporado a la producción teológica, pues una teología del Dios de la Vida no puede perder de vista las personas concretas en la vida del día a día y debe elaborar el mensaje evangélico a partir de las situaciones vitales concretas.

Palabras-clave: Historia de vida; Cotidiano; Paradigma interpretativo; Opresión; Gratuitud; Anti-mercado.

Vida cotidiana e exclusão

Resumo

A análise sócio-antropológica da vida cotidiana gira em torno de uma história de vida simples, porém trágica, acontecida na periferia de Buenos Aires. A partir da história de Melisa e Martin, são apontados os fatores de desequilíbrio econômico, social e familiar que atingem as populações pobres da cidade grande. A situação assim criada exige que se edifique uma sociedade “onde caibam todos”, à revelia dos ajustes neoliberais do capitalismo tardio. Através das histórias de vida, o cotidiano deve ser incorporado à produção teológica, pois uma teologia do Deus da Vida não pode perder de vista as pessoas concretas na sua vida do dia-a-dia e deve elaborar a mensagem evangélica a partir das situações vitais concretas.

Palabras-chave: História de vida; Cotidiano; Paradigma interpretativo; Opressão; Gratuidade; Antimercado.

* Professor no Instituto Universitário Isedet (Buenos Aires). Endereço eletrônico: nomiguez@speedy.com.ar.

Daily life and exclusion

Abstract

The socio-anthropological analysis of daily life gyrates around a story of simple, though tragic, life, as it occurs in the periphery of Buenos Aires. Based on the story of Milisa and Martín, the factors of economic, social and family imbalance that impact the poor population of this large city are pointed out. This situation demands the edification of a society “where all fit in”, in the absence of the adjustments of late neoliberal capitalism. Through life stories, daily life can be incorporated in theological production, given that a theology of the God of Life cannot lose sight of concrete persons in their daily life, and should elaborate an evangelical message based on vital concrete situations.

Keywords: Life story; Day-to-day; Interpretive paradigm; Oppression; Gratuity; Anti-market.

La historia, verídica aunque con nombres y algunas circunstancias cambiadas, ocurrió en las afueras del Gran Buenos Aires. Melisa era empleada doméstica. Provenía de una capital provincial en la zona norte del país. Su rostro delataba antepasados indígenas, aunque no habla el quechua. Su compañero, Martín, de origen rural en el empobrecido Chaco, era peón en el gremio de la construcción. Tenían tres hijas, de dos, cuatro y siete años. Habían vivido en una casa vieja, abandonada, que habían ocupado con otras tres familias. Entre ellos se turnaban en el cuidado de los niños, para permitir que las mujeres salieran a trabajar. Sin ser una vida fácil, lograban equilibrarse. Pero ahora estaban siendo desalojados pues la manzana, todas de casas más o menos similares, había sido adquirida por un gran supermercado para instalarse en la zona. Martín quiso emplearse en su construcción, pero el edificio se hacía a través de una empresa de premoldeados y no necesitaban peones. Se habían acercado al templo en busca de ayuda. La asistente social de la Iglesia les facilitó entrar en el plan de emergencia habitacional por autoayuda cooperativa de un municipio vecino. Allí los conocí.

Aunque las casitas nunca terminaron de construirse porque el intendente “desvió los fondos”, poco a poco las familias comenzaron a ocuparlas y el barrio se fue poblando. Pero el clientelismo político fomentado desde el municipio y la desconfianza entre vecinos nuevos, de distinta procedencia, dificultaba las relaciones en el día a día. Melisa puso un quiosco de golosinas, galletas, bebidas y cigarrillos, para poder quedarse en casa con las niñas. Martín era víctima del creciente desempleo, que justamente se daba en mayor medida, en ese momento, en el gremio de la construcción¹. Los escasos ingre-

¹ La desocupación en la construcción, especialmente en tareas no especializadas, alcanzó en Buenos Aires cifras superiores al 32%. Si bien estos datos son de 1996, la tendencia se hizo manifiesta desde comienzo de los 90. Fuente: “Desempleo: lo sufren más mujeres y jóvenes”, diario *Clarín*, Buenos Aires, 21 de enero de 1997, p. 2-3.

sos del quiosco debían soportar toda la vida familiar. Melisa comenzó a reprochárselo a su compañero, y éste respondió con agresiones físicas. Una noche en que la discusión fue particularmente dura, Martín encerró a las niñas en el cuarto y golpeó a Melisa hasta cansarse. Después se fue de la casa. A la mañana siguiente, cuando Melisa despertó, encontró a Martín colgado de unos alambres de la viga de la casa. Se había suicidado.

Durante algún tiempo la tragedia acercó a Melisa, en busca de ayuda y apoyo emocional, a la comunidad bíblica que comenzamos a formar en el barrio. Pero cuestiones de convivencia barrial la fueron alejando nuevamente. Un conflicto con Josefina, entonces presidenta de la cooperativa y una de las dirigentes de la comunidad bíblica, hizo que dejara definitivamente de acompañarnos.

Por si faltaba algo, un traficante llegó al barrio para reclutar “correos”. El clima se tornó violento. El quiosco no pudo subsistir a asaltos sucesivos (Melisa piensa que era una venganza de los narcos porque se negó a funcionar como pantalla). Salió a buscar trabajo como empleada doméstica, pero ya no le fue fácil encontrarlo². Dejamos de verla en las reuniones del barrio. Varias compañeras de la comunidad bíblica que fueron a buscarla encontraban a las niñas solas en la casa. Un día llegó la policía y se llevó a las niñas. No se la vio más en el barrio.

Hace poco más de un mes encontré a Melisa en el transporte público. Vendía golosinas a los pasajeros. Me reconoció y me saludó. Le pregunté como estaba: “Y acá me ve, pastor, se hace lo que se puede...”. Me contó algo de lo que había pasado: la policía la detuvo varias veces por mendicidad en la vía pública (ella piensa que fueron arreglos de los narcos con la policía). Las niñas quedaron bajo el juez de menores, que las derivó a un instituto “asistencial”, donde las puede visitar dos veces a la semana. “Por ellas no hago lo mismo que Martín. Rece por mí, pastor”. Quise seguir la conversación, pero no fue posible. Acomodó la caja de caramelos, se bajó, abordó el siguiente ómnibus.

Vida cotidiana y construcción teológica

“Una sociedad donde quepan todos y todas...”. Ni Martín, ni Melisa, ni las niñas tienen lugar en la sociedad que se ha instalado en América Latina desde la imposición de los ajustes neoliberales del capitalismo tardío. Es esta historia de la vida cotidiana, repetida, con sus variantes, en millones de casos en toda América Latina y el Tercer Mundo, la que más duramente muestra la inviabilidad humana del proyecto neocapitalista. Más allá de las críticas teóricas

² También el gremio de empleadas domésticas sufrió el embate del empobrecimiento de la clase media que le daba trabajo. Se calcula que cerca del 25% de las empleadas domésticas están sin trabajo en Buenos Aires. Fuente: cf. nota 1.

necesarias a un sistema que trabaja sobre ficciones financieras, con conceptos arbitrarios presentados como científicos, sobre políticas fijadas desde centros de poder independizados de la voluntad de los pueblos, son las Melisa, los Martín, los millones de niños en las calles e institutos las verdaderas demostraciones del tipo de sociedad que el modelo, hoy visiblemente desprestigiado en nuestros países, aunque aún promocionado por los voceros de los estamentos oficiales internacionales de la globalización, nos impuso como construcción social.

Sin duda siempre ha existido un nivel de marginalidad social, más o menos identificable y contenida, en nuestras sociedades. Pero las crecientes dimensiones alcanzadas en las últimas dos décadas del siglo pasado y las formas violentas de esta exclusión, sumadas al hecho de que ha alcanzado a sectores hasta hace poco integrados al sistema, da una nueva significación a la expulsión social y económica. La marginalidad delincencial de alguna manera participa del sistema. En la periferia de los sistemas siempre ha existido. El tráfico de drogas y el contrabando de armas, así como ciertas “mafias” vinculadas a los transportes, comercios etc., en diferentes niveles, son espacios no reconocidos pero integrados en la circulación financiera y el establecimiento de ciertos negocios. La marginación social ha jugado históricamente un papel económico como “ejército de reserva” de la mano de obra barata. Pero estas condiciones ya no son así, especialmente para los excluidos sociales, y el estudio de historias de vida como la brevemente presentada aquí están mostrando el cambio cualitativo que se viene produciendo.

El propósito de este breve ensayo es destacar la necesidad de mantener viva la vinculación entre las historias de vida y los análisis sistémicos para poder profundizar la lectura de las condiciones sociales que nos toca vivir. Esa dialéctica de lo micro y macrosocial debe permitirnos integrar los sentidos y significaciones que se juegan en las construcciones de la cultura popular con los factores que hacen a la implementación de las grandes políticas económicas, así como las funciones de hegemonía ideológica y reproducción social que los acompañan y posibilitan. Es decir, venimos a terciar en el debate entre ciertas corrientes antropológicas y etnográficas, incluyendo un sector de los llamados “multiculturalistas”, que centran su estudio en las expresiones de la cotidianeidad cultural y sus entornos, aunque en esos entornos no aparecen los condicionamientos estructurales, especialmente de tipo económico. Aunque por otro lado reconocemos que las experiencias de “concientización” que explicitaban las estructuras opresivas no siempre lograron conectarse con la vida cotidiana de las gentes, por lo que no se transformaron en opciones viables de cambio para ellos.

Pero además esto debe ser un factor incorporado a la producción teológica. Porque una teología que se plantea una sociedad donde quepan

todos y todas, que “no hace acepción de personas”, en la terminología bíblica tradicional, una teología del Dios de la Vida, y de la vida abundante, no puede perder de vista nunca los pobres concretos, las mujeres explotadas, los pueblos marginados o las culturas sometidas, en su vida de todos los días. Es necesario elaborar el mensaje evangélico a partir de las situaciones vitales concretas y las “conversiones” posibles de sus destinatarios privilegiados, de sus significaciones y su sentido.

Por otro lado, el texto fundante de las Escrituras es un texto de historias de vida. Su fuerza profética se alza de las parteras hebreas en Egipto, de la concubina del levita de Jc 19, violada y descuartizada, del Nabot despojado y asesinado, del salmista quebrantado en la Babilonia exílica, de la mujer cananea cuya hija está oprimida por el demonio, del mismo crucificado. Es que la voz de las víctimas se levanta desde su cotidianidad, desde el derecho a contar la historia de su victimización como crítica última a toda construcción legitimadora del poder opresor. Como en la hermenéutica bíblica, se trata de escuchar sus palabras, de descubrir en sus historias la verdadera condición humana y las posibilidades de la revelación. No alcanza con “tener en cuenta” la existencia de los pobres, de las oprimidas y darles un lugar en el horizonte interpretativo desde un punto de vista más o menos neutral. Tampoco basta con el análisis de los componentes objetivos estructurales que crean las situaciones de opresión e injusticia. Si bien en un momento pudo ser necesario ser *la voz de los sin voz*, hoy nos resulta claro que esto no alcanza: es necesario poder oír la voz de los que han sido negados, no por *interposita persona*, si no en sus propias historias. Es en esa palabra acallada, desoída por los contadores de las historias oficiales que construyen las ideologías oficiales de dominación, donde anida el dolor que clama por la justicia divina.

Los análisis elaborados y complejos, necesarios por lo elaborado y complejo de la construcción del poder dominante, tienen valor al servicio de este primer movilizador y sentido último del compromiso teológico: la identidad de la víctima y la esperanza de la vida plena. Es en ellas donde se construye el compromiso definitivo de toda teología, porque es en ellas que se manifiesta el amor y la justicia de Dios. Sin este compromiso la elaboración teológica no pasa de ser, con suerte, discurso moralizante, cuando no directamente construido sobre el molde de los encubrimientos. La identidad de la víctima sólo puede recuperarse escuchando la voz de la víctima, cuando expresa su propio clamor. Esto es lo que Dios ha oído.

Esto no implica una renuncia a las mediaciones analíticas necesarias en la elaboración teológica. Pero sí es probable que debamos ampliar los paradigmas de las ciencias sociales con los cuales trabajamos. La introducción del llamado

*paradigma interpretativo*³, orientado hacia la valoración de los mundos vitales de los sujetos sociales, y a las percepciones de sentido que los actores sociales brindan a sus propios actos y convicciones, aparece como una herramienta apta para esta tarea. El peligro de erigir “lo cotidiano” como normativo, disolviendo el horizonte de lo macrosocial, puede evitarse al ubicar estas significaciones en un marco amplio de interacciones sociales, de modos de construcción del poder y de estructuras totalizantes. Esto permite profundizar el sentido de crítica que aparece en las historias de vida cotidiana, pero al mismo tiempo ejercer una *crítica de la cotidianidad*, reconociendo los condicionamientos que se establecen desde las estructuras económicas y políticas y desde las ideologías hegemónicas y sus formas de imposición. En la tarea teológica el horizonte de lo trascendente, de la revelación que surge desde la vida del pobre, pero también frente a la vida del pobre, y la expectativa escatológica que da sentido y juicio al devenir histórico aparecen como referencias en lo cotidiano, pero a la vez externas a los sistemas de cotidianidad.

Porque es también en estas historias donde se descubren las contradicciones generadas en las propias víctimas: sus claudicaciones, su impotencia, su desesperanza. El poder opresor no puede construirse sin esas debilidades, sin esos quiebres. Las contradicciones internas del poder excluyente son suplidas por las contradicciones internas de las vidas de los excluidos. Si los mecanismos de opresión han de ser confrontados en pos de una plenitud de vida, han de ser confrontados en las víctimas. Desde las víctimas, sí, pero *en* las víctimas también⁴. Ya que de alguna forma u otra, querida o no, consciente o inconscientemente, hay en ciertos procesos de victimación una complicidad de la víctima, una predisposición a aceptar su situación y a renunciar. El suicidio de Martín, ocurrido como fue relatado, es un caso extremo. Deriva la violencia del sistema primero sobre su mujer y sus hijas, pero finalmente sobre sí mismo. Las imposiciones sociales y económicas crearon las condiciones, pero él ejecutó finalmente las violencias destructivas en forma visible. El sistema lo crea como víctima, pero él se hace a su vez victimador de otras y de sí mismo.

Sería insensato de mi parte pretender en este breve espacio realizar una lectura exhaustiva de la historia que hemos expuesto. Por otro lado, el material disponible en este caso debería complementarse con un relato más acabado de los propios actores y su entorno. Lo que me propongo ahora, a modo de ejem-

³ Una obra introductoria a esta metodología de análisis social: Vasilachis de Gialdino (1992).

⁴ No puede desconocerse que en algunos casos y situaciones esto genera la necesidad de establecer respuestas también en el victimador. Los “arrepentidos” en los casos de violaciones a los derechos humanos, o las búsquedas de respuesta de contención de ciertas organizaciones gubernamentales o no-gubernamentales, pueden leerse en esta perspectiva. Excede el sentido de este artículo internarnos en ese tema.

plo y considerándolo como apenas un ensayo, es compartir algunas breves proyecciones hacia lo teológico desde la temática que nos convoca, señalando algunos ejes interpretativos posibles a partir del escueto relato presentado.

La gratuidad como vida posible

La situación de Melisa y Martín pone de relieve la necesidad de espacios de gratuidad para el desarrollo de la vida humana. La situación inicial de equilibrio permitía cierta estabilidad emocional y la afirmación de la vida de la pareja y daba lugar a un hogar que, aunque en condiciones precarias, resultaba social y psicológicamente compensado. Se basaba en algunos elementos de gratuidad: una vivienda ocupada, la solidaridad interna de la pequeña comunidad de familias. Estas pequeñas posibilidades no eran tocadas por el mercado. Cuando el mercado entró en la escena, fijando precio a la vivienda, desarticulando la red solidaria de las mujeres, modificando las condiciones laborales, esos espacios de gratuidad se destruyeron.

Por cierto que vivir en una “casa tomada” implica un cierto grado de inestabilidad y marginalidad. La incorporación al plan de autoayuda aparece como una mejora significativa (una vivienda estable, una disciplina comunitaria). Pero a su vez exige el cumplimiento de ciertas pautas económicas (hacerse cargo de la cuota cooperativa, de los consumos de los servicios etc.). Nuestra experiencia en el barrio es que estos mismos elementos se transformaron en fuentes de conflicto. No fue posible, para muchas familias, adaptarse a esta forma de vida, incorporar a sus *habitus* la necesidad de asumir pagos regulares, por pequeños que sean. La práctica de vivir “al día, al peso” durante años, incluso durante generaciones, no se transformaba por el simple cambio de hábitat. Así, un grupo de habitantes del barrio que se hacía cargo de los gastos de la autogestión (la colocación del bombeador de agua, el transformador para la energía eléctrica etc.) comenzó a sentir que otro sector, que no lograba incorporar esas nuevas pautas de “civilidad”, era una carga adicional⁵. No había espacio para un proceso más largo de formación.

Desde una lógica “moderna” no cabe duda que ese proceso de incorporación a las formas urbanas era necesario. El acceso a la vivienda como bien, y el recurso a los servicios, es socialmente costoso y no puede resolverse sin

⁵ Esto muestra las dificultades de generalizar sobre estos temas. Los miembros de la cooperativa provenían todos del mismo estrato social, del mismo sector. Sin embargo los grados de conciencia comunitaria, de capacidad de reformulación de estrategias, de disposición anímica, varían significativamente. Una construcción más amplia debe realizar un trabajo etnográfico abarcador para poder establecer políticas más generales y sacar conclusiones relevantes.

una modificación de pautas que implique hacerse cargo de esos costos. Pero surgen contradicciones: por un lado, el mismo sistema que exige la modificación de *habitus* no permite los tiempos sociales que tales transformaciones necesitan. Se establecen nuevas pautas de costos, pero a la vez se restringen los espacios económicos que hacen viable esa reorganización. En el caso concreto que estamos viendo, estas contradicciones se evidenciaron rápidamente. Melisa pagó algunas cuotas de la cooperativa cuando el quiosco le daba alguna diferencia, o en los pocos meses en que Martín lograba alguna “changa”, algún empleo temporario en tareas irregulares. Pero a medida que la situación de desempleo se fue agravando, el pago de la cuota cooperativa y de la luz perdieron prioridad. Esto provocó algunas dificultades con los vecinos que dirigían la cooperativa: el quiosco consumía más electricidad que el resto de las casas (la heladera para las bebidas, los carteles anunciadores)⁶, pero no pagaba. La cooperativa se mostraba flexible en cuanto a la cuota de autoayuda para con los desocupados, aunque en el largo plazo esto terminaba por atentar contra el propio proyecto. Pero no podía desconocer el mayor costo de energía del quiosco. Estas situaciones crearon cierta tensión que comenzó a erosionar la solidaridad barrial. Los vecinos no estaban dispuestos a subvencionar la electricidad del quiosco de Melisa. En una conversación con Melisa, poco después del suicidio de Martín, se me hizo evidente que esta tensión se había trasladado al interior de la pareja y fue el ocasionante de algunas de las discusiones que desencadenaron la tragedia.

Esto nos lleva a otro factor de gratuidad: la compensación en la vida familiar, la solidaridad interna de un grupo o comunidad. Una familia compensada cubre internamente ciertos gastos y energías que, si desaparece este equilibrio familiar, se hace costo social (mantenimiento del hogar y trabajo doméstico, cuidado de los niños, formas de contención y asistencia primaria etc.). De la misma manera, la solidaridad comunitaria significa ciertos ahorros que van desde la asistencia mutua hasta gastos básicos de educación y seguridad. Estos costos ocultos son parte de la gratuidad de la vida. Si bien por un lado es necesario visibilizarlos, existe el riesgo de cuantificarlos, *mercadizarlos*. Justamente, cuando estas gratuidades se quiebran, el intento por asignarles valor económico las desfiguran de tal manera que ya pasan a ser cualitativamente diferentes y no producen el mismo sentido que su antecedente gratuito. Modifican, en sentido negativo, la calidad de vida. Las niñas de Melisa, ahora “educadas” en el Instituto del Buen Pastor, no son las niñas de

⁶ Una prueba del grado de dificultades que se experimentaba lo fue el hecho de que en tres años hubiera seis diferentes conducciones de la cooperativa, por sucesivas renunciadas de los electos ante este cúmulo de dificultades que se generaban con muchos vecinos.

Melisa formadas en su casa, en su hábitat. La gratuidad del hogar no es reemplazada por el costo social del instituto. Hay elementos no incorporables al mercado, que cuando pierden su gratuidad se destruyen y destruyen la vida que los generó.

La gratuidad sobre bienes transables

Este ejemplo nos remite a dos tipos de gratuidad: una, la primera que surge en este caso, es la gratuidad sobre bienes transables: la casa, los servicios. Martín y Melisa tenían acceso gratuito a bienes que normalmente son parte del mercado. Por circunstancias ocasionales obtenían en forma gratuita elementos que tienen precio de mercado. Cuando estos bienes que quedaron por algún tiempo marginados del mercado volvieron a circular comercialmente, la pareja no tuvo condiciones de mantenerlos. No tuvo condiciones económicas, pero tampoco tuvo condiciones culturales. En varios diálogos con ellos y con otros vecinos, que no podemos reproducir por cuestiones de espacio, quedaba manifiesto que el mecanismo de ahorro cooperativo y de autoayuda, aunque explicado racionalmente por los dirigentes del proyecto y por el entorno de apoyo (asistentes sociales, dirigentes municipales, agentes pastorales participantes), no podía ser incorporado en las actitudes cotidianas. Faltaban los elementos de socialización que los hicieran comprensibles en términos de su cultura, de sus pautas organizacionales. Faltaban elementos en los horizontes culturales que permitieran la mediación. La celeridad de los procesos no da el tiempo para una resocialización muy difícil. Los pasajes del entorno rural (que mantiene otras gratuidades) al urbano, de la familia extensa a la nuclear, de las dependencias patronales a las reglas del mercado anónimo global etc. resultan inabarcables en términos de la generación que los sufre. Quizás por eso triunfan, en estos sectores sociales, moldes políticos neoconservadores, que, si bien en lo económico establecen vínculos propios de las economías de mercado, en lo político se encubren de prácticas de clientelismo, de valores costumbristas, de posturas paternalistas. Esto se percibió claramente en la vida del barrio, introduciendo contradicciones entre la naturaleza social del proyecto originalmente formulado y las prácticas clientelares que los dirigentes municipales introducían en el mismo.

Uno de los problemas del proceso de globalización, leídos desde las historias de vida de los excluidos, es la imposibilidad de insertarse en una lógica que trabaja desde otros parámetros en los tiempos que rigen para los cambios que se imponen. De esa manera, *habitus* que funcionaban en otros espacios sociales y que permitían una sobrevivencia, al ser alcanzados por las imposiciones del mercado, se hacen disfuncionales y no hay márgenes para su resocialización. No es simplemente, como proponen planes de los centros

financieros y gobiernos, un reentrenamiento laboral. A más de que tales reentrenamientos son inviables para los millones de desocupados y excluidos del mercado laboral por razones que hacen a la misma conformación de ese mercado, el problema no estriba simplemente en las desadecuaciones laborales. Son los mismos *habitus*, el conjunto del *capital cultural* disponible para estos sectores, los que refuerzan los mecanismos de exclusión. Los sectores sociales excluidos no tienen tiempos ni modos de recomponer su cultura, son absorbidos por la dinámica del mercado y se recuestan sobre prácticas conservadoras generando una nueva violencia interna.

Sin espacios ni tiempo para la reconstrucción cultural, de formación de nuevos *habitus*, de creación de nuevas estrategias, estas personas se sienten naufragar y se produce una especie de “renuncia a la humanidad”, un quebrantamiento de los organizadores biográficos. Esto se traduce en abandono (propio o de la familia), criminalidad, rompimiento de las redes solidarias populares etc. Esto puede verificarse en el aumento de la violencia en enclaves que antes se manifestaban como “bolsones de pobreza”, pero donde se preservaban ciertos códigos de convivencia. Hoy la guerra de pobres contra pobres, el surgimiento de “mafias villeras” vinculadas con el narcotráfico, el “suicidio juvenil” a través del *crack* o las guerras entre pandillas (*maras* en Centroamérica). En otros casos se da una búsqueda de organizadores sustitutos (por allí podrían encontrar explicación algunos fenómenos sociales de resurgimiento religioso).

Es aquí donde tenemos que repensar el sentido de gratuidad, el sentido bíblico de la gracia frente al pecado. Si bien no puede pensarse, en términos históricos, en mantener fuera del mercado bienes como la vivienda o los servicios y aún ciertas formas de educación y salud, sí será necesario, en una sociedad donde quepan todos y todas, marcar los límites que el propio mercado tiene sobre estos bienes transables, para preservar tiempos y espacios para quienes necesitan procesos de reformulación de estrategias de vida. Teológicamente hablando, la ley debe ser un instrumento de la gracia, en tanto limitador de la capacidad de muerte de la propia ley. Al modo de las “leyes sociales” veterotestamentarias que limitaban los tiempos de servidumbre, o que libraban al recién casado de ciertas obligaciones de guerra, la ley como consenso de sobrevivencia debe crear espacios de gracia frente a la ley como imposición universalizante. Sin esos espacios de gratuidad se pierde la vida de quienes deben repensarse como humanos frente a las exclusiones. Es una reconstrucción teológica necesaria, en el diálogo con las historias de vida de los más humildes, la recuperación en términos vivenciales de lo que en la jerga teológica llamamos la tensión ley-gracia, y la antropología subyacente en esta tensión.

La gratuidad sobre bienes no-transables

El segundo elemento a considerar como gratuidad son los bienes no-transables: el trabajo solidario, la vida y tareas domésticas etc. La organización elemental de las familias de la “casa tomada” resultaba necesaria para su subsistencia. Cuando las formas institucionales del barrio (por otro lado necesarias) debieron suplirlas, se mostró su precio. Pero se transformó su calidad, y la no gratuidad afectó la sobrevivencia. Cuando esa solidaridad se quebrantó (especialmente después, con la variante de la violencia horizontal que se introdujo a partir de la presencia de los *narcos*), con ella se quebrantó la posibilidad de la supervivencia de la familia. En otras historias los elementos gratuitos afloran de otra manera: ¿Cómo medir lo que transmite una abuela indígena su nieto, cuando los padres salen al mercado a vender sus artesanías? ¿Qué valor atribuirle a las tareas de contención de un centro comunitario?. Etc.

No se trata de ver como incorporar esos valores al mercado, porque eso sería aceptar la cosmovisión del mercado total: sólo interesa lo que puede comercializarse; quien no puede comprar no existe. Esa limitación de la creación y de lo humano a lo transable es destructiva, excluyente, mortal. Implica desconocer la obra creadora de Dios, la dimensión soteriológica de lo gratuito. Pero es a su vez posible mostrar, en las historias de vida concreta, como esos bienes no-transables están íntimamente relacionados con los transables. Cuando no se consideran los bienes no-transables, o se los contabiliza como bienes transables, desaparecen las condiciones que hacen viables a los otros bienes, a la vida misma. Los círculos de estagnación de las economías del Tercer Mundo están mostrando esta relación. Hacer visible lo no-transable es justamente mostrar que la sociedad neocapitalista se construye sobre opresiones encubiertas y su teoría se monta sobre una falacia financiera; ni todo lo que existe es transable, ni todo lo que aparece como transable existe⁷.

El valor de estas historias de vida es mostrar esa contradicción operando. Y mostrar también como las vidas concretas son amenazadas y destruidas por las decisiones políticas que se montan sobre tales ficciones. Por otro lado, nos proveen de las propias interpretaciones de los actores y señalan tanto su efecto en sus vida como su capacidad o no de producir cambios. En el campo teológico hemos señalado, en este caso, la destrucción del concepto y de la práctica de la gratuidad como categoría fundante de la antropología judeocristiana. En las concepciones y prácticas neocapitalistas, el mercado se pone a sí mismo como regulador de la obra divina de creación. Es este deslizamiento

⁷ Nos referimos al hecho de que la masa de circulante, sea en dinero fiduciario, bonos, certificados de deuda etc., no se corresponde con bienes efectivos equivalente. Muchas de las transacciones del mercado financiero no pasan de ser meros juegos de contabilidad sin sustento productivo como contraparte.

to de un mecanismo económico y cultural creado (y modificable) por los seres humanos que nos es presentado como “natural”, desplazando a lo creado como don, que hace del mercado global un ídolo. No significa esto desconocer la vigencia de ciertas formas mercantiles de organización social y económica, pero sí significa que también debe reconocerse su limitación por su imposibilidad de ser inclusiva, total, justamente frente a su pretensión globalizadora. El mercado neocapitalista no puede hacer espacio para Martín, Melisa, las niñas, entre otros muchos, entre otras muchas. No puede dar cuenta de la gratuidad necesaria para la redención de lo creado.

A modo de no-conclusión

Un somero repaso a la historia presentada mostrará rápidamente otros ejes que pueden enriquecerse mediante este análisis. Para señalar sólo algunos puede mencionarse una composición del poder y la violencia que aumenta el sufrimiento y exclusión de los más pobres e indefensos, de las víctimas. Desde la corrupción del intendente municipal, aceptada casi como un dato de “lo político”, hasta las luchas internas de la cooperativa y aún en los pequeños conflictos que se daban en la pequeña comunidad bíblica. No deben excluirse los mecanismos que inciden en la vida familiar, aumentando la victimización de mujeres y niños. Se puede señalar la disrupción de los mecanismos de solidaridad por la criminalidad y violencia horizontal, la introducción de organizaciones y formas delictivas nuevas vinculadas con los manejos del poder político, el narcotráfico, o las mafias locales. Cabe agregar los mecanismos de sectorización y exclusión interna entre los propios marginados. O el fenómeno de lo que algunos antropólogos han llamado la hibridación de la cultura etc. Pero todas estas realidades innegables también deben leerse en el trasfondo de las nuevas prácticas y relaciones económicas generadas a partir del capitalismo financiero tardío, y sus mecanismos de generación y control del deseo.

La tensión entre las simbólicas religiosas de los participantes, su manera de leer la Biblia, también deben ser incluidas en esta historia. Los elementos que permitieron integrar la comunidad bíblica, pero también su incapacidad de retener, en muchos casos, a los más necesitados, pueden y deben ser analizados teológicamente y pastoralmente, justamente a través de la historia de vida. Los recorridos espirituales también muestran rastros de búsquedas, exclusiones, falta de respuesta. O de conversiones, fortaleza, capacidad de resistencia. ¿Por qué un efecto tan distinto, dentro del mismo sector, en la misma comunidad? De hecho, las formas institucionales de la Iglesia también terminaron abandonando al barrio que habían ayudado a crear, al no encontrar las formas de contención adecuadas.

El horizonte utópico de una sociedad donde quepan todos y todas obliga a ir más allá de los universales abstractos. Porque los universales no pueden dar cuenta de estas diferenciaciones que hacen a las vidas concretas de quienes son excluidos. Releer sus historias de vida, en los diferentes contextos, es lo que permite la crítica de estos universales abstractos, sin renunciar a la universalidad de la justicia. Y es tarea y camino necesario para la reconstrucción teológica liberadora.

Referencias

- CLARÍN. Desempleo: lo sufren más mujeres y jóvenes. Diario *Clarín*, Buenos Aires, 21 enero 1997.
- VASILACHIS DE GIALDINO, I. *Métodos cualitativos E* los problemas teóricos-epistemológicos. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.