

Patricio Guerrero / Emilia Ferraro / Hernán Hermosa

EL TRABAJO ANTROPOLÓGICO

**Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas
y experiencias desde la vida**



Universidad Politécnica Salesiana

EL TRABAJO ANTROPOLÓGICO

**Miradas teóricas, metodológicas,
etnográficas y experiencias
desde la vida**

Patricio Guerrero
Emilia Ferraro
Hernán Hermosa

EL TRABAJO ANTROPOLÓGICO
**Miradas teóricas, metodológicas,
etnográficas y experiencias
desde la vida**



2016

EL TRABAJO ANTROPOLÓGICO

Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida

Patricio Guerrero, Emilia Ferraro y Hernán Hermosa

Ira. Edición Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson bloque A
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: (593-2) 2 506-267 / (593-2) 3962 800
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayala.org
Quito-Ecuador

Área de Ciencias Sociales y del Comportamiento Humano
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA
Universidad Politécnica Salesiana
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Dibujos de portada: Hernán Hermosa

Derechos de autor: 049813

Depósito legal: 005734

ISBN: 978-9978-10-252-7

Diseño, diagramación
e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala / UPS
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, octubre de 2016

Índice

Presentación	9
PARTE 1	
MIRADAS TEÓRICAS	
<i>Patricio Guerrero Arias</i>	23
Por una antropología del corazonar comprometida con la vida	25
Aproximaciones a una estrategia irradiante teórica, política y de método del conflicto social	59
PARTE 2	
MIRADAS METODOLÓGICAS	
<i>Patricio Guerrero Arias</i>	207
Notas para el trabajo de campo.....	209
PARTE 3	
MIRADAS ETNOGRÁFICAS	
EXPERIENCIAS, HISTORIAS DESDE LA VIDA	
<i>Emilia Ferraro / Hernán Hermosa</i>	307
Experiencias	
<i>Emilia Ferraro</i>	309
Desde la tubería a la mentalidad: Presunciones oficiales y percepciones locales en los proyectos rurales de dotación de agua. Un estudio de caso del Ecuador.....	309
Historias desde la vida	
<i>Hernán Hermosa</i>	361
El hijo de contrabando	361
El extraño hechizo del cuervo	378
La sabiduría del silencio.....	399
Las brujas en el tejado.....	412

PARTE 4

HERRAMIENTAS

<i>Patricio Guerrero Arias</i>	439
Notas para corazonar el diario de campo	441
Corazonando los latidos de la ciudad	473
Guía para la revitalización de las culturas, las identidades y las memorias vivas de los pueblos y las nacionalidades indígenas	489
Guía para trabajar una etnografía del conflicto social	525
Guía resumen para la sistematización de conflictos.....	541

*El verdadero viaje de exploración
no consiste en buscar nuevas tierras,
sino en tener nuevos ojos.*

Marcel Proust

Presentación

Porqué estas miradas “desde” la vida

La vida, siempre la vida, ha sido a lo largo de la historia, el horizonte que ha guiado el caminar y las luchas de los pueblos subalternizados; por ello no podemos olvidar que es el acumulado de esas luchas las que han posibilitado que tengamos hoy en nuestro país, una Constitución que por primera vez en la historia de las constituciones del planeta, hace de la vida, del Sumak Kawsay, del Buen Vivir, así como de los derechos de la naturaleza un eje vital de su espíritu.

Si bien, esto es indiscutiblemente un hecho trascendental, no es suficiente, pues no basta que esos derechos estén como una mera declaración discursiva, sino que como nos enseña la sabiduría espiritual del sendero del Yachak, debe haber “impecabilidad” absoluta en su implementación, lo que implica coherencia entre lo que se siente, se piensa, se dice y se hace, pues de lo contrario se corre el riesgo de que la vida como derecho consagrado en la Constitución, se quede como un hermoso discurso retórico más, que instrumentaliza el poder de acuerdo a sus intereses. Por ello, frente a la necesidad de coherencia, de impecabilidad que requiere el Buen Vivir individual y social, deberíamos hacernos una sencilla, y a su vez profunda pregunta: ¿será posible lograr el Suma Kawsay, el Buen Vivir; así como, podremos defender los derechos de la naturaleza, desde el extractivismo como eje central para la modernización de la matriz productiva capitalista que actualmente se impulsa?; la respuesta requiere ser sentida y reflexionada, no solo desde la fría razón instrumental, sino desde el corazón, y mirando no únicamente como resolver las demandas de modernización del capital, sino, corazonando, es decir pensando desde el corazón, qué país, qué mundo le vamos a dejar a las niñas y niños que aún no nacen.

En consecuencia, si la vida es ahora un mandato constitucional, que a menudo irrespeta el poder, va a depender de lo que cada una de nosotras y de nosotros hagamos para que deje de ser un enunciado discursivo, sino que tenemos la responsabilidad ética y política de hacer que se convierta en una realidad que debe ser sembrada, cultivada, demandada y ejercida en todos los territorios cotidianos del vivir. Por lo tanto, ese mandato constitucional, debe atravesar todas las dimensiones de la gramática social, y por consiguiente, también de la educación y de las universidades, estas deberían en consecuencia, empezar a trabajar en una universidad y una educación que estén comprometidas con la vida.

La vieja praxis antropológica heredada de la mirada colonialista que le proporcionó al poder los referentes teóricos y metodológicos para el dominio de los otros a los que veía como sociedades primitivas y salvajes a las que debía civilizar, y hoy las sigue viendo como pre modernas o subdesarrolladas a las que hay que integrar, incluir, modernizar, desarrollar y ciudadanizar; perspectiva colonial e instrumental que transformó a las y los actores sociales en simples “objetos” de estudio, en meros “informantes”, que habló siempre “por” y “sobre” ellas y ellos, pues como expresión de su dominio les usurpó la enunciación.

Gracias a la lucha de larga duración por la existencia, esos antiguos “objetos” de la mirada antropológica se constituyen en sujetos políticos e históricos, esto ofrece condiciones para que la misma antropología que los colonizó, empiece a decolonizar su propio quehacer; estas nuevas condiciones históricas le imponen, no solo a la antropología, sino al conjunto de las ciencias sociales, la necesidad de transformar sus miradas teóricas y metodológicas, pero sobre todo sus perspectivas éticas y políticas de su praxis; frente a una antropología que objetivó sujetos y silenció su palabra para hablar “por” y “sobre” ellos y sobre su existencia, pues consideró que los subalternizados no podían hablar; una respuesta decolonizadora del saber, es empezar a considerar la necesidad de hablar “con” y “desde” la vida de esos actores sociales que siempre han estado hablando, luchando riendo, celebrando la vida a pesar de la violencia, la injusticia y la muerte, pero

que nuestra sordera epistémica ha impedido que los escuchemos y menos que aprendamos de su sabiduría; de ahí que hablar desde y con, constituye no solo una diferencia semántica, sino sobre todo, profundamente ética y política.

Han sido también estas luchas por la existencia, las que le han dado a la Carrera de Antropología Aplicada, la posibilidad de empezar a sembrar una Antropología comprometida con la vida, como lo manifiesta ya en su primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada en el 99 del siglo pasado, es decir mucho años antes de que esto sea un mandato constitucional; compromiso que lo asume no como un mero enunciado discursivo, sino como una praxis vital y transformadora, que nos permita no solo hablar por y sobre la vida, sino hablar y actuar desde la vida misma; de ahí que en el actual contexto histórico que vivimos, una antropología comprometida con la vida, sería además, una forma de ir concretando lo que la actual Constitución demanda.

Es por ello que los trabajos que en este libro se presentan escritos a tres manos, tres voces y tres corazones, hablan desde la vida, emergen desde experiencias vividas, sentidas, no solo son el resultado de una fría reflexión teórica y metodológica, sino que han sido tejidas junto al calor de la gente, en el acercamiento vital a actoras y actores sociales, a alumnas y alumnos de los que hemos ido aprendiendo con humildad, en todos estos años por ello en este trabajo no buscamos demostrar verdades, ni comprobar hipótesis, solo aspira humildemente, a dar pistas para *el trabajo antropológico*, que no es sino el de emprender un viaje al mundo del sentido, para poder comprender el sentido del mundo.

Toda reforma de la matriz productiva capitalista y más si esta se sostiene en el extractivismo, requiere también de una matriz de conocimiento que sea funcional a ese proceso, dentro del cual muy poco espacio quedan para ciencias que nos conducen a mirar la realidad desde perspectivas críticas y políticas como la antropología, o las ciencias sociales y humanas; hoy se requiere de ciencias instrumentales que priorizan lo cuantificable, lo tecnocrático y las estadísticas. Es por ello, que como evidencia del sentido

instrumental que tiene esa reforma del conocimiento, estamos viviendo un tiempo en el que, las universidades ya no se plantean como horizonte la lucha por la “liberación”, sino, que ahora, su único horizonte es la lucha por la “acreditación”; tiempos en los cuales la producción académica hoy, solo responde a las demandas del nuevo mercado cognitivo impuestas por las transnacionales del conocimiento, que imponen que la masa del actual “cognitariado”, –como decía mi amigo colombiano Olver Quijano– deba escribir solo para las revistas indexadas, a fin de lograr índices de valoración académica para elevar nuestro prestigio, sin lo cual ahora se es muy poco en la academia, la que por estas nuevas demandas, se está transformando en un escenario de antropofagia epistémica.

Es por ello, que la carrera de Antropología Aplicada, fiel al espíritu con la fue creada desde el sueño del Padre Juan Bottasso, para que sea una alternativa para la gente articulada a procesos sociales vitales, y que sienten que la cultura es una fuerza creadora para la reafirmación y la transformación de la sociedad y la existencia, quiere seguir escribiendo para la gente y sus procesos, busca contribuir con reflexiones sentidas que emergen desde la vida para la realización del trabajo antropológico, no buscamos que este trabajo llegue a tener el prestigio de los textos indexados, sino que aspiramos simplemente, a que pueda ser de utilidad a las y los estudiantes de la Carrera, para que puedan acercarse a la trama de significados con los que está tejida la cultura, que es lo que busca comprender el trabajo antropológico.

Durante el tiempo que lleva la Carrera de Antropología Aplicada, se ha buscado ir haciendo rupturas de concepciones que aún preservan la herencia colonial de una antropología que ha estado y sigue en muchos casos estando al servicio del poder y la dominación. La riqueza de los procesos sociales en los que la Carrera ha tenido la suerte de estar inmersa, nos ha ido mostrando la necesidad de mirar que si la antropología no se compromete con la vida, será un instrumento al servicio del poder, y seguiremos haciendo una antropología extractivista que busca “informantes claves” para usurparles información y que luego se va, no vuelve y no devuelve, que construye una mirara exótica, folklórica y etnologizante de la cultura

y no la mira como esa fuerza constructora de sentido, que hace posible la reafirmación de la existencia; es por eso que hemos planteado la necesidad de ir sembrando una antropología comprometida con la vida.

Para ello, a lo largo de estos años hemos estado buscando acercarnos a miradas críticas y políticas para un quehacer antropológico que decolonice su mirada y su praxis; y para que eso sea posible, hace tiempo que comprendimos que la antropología dejó de ser la ciencia que estudia al “hombre”, perspectiva que reproduce un imaginario patriarcal y logo-falocéntrico. La inserción en los procesos de lucha social, nos ha permitido comprender, que no hacemos del “hombre” su “objeto” o “sujeto” de estudio, pues eso sería ética y políticamente nefasto; desde una antropología comprometida con la vida, no estudiamos a los seres humanos, a la gente, sino a los procesos a los que esos seres humanos se encuentran articulados, buscamos comprender las tramas de sentido que las sociedades tejen a través de su cultura para dar significado a su existencia; no buscamos tampoco, trabajar en el “rescate” de la cultura, visión colonial y colonizadora que transforma a las comunidades y a las y los actores que la construyen en objetos, sino que trabajamos en proceso de “revitalización” de la cultura que abre posibilidades de construcción de agencia política e histórica, e impulsa procesos de decolonización; tampoco vemos a la antropología como la ciencia de lo exótico, que se dedica a estudiar solo las sociedades “primitivas”, “arcaicas”, “prelógicas”, “frías”, y subalternizadas, que etnologiza a “indios”, “negros” y “empobrecidos”; sino que entendemos la antropología como la ciencia del sentido, de la alteridad, de las diversidades y las diferencias, que nos permite comprender también las sociedades “calientes”, modernas y las tramas simbólicas de sentido que se teje desde el poder, y que encuentra en la riqueza de la propia vida, una pluridiversidad de escenarios para su praxis.

Entendemos que el viaje antropológico, que investigar la realidad de la cultura y su sentido, como nos enseñó el viejo Antonio, es un profundo acto de alteridad de encuentro, es un caminar que tenemos que hacerlo junto con los otros, pero sintiendo que esa otredad, no es ajena a nuestra mismidad, no está en la exterioridad de nuestras vidas, sino que habita

también nuestra propia existencia; pues como las sabidurías y espiritualidades de los pueblos de Abya Yala nos han estado enseñando, las y los otros nos habitan inexorablemente y nosotros habitamos inevitablemente en los otros, por ello, la alteridad nos constituye, pues como dice el Pueblo Kitu Kara, “Recuerda que Yo soy otro Tú, y que Tú eres otro Yo”; o desde la sabiduría Nahual, “Yo soy Tú, Tú eres Yo, y juntos somos Dios”. Por ello hemos aprendido que el viaje antropológico cuando vamos a transitar por el mundo del sentido de las otredades, nos permite regresar a nuestra mismidad transformados, porque ese viaje es eso, un caminar hacia la alteridad, hacia la vida de los otros, y en consecuencia, hacia nosotros mismos, para poder comprender mejor nuestra propias vidas.

Pero para poder comprender el mundo del sentido del otro se hace necesario escuchar con humildad su palabra y aprender de lo que nos puede enseñar su sabiduría, de ahí que el trabajo antropológico es un acto profundamente dialogal, por lo tanto no vamos al encuentro de simples “informantes” como sostiene la mirada de una antropología colonial y colonizadora, visión que niega la contemporaneidad de las y los actores sociales, lo que encontramos en el viaje antropológico son cosmoexistencias diferentes de las que debemos aprender para enriquecer la mirada sobre nosotros mismos, encontramos otras actrices y actores sociales con los que conversamos y compartimos sentires, pensares, decires, praxis de existencia, para que nos permitan acercarnos al significado que dan a sus vidas a través de la cultura, en consecuencia, nos encontramos con “interlocutores” con los cuales entablamos diálogos dialogales para hablar sobre dos cosmos de sentidos distintos, para aprender de dos cosmovivencias que se retroalimentan mutuamente, en la perspectiva no solo de comprender el significado de sus mundos de vida, sino de aportar a su transformación.

Por ello en estos trabajos hablamos “desde la vida”, pues son experiencias tejidas desde el cotidiano vivir, ya que como nos enseña la sabiduría de las y los Yachaks, el saber para que sea significativo y transformador, debe ser un saber vivido, debe haber atravesado nuestras corporalidades y espíritus; es por ello que los trabajos que se presentan emergen desde

experiencias vitales y lo que quieren es ofrecer algunas miradas teóricas, metodológicas y experiencias etnográficas, así como algunas herramientas que pueden ser útiles para el trabajo antropológico.

Desde hace varios años cuando Hernán Hermosa me compartió su texto “El extraño hechizo del cuervo” sentí la necesidad de que sea trabajado por mis estudiantes –digo mis, no porque sean de mi propiedad, sino porque están cercanas y cercanos a mi corazón– pues el texto no solo que ofrece una riquísima descripción etnográfica, sino que además tiene la fuerza testimonial de una experiencia vivida y narrada desde la energía de la poética, que es lo que le hace falta al texto etnográfico.

Luego encontré que el texto de Hermosa se complementaba de forma muy rica con ese otro texto ya clásico de Emilia Ferraro “De la tubería a la mentalidad” –que ahora incluimos en este trabajo– que tiene la riqueza de una profunda discusión teórica, de pistas metodológicas útiles para el trabajo antropológico, pero sobre todo, tiene referentes éticos y políticos que cuestiona la praxis de una antropología que a veces con arrogancia va a territorios de vida que quiere solo describir desde la frialdad de sus teorías, y ve a las comunidades como obstáculo para el desarrollo; Ferraro en cambio en forma brillante cuestiona esa perspectiva y nos muestra que en realidad, son las representaciones de los técnicos, de los “expertos”, y su incapacidad para poder comprender los cosmos simbólicos de la cultura de las comunidades, lo que resulta un obstáculo para enfrentar los problemas que estas enfrentan. El texto de Ferraro por lo tanto nos plantea la necesidad de hacer urgentes giros de la mirada teórica, metodológica y de la praxis ética y política del trabajo antropológico, para comprender desde las propias cosmoexistencias de las y los actores sociales, cuáles son sus representaciones, discursos y praxis sobre la cultura, la identidad, el género, giros que son necesarios para una antropología comprometida con la vida, que busca no demostrar, ni imponer al otro lo que los expertos creen que es lo que tiene que hacer, sino sencillamente, comprender para transformar.

Es para nosotros además un honor poder publicar un texto junto a quien ha sido nuestra maestra en antropología, pero sobre todo amiga y

maestra de vida, de quien aprendimos mucho para nuestra formación como antropólogos, y de quien hoy seguimos aprendiendo, sobre todo de su camino espiritual, ella sigue siendo un ejemplo de cómo se debe hacer del dolor una fuerza espiritual y política para la transformación de la existencia, por eso quisiéramos darle las gracias por ser parte de este trabajo, que es también un homenaje a sus aportes, a su ejemplo de integridad y a sus enseñanzas.

Este texto nace de la iniciativa de Hernán Hermosa, pues cuando hablamos de la necesidad de dar más poética a los textos y hacer que en ellos hable la vida más que la teoría, y de la resonancia que en las y los estudiantes han tenido trabajos como los de Emilia Ferraro y el suyo, me propuso ser parte de este proyecto, y sentimos que este podía ser un espacio para ofrecer trabajos nacidos de experiencias vividas, y que hacen de la fuerza del testimonio como siempre lo ha sido, un recurso antropológico para tener una perspectiva más vital de la cultura; por ello los textos que se ofrecen de Hernán Hermosa: “El extraño hechizo del cuervo”, en el que desde la belleza de la poética de su palabra, desde un lenguaje literario, se hace una sencilla, pero rica etnografía sobre una “Negociación fallida en la comunidad de Nizag-Chimborazo”, que nos permite comprender, que trabajar el mundo de las representaciones, es vital en el trabajo antropológico.

Se presentan además dos experiencias testimoniales muy ricas: la una para comprender los “Entretelones del cretinismo endémico en Tocachi-Pichincha” en el cual rompe con el lenguaje frío de los técnicos, y hace que en su escritura habite la palabra de actores subalternizados enfermos con bocio, a quienes despectivamente se los ha llamado “cretinos”, y por ello su palabra ha sido silenciada; Hermosa, recoge la polifonía de esa vida, sus experiencias, sus latidos, sus dolores, y con ellos y desde esas existencias negadas, nos muestra que podemos aprender tanto, si con humildad escuchamos su palabra sencilla, que nos habla de las problemáticas que los aqueja.

En su tercer testimonio, hace que la palabra se nutra de la fuerza espiritual de lo femenino, para contarnos la experiencia desde la vida en relación a “El oficio de partera en el proyecto COE de Cotopaxi”; estos son trabajos en los que, junto con la riqueza etnográfica de sus descripciones

y el sentido polifónico que ahí habla, nos plantean interrogantes éticos y políticos que toda antropóloga y antropólogo, tarde o temprano debe enfrentar en su quehacer.

También hemos estado buscando cambiar esa perspectiva de mirar la antropología solo como ciencia de los otros, ahora hablamos de antropología de la mismidad, de una antropología de pares, de cómo esta puede contribuir a la comprensión de nuestros propios cosmos de sentido, de cómo los antropólogos podemos comprender lo que hacemos los mismos antropólogos; por ello el texto autotestimonial de Hernán Hermosa, se inscribe no dentro de la clásica técnica de la “historia de vida”, sino desde una “historia desde la vida”; de igual manera aquí esta diferencia no es solo semántica, sino política, pues, no es lo mismo solo hablar *sobre o de la vida*, lo que está marcado por una visión meramente cognitiva, epistémica e implica lejanía, hacerlo desde una exterioridad que no compromete la subjetividad, la corporalidad; mientras que es distinto hablar *desde la vida*, pues esto implica necesaria cercanía, un acto de profundo compromiso político con una realidad no pensada sino intensamente vivida y que ha inscrito en la profundidad de los espíritus, los cuerpos y las memorias, multiplicidad de dolores, alegrías, sueños, esperanzas y luchas que son las que hacen el vivir, a fin de compartir esos procesos desde la afectividad, desde el corazón y poder transformar esa vida, desde la cual se habla.

Por ello el testimonio autoetnográfico de Hernán Hermosa nos conmueve, porque a través del viaje por su existencia, podemos acercarnos a esas grandes problemáticas que están en la sociedad y que enfrenta la antropología, como la cuestión de la construcción de “La identidad de los ilegítimos”, el texto, desde la fuerza del autotestimonio, así como de la antipoesía –género en el que escribe Hermosa– y desde esa ironía constructora que habita en sus escritos, nos muestra los profundos conflictos existenciales de aquellas identidades de los marginalizados, de los ilegítimos, de su búsqueda dolorosa pero esperanzadora de autoconstrucción de un discurso que es capaz de ironizar sobre su propia identidad, como una forma de sanar la memoria; pero sobre todo el autotestimonio de Hernán Hermosa nos

muestra que la cuestión no es solo la identidad, sino que los problemas más graves que ahora enfrentamos, tienen que ver con la fractura del tejido de la alteridad, de nuestra incapacidad de poder convivir con la insoportable diferencia del otro. Hermosa hace además del autotestimonio desde la vida, un recurso antropológico para que en el diálogo del pasado vivido y sufrido, podamos encontrar referentes de sentido para el vivir presente.

Se ofrece también en este texto algunos corazonamientos, es decir reflexiones hechas desde el corazón, resultantes del trabajo en estos años en la Carrera, en la que hemos ido comprendiendo que se hace necesario abrir espacio a algo que la academia aún no matricula en sus aulas, la ternura y los afectos, pues es desde ellos y con ellos que podemos llegar a construir un conocimiento que atraviese nuestras corporalidades y espíritus, y que es lo que la fría reflexión epistémica no hace posible; de ahí la propuesta de ir a una antropología del corazonar comprometida con la vida en la que hemos estado trabajando en la Carrera desde hace veinte años, corazonar implica dar ternura a la inteligencia, a la razón, no negarla, sino ir sembrando una sensibilidad reflexiva y una reflexibilidad sensitiva, que nos permita entender de manera otra los latidos de la vida y nuestro compromiso con ella.

Desde la perspectiva del corazonar ofrecemos algunas perspectivas irradiantes para contrarrestar la mirada lineal que tiene el episteme occidental, puesto que las sabidurías nos están enseñando que si en la naturaleza todo irradia como en la vida, sentimos que es necesario empezar a trabajar con perspectivas irradiantes teórico políticas, para superar la tiránica linealidad de lo conceptual en la que seguimos atrapados, por ello no buscamos conceptos, sino tejer tramas irradiantes teórico políticas para hablar de la pluridiversidad de sentido que se encuentra en las diversas temáticas que aborda la antropología, como la cultura, la identidad, la memoria, la alteridad, la diversidad y la diferencia, y específicamente el caso del conflicto social e intercultural, a cuya comprensión nos acercamos en este trabajo desde estas perspectivas irradiantes.

Hemos buscado también acercarnos a las posibilidades que nos ofrecen las sabidurías para empezar a construir perspectivas otras para el

trabajo antropológico, por eso, como todo trabajo, también el trabajo antropológico requiere de herramientas, que igual buscamos que no solo respondan a la frialdad de epistemes solo pensados, sino que emerjan también del calor de sabidurías vividas, por ello ofrecemos algunas herramientas, en la perspectiva de ir trabajando una metodosabiduría para el trabajo antropológico, que se sustente en los cuatro saywas o pilares de energía que se encuentran en la chakana del corazonar, sobre las que proponemos algunos corazonamientos.

Por eso, como una forma de ir concretando el trabajo antropológico se propone algunas herramientas, algunas guías para la realización por ejemplo de etnografías del conflicto social; también se incluye una guía para poder corazonar el diario de campo como herramienta indispensable para el trabajo antropológico; presentamos una guía para acercarnos a los latidos de la ciudad; otra para trabajar en procesos de revitalización de la cultura, la identidad y las memorias vivas con niñas y niños, para que miren que el viaje antropológico es un viaje que podemos emprenderlo todas y todos, y que para ello debemos empezar a corazonar no solo la academia, sino sobre todo la propia vida.

Frente a un conocimiento ventríloco, que solo repite lo que se produce en los centros hegemónicos del conocimiento y en sus textos, también este trabajo, como otra forma de ir concretando procesos de decolonización del saber, quiere hablar desde la vida y con palabra propia, por ello propone algunas formas otras de nombrar, considerando que sembrar otras políticas del decir, es también un ejercicio político en los procesos de lucha por los significados; por eso queremos ir más allá de las “categorías” ideológicamente impuestas, para empezar a hablar desde los “principios” vitales que emergen desde nuestros propios territorios cotidianos del vivir, del decir y del luchar; por ello, queremos ir más allá de categorías como la de “Cosmovisión” tan usada en la antropología, por nuestra parte y aprendiendo lo que nos enseñan las sabidurías amawticas de los andes, hablaremos de “cosmoexistencia” puesto que las sabidurías espirituales de los pueblos originarios, no tienen solo una visión cognitiva, logocéntrica del mundo, que

sería la cosmovisión; sino que el Runa, para el caso del mundo andino, no solo piensa el mundo, sino que teje la vida, el Kawsay, dentro del orden del Pacha, es decir del cosmos, del tiempo del espacio y ahí da sentido a su existencia, a su vivir y lo hacen celebrativa, ceremonial y vitalmente, de ahí que los runas, no hablen tanto de cosmovisión, sino de *Pacha Kawsay*, de cosmoexistencia, de cosmovivencia, que es como hablaremos en este trabajo.

De igual manera buscamos cuestionar la categoría de “Universo”, que muestra la arrogancia de occidente que considera que hay una sola forma, “uni” de ver el mundo y la vida, y peor aún, que esta pueda ser posible solo desde una energía, las sabidurías amawticas nos han enseñado, que todos hemos sido “paridos”, que se hace necesario dos fuerzas, dos espíritus y dos cuerpos que al danzar amorosamente, hacen posible el milagro del Kawsay, la vida, por eso, hablan de “pariverso”; pero nos han enseñado además, que la riqueza de la vida habita en la pluralidad, la diversidad y la diferencia por ello, hablan de “multiverso”, de “pluriverso”; y si no olvidamos que el horizonte de sus luchas siempre ha sido la vida, entonces, desde la palabra poética de la sabiduría Kitu Kara, ellos nos proponen hablar de “bioverso”, que nos muestra la riqueza de la vida en su plurimultidiversidad.

Los textos que aquí se presentan, son resultado de trabajos profundamente enraizados en la experiencia vivida de quienes los escriben, por ello aspira además, a que las lecciones de vida que nos han dejado, puedan ser de utilidad para quienes hacen del trabajo antropológico, una experiencia vital para comprender el sentido de otros mundos de vida, pero sobre todo, para comprender y transformar nuestros propios mundos y existencias.

Quisiera agradecer al compañero antipoeta Hernán Hermosa por ser el gestor de esta iniciativa, por permitirme ser parte de este proyecto, y poder estar además junto a mi maestra y amiga Emilia Ferraro, y por poder ofrecer a las y los estudiantes y la diversidad de actoras y actores sociales, un material sencillo, pero escrito con palabra y corazón propios, que esperamos les resulte de utilidad para su transitar por el mundo del sentido, que es lo que buscamos comprender desde el horizonte de una antropología del corazón comprometida con la vida, por la que hemos estado caminando

en todos estos años como parte de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana.

*Desde Kitwa la tierra del sol recto.
A 524 años que llegó para los pueblos de Abya Yala,
la colonialidad y con ella, “la noche en la mitad del día”
Y en el décimo Pachakutik de la era andina, en el que,
“ha empezado a amanecer en mitad de la noche”.*

*Patricio Guerrero Arias
12 de octubre 2016*

Parte 1

Miradas teóricas

Patricio Guerrero Arias

Por una antropología del corazonar comprometida con la vida

*Corazonar: Pensar con el corazón liberado,
nutrir el pensamiento con el impulso de la vida poniendo voluntad.*
(Consejo de Gobierno Pueblo Kitu Kara)

Corazonamientos para empezar a andar

Ya las antiguas sabidurías del corazón de los pueblos de *Abya Yala* anunciaban la llegada de un tiempo en el que empezaría a: *amanecer en mitad de las tinieblas*, tiempos de *Pachakutik* que generará profundas transformaciones cósmicas y espirituales, del espacio, del tiempo, pero sobre todo del sentido de la existencia.

También las ancestrales profecías anunciaban que llegará un tiempo, en el que, el cóndor que es el símbolo del corazón y representa a los pueblos del Sur, deberá volar junto con el águila que simboliza la razón de los pueblos del norte, pues solo cuando el corazón y la razón, cuando el cóndor y el águila alcen su vuelo por el mismo cielo, la humanidad encontrara posibilidades para sanar su vida; las ancestrales profecías anunciaban entonces los tiempos del *corazonar*.

Parece ser que ese tiempo de transformaciones, que abre posibilidades para hermanar el corazón y la razón, es decir de corazonar le ha llegado también a la academia, y por tanto a la antropología, la misma que ha recorrido un largo camino desde que emergió como un instrumento al servicio del poder y la dominación colonial, sustentada en la hegemonía de una razón sin alma, que transformó seres humanos en objetos exóticos de estudio, en simples informantes; hasta llegar hoy a un momento histórico en el que se hace necesario un *Pachakutik* del sentido que nos obliga a preguntarnos sobre el sentido teórico, metodológico, y sobre todo ético y político de nuestras propias praxis.

Lo que no podemos olvidar es que los procesos de transformación de las disciplinas y de la academia, no han sido resultado de sus reflexiones internas, ni de la inteligencia de sus intelectuales, sino que las mismas han sido impulsadas por los procesos de lucha por la existencia de los pueblos que históricamente sufrieron la dominación en sus propios, cuerpos, subjetividades, conocimientos y espíritus, es desde esas luchas ininterrumpidas por la existencia, que emerge la necesidad de empezar a mirar desde la fuerza de la sabiduría del corazón, la posibilidad de construir una antropología del corazonar, que tiene la vida como horizonte, para que nos permita comprometernos con ella, y que es lo que queremos conversar en este trabajo.

El corazonar como propuesta espiritual y política insurgente a la colonialidad del poder, saber y ser¹, y para la sanación de la vida

...a cada uno llegará su tiempo de abrir el corazón y la mente, nosotros decimos el tiempo del corazonar a lo que le toca, es un ratito dejar descansar hacerle descuidar un poco la cabeza, para sentir lo que acá está latiendo.

(Manuel Gómez, Presidente del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara)

Aun la academia está prisionera de un epistemocentrismo que sigue siendo hegemónico, pues nos cuesta *desprendernos de la vieja piel de la razón* (Kowi, 2005) de la cual seguimos siendo sus orgullosos guardianes,

1 La colonialidad hace referencia a una matriz colonial-imperial de poder que se encuentra vigente desde la conquista, y aún después de la superación del colonialismo, que se revitaliza con la supuesta independencia y la creación de los Estados nacionales y se recrea en tiempos de globalización. La colonialidad continúa operando en tres niveles claves: la colonialidad del poder, para el control de la economía, la política, la cultura, la naturaleza y la vida; la colonialidad del saber que opera a nivel epistémico, filosófico, científico, para la subalternización de las lenguas y los conocimientos; y la colonialidad del ser para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, las sensibilidades, los imaginarios y los cuerpos; que operan no separadas sino interrelacionadas a fin de lograr el control absoluto de la vida.

puesto que la mayor parte de reflexiones, siguen atrapadas en las mismas matrices logocéntricas que el pensamiento crítico dice cuestionar; de ahí que hemos planteado el corazonar las epistemologías hegemónicas desde el potencial de las sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón, no solo como una forma de indisciplinar las ciencias, sino de decolonización² del poder, del saber y del ser, de la academia, y sobre todo de la propia vida.

Desde la perspectiva del corazonar como una respuesta espiritual y política para la sanación y decolonización de la vida, se plantea la necesidad de considerar, que una de las expresiones más perversas de la colonialidad, es la de haber colonizado cuatro dimensiones, *saywas*, poderes o fuerzas como se las llama en el mundo andino, desde las cuales la humanidad ha tejido la existencia: la afectividad; la dimensión espiritual y sagrada del vivir; la dimensión femenina de la existencia; y, la sabiduría; fuerzas que debían ser colonizadas con el fin de ejercer el dominio de la totalidad de la existencia.

Había que negar y colonizar la afectividad, pues para ejercer la dominación de la naturaleza o de los seres humanos, no es posible sentir, no puede haber ternura en el corazón. Era necesario negar y colonizar la dimensión espiritual y sagrada de la vida, puesto que desde una razón sin alma, todo el orden cósmico de la existencia, la naturaleza, la sociedad, los seres humanos, se cosifican, se vuelven objetos, mercancías, recursos, bienes, para la acumulación de ganancias, rompiendo así el lazo sagrado que nos unía con el cosmos, provocando una dolorosa orfandad cósmica, que ahora enfrentamos y que es el origen de tantos sufrimientos. Había que negar y colonizar también el sentido femenino, matrístico de la existencia para poder imponer un orden falocéntrico, patriarcal sustentado en la violencia y el despojo. Y había

2 Así como la existencia del colonialismo hizo necesario procesos de lucha por la descolonización, la vigencia de la colonialidad demanda luchas por la decolonialidad, que no se limitan a buscar solo la transformación social, estructural institucional y las bases materiales de la dominación, como han planteado las luchas por la descolonización, sino que la decolonialidad, no solo busca transformar el poder, sino construir un poder “otro” (Walsh), por eso se plantean como eje la decolonización del saber y sobre todo del ser; la transformación de la subjetividad y la cuestión de la existencia.

que negar y colonizar la sabiduría desde el logos, a fin de imponer como hegemónica una razón sin corazón, que sea útil a la dominación y al poder, pues la sabiduría siempre ha sido una fuerza que nos lleva a transitar por los senderos de la afectividad, que nos acerca al sentido femenino, y nos conecta con las dimensiones sagradas y espirituales de la existencia.

Si la usurpación, subalternización de esas fuerzas, ha sido y es uno de los ejes claves para el ejercicio de la dominación y la colonialidad de la vida, en consecuencia, el corazonar plantea como propuesta espiritual y política, la revitalización de esos poderes, de esas fuerzas, para hacer posible la reafirmación, decolonización y sanación de la existencia, pues estas han sido siempre y continúan siendo, las energías vitales, los poderes que le han posibilitado y le posibilitaran a la humanidad, a pesar de tantos siglos de dominación y muerte provocados por la colonialidad, seguir tejiendo el entramado de una existencia, de una civilización otra; he ahí el sentido insurgente del corazonar, y que los pueblos de *Abya Yala*³ lo han estado cotidianamente tejiendo, pues el horizonte de esas luchas siempre ha sido la vida, y las fuerzas insurgentes que las han impulsado han estado en la afectividad, en la espiritualidad que habita en la sabiduría.

El corazonar transita por el sendero de la Chakana andina que como puente cósmico y como el horizonte espiritual de las sabidurías amawticas de los andes, se sostiene en el poder de esos saywas o pilares energético vitales para poder tejer la trama de la vida, que son: El *Munay*, que nos habla del poder del amor, de la afectividad; el Ushuay, el poder, y que tiene que ver con la espiritualidad; el *Ruray* para el hacer y que está relacionado con

3 Abya Yala, es el nombre dado por el pueblo Kuna a nuestro continente significa: “Tierra en plena madurez”, “Tierra en pleno florecimiento”, “Tierra de sangre vital”. Abya Yala es esa territorialidad material, simbólica y política, desde donde se habla, se sueña, se lucha y se teje la vida, desde donde los pueblos runas están sembrando su espiritualidad y su sabiduría, corazonando sus luchas por una geopolítica distinta, no solo del conocimiento, sino del vivir.

el poder de lo femenino, con la dimensión matrística⁴ del vivir; y el *Yachay*, que nos habla del poder de la sabiduría.

Desde la matriz colonial de poder, así como se dominó, silenció, subalternizó, seres humanos, conocimientos y prácticas de vida; se hizo lo mismo con la afectividad, con las emociones, con la espiritualidad, pues estas negaban la hegemonía de una racionalidad que ve al mundo y la vida como objetos de dominio, por tanto, no podía haber espacio para ellas; por eso, la afectividad, lo matrístico, la espiritualidad y la sabiduría fueron excluidas de la academia, pues construir un saber disciplinario instrumental al poder, demandaba, la negación de la ternura y del sentido sagrado de la vida.

Una de las expresiones más perversas de la colonialidad, ha sido erigir la razón como el único universo no solo de la explicación de la realidad, sino como el único atributo de la propia constitución de lo humano, al definir al “hombre como ser racional”, y decir que nuestra humanidad solo depende de nuestra capacidad de razonar, se nos construye como seres fragmentados, por ello nos secuestraron el corazón y los afectos, pues una de las formas más perversas de la colonialidad del ser, ha sido la colonización de la afectividad, el despojo de nuestras emociones, sensibilidades, de la ternura; fuerzas insurgentes, desde las cuales la humanidad ha luchado por la vida.

Hoy sabemos como nos enseña la sabiduría secoya, que también *so-mos estrellas con corazón y con conciencia*, que existimos, no solo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para la insurgencia de la ternura, que permita poner como principio de lo humano el corazón, sin que eso implique tener que renunciar a la razón, pues lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia, de empezar a sentipensar la vida. Corazonar busca desplazar el centro hegemónico de la razón, para poner primero el afecto, pero no por ello negar la razón, sino romper su hegemonía. En el razonar, no existe espacio para la afectividad, mientras que

4 Lo matrístico hace referencia a la “matriz” femenina que hace posible acunar la vida.

en el corazonar se pone primero algo que siempre fue negado por razones de poder, el corazón, pero esto no excluye a la razón, sino que la integra, pues en la unidad de corazón y razón, está lo que nos constituye como seres humanos plenos.

En consecuencia, se hace necesario recuperar la dimensión insurgente que tienen la afectividad, la espiritualidad, lo matrístico y la sabiduría y empezar a corazonar no solo las epistemologías, sino sobre todo la propia vida. Corazonar constituye por tanto, una respuesta espiritual política insurgente, a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida; a fin de hacer posible la decolonización del poder, del saber y del ser, que nos permita construir desde la sabiduría del corazón, un horizonte “otro”⁵ de existencia.

Abriendo caminos para una antropología comprometida con la vida

Frente a una antropología colonizadora, erigida como ciencia de indios, negros y marginalizados, de sociedades “simples”, “frías”, “primitivas”, “bárbaras”, “salvajes”, “subdesarrolladas”, “premodernas” de “pequeña escala”; del “tercer mundo”; surge la necesidad de una antropología distinta, que emerge desde nuestros propios territorios de vivir y del luchar, y se alimenta de los procesos de insurgencia material y simbólica de actores históricamente silenciados y subalternizados que han hecho de la cultura la fuerza vital de sus luchas por la existencia y que hoy muestran la vitalidad de su agencia histórica y política, y cuyas luchas interpelan al conjunto de la sociedad y de la ciencia y, por tanto, de la antropología, a fin de decolonizarla, para que estas respondan a las demandas de la propia vida; esto es lo que ha hecho posible, una antropología del corazonar comprometida con la vida.

5 La noción de “pensamiento otro”, viene del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi, que plantea la necesidad no de otro pensamiento, sino de un pensamiento “otro”, un pensamiento que emerge desde los actores subalternizados por el poder y que radicaliza la diferencia en perspectivas insurgentes de liberación; lo que implica una estrategia radical otra, para la lucha por la decolonización, vista esta, no solo como un asunto epistémico y político, sino fundamentalmente de existencia.

La reflexión sobre la necesidad de abrir caminos de decolonización de la antropología en particular, y de las ciencias sociales en general, ya se venía discutiendo y aplicando en la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Salesiana, desde hace algún tiempo atrás⁶. Un eje vital de esta reflexión es, que si la vida ha sido siempre el horizonte de las luchas de todos los pueblos de la humanidad sometidos a la dominación, debe ser en consecuencia la vida, el horizonte para la praxis antropológica, para que rompa con el objetivismo, la neutralidad y la asepsia positivista, y que se plantea la necesidad de comprometerse con la propia vida, no solo para estudiarla, sino sobre todo para aportar militantemente a su transformación.

Otro sentipensar clave de esta propuesta es que los cambios sociales no se generan desde los horizontes del saber, desde la academia y los epistemes, sino desde los territorios del vivir, desde la lucha por la existencia y de la mano de la sabiduría.

Una antropología del corazonar comprometida con la vida, combate todo aquello que no permite crecer y reafirmar la existencia; por ello lucha activamente por la decolonización del poder, del saber, del ser, y sobre todo busca la sanación de la vida. Busca aportar a la construcción de subjetividades políticas otras, de actores sociales, políticos e históricos y se pregunta sobre la construcción de qué tipo de sujetos y de proceso de existencia está aportado a construir.

6 Una evidencia de ello, es que la Escuela, como parte del proceso de decolonización de la antropología y de la academia, introduce en su pensum, un módulo sobre “Introducción al pensamiento no occidental” (1998) a fin de cuestionar el sentido eurocéntrico de la ciencia y en particular de la antropología, y hacer evidente que la cultura como construcción de sentido, ha estado presente en la historia humana, milenios antes de que los griegos construyan las bases del pensamiento occidental hegemónico disciplinar; de ahí que dicho módulo ofrece un acercamiento a textos no de la inteligencia occidental europea dominante, sino a fuentes de sentido, de las sabidurías ancestrales no occidentales, presentes en el pensamiento de la sabiduría egipcia, hindú, china, así como en la sabiduría de las culturas de Abya Yala, como la azteca, maya, inca, y la sabiduría amawtica, shamánica y cimarrona.

Busca hablar desde sus propios territorios del vivir y con su propias palabras, contribuir a sembrar formas distintas del decir, del nombrar, para poder como dice el anciano Guaraní Karai Miri Poty: “Ser nuestra propia agua, nuestra propia tierra, nuestro propio sol”. Por ello, plantea superar el concepto de cosmovisión de la vieja antropología que tiene un sentido cognitivo, por el de cosmoexistencia o cosmovivencia de las sabidurías del corazón. La “cosmovisión” como categoría antropológica, no considera una dimensión vital: la vida como eje y horizonte; en la sabiduría de todos los pueblos de *Abya Yala*, no se teje la trama de la vida, fuera del orden cósmico; en consecuencia, la espiritualidad y horizontes que tienen esta dimensión como el *Sumak Kawsay*, son mucho más que una simple cosmo-visión, es decir, una forma de mirar cognitivamente el cosmos; sino que el *Runa* (ser humano) para poder encontrar el sentido de su ser, su sentir, su pensar, su decir, su hacer en el cosmos, no lo hace solo intelectualmente, sino vivencialmente, como un acto de profundo amor a la vida, a la naturaleza de la que forma parte, sintiendo profundamente y construyéndola día a día en los territorios del vivir; por ello, no solo es cosmovisión, sino que es cosmovivencia, cosmoexistencia.

Debemos empezar a aprender de las sabidurías del corazón y la existencia

*... la sabiduría sería ese saber espiritual de múltiples colores
que vienen de muchas partes, pero que también,
no solo está en la cabeza, sino en el corazón.*
(Manuel Gómez)

Resulta equívoco creer que sea dentro de los mismos marcos epistémicos en que se ha sostenido la colonialidad del poder, del saber y ser, que se puede construir un horizonte otro de existencia. Nos preguntamos, ¿se podrá dar una real decolonización del saber, si solo aspiramos a enriquecer el episteme moderno, o al contrario, no será necesario una desestructuración radical del mismo? Sentipensar un horizonte distinto para la vida,

requiere no tanto de epistemología, sino sobre todo de empezar a hablar y aprender con humildad del potencial político de las sabidurías del corazón.

Sentipensamos, que la decolonización de las epistemologías que han sido el sostén de la colonialidad del poder del saber y del ser, demanda incorporar la afectividad y las sabidurías que el sentido disciplinar del saber académico desechó, a fin de empezar a corazonar las epistemologías hegemónicas; eso implica, una ruptura radical de las fronteras disciplinarias, romper con la arrogancia del saber científico, y tener la humildad para empezar a aprender de sabidurías otras surgidas desde los actores colonizados.

Es necesario que se reconozca el potencial de la sabiduría como fuente de sentido y conocimiento no solo para el saber académico, sino sobre todo para la vida; ya es hora de que empecemos con humildad a aprender de la sabiduría de abuelas y abuelos, de Taitas y Mamas de *Abya Yala*, para que el viejo Antonio, Taita Marcos, Joselino Ante, Condori Mamani, Juan García, Mama Tránsito Amaguaña, Mama Dolores Cacuango entre otras, dialoguen en equidad de condiciones con Godelier, Levi-Strauss, Foucault, Bourdieu, Deleuze, etc.; ya es hora de que aprendamos de la sabiduría chamánica, cimarrona y se haga evidente su presencia en los programas académicos y se las visibilicen en todo su potencial ético y político.

Existe dificultad para un real desprendimiento y decolonización del epistemocentrismo aun hegemónico en la academia, pues se sigue pensando y hablando solo en términos de epistemes, aunque a esos otros conocimientos les llamemos “epistemologías otras”, “epistemologías del sur”, lo que implica que se caracteriza el conocimiento fronterizo desde categorías del saber occidental que decimos decolonizar. Pero si lo que se trata es de abrir espacios para que los conocimientos y saberes otros, puedan visibilizarse y expresarse, hay que hacerlo desde sus propios territorios del nombrar y del decir, desde sus propias categorías, y desde ellas, más que llamar epistemologías, al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, practicas, con los que orientan su existencia, los pueblos subalternizados, la denominan *sabiduría*; por ello, preferimos hablar no de “epistemologías otras”, sino de *sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la*

existencia, porque su potencial insurgente radica, en que frente al sentido fragmentador y totalitario de la razón, de la epistemología y de la ciencia, que solo nos ofrece teorías, información y datos, las sabidurías insurgentes, nos aportan referentes de sentido para el vivir, nos permiten una visión integral de la vida, pues tienen la capacidad de integrar la afectividad, la espiritualidad, el corazón, la razón y la acción, pues no se queda en la teorización de la realidad, sino que impulsa la lucha por su transformación; las sabidurías del corazón aportan no solo referentes epistémicos, sino sentidos éticos políticos, estéticos y eróticos “otros”, distintos de la existencia.

Lo anterior no implica la negación fundamentalista de occidente, ni de las categorías del saber occidental, pues eso sería absurdo; lo que se trata es de hacer evidente el sentido perverso que occidente y el epistemocentrismo han tenido para el dominio de la vida, y tener claro, que en occidente y en sus epistemes no está la posibilidad para poder ofrecerle a la humanidad horizontes diferentes para la existencia; lo irónico es, que esos horizontes otros están insurgiendo, desde los pueblos, sabidurías y culturas a los que occidente negó su condición de humanidad. No se trata entonces de negar la epistemología, sino de corazonarla, darle el calor de la ternura, para superar una razón sin alma y construir un conocimiento que tenga el calor y la poética de la vida, y haga de esta el horizonte de su praxis teórica, metodológica, de su ética y política

Desde la sabiduría se abre la posibilidad de recuperar la dimensión femenina y espiritual de la existencia, y mirar el potencial político de la espiritualidad y el potencial espiritual de la política; nos ayuda a comprender que la espiritualidad no es sino la expresión política del amor, y entender como nos enseñaron los indios Pueblo que: “La espiritualidad es la forma más alta de la conciencia política”.

Para enfrentar el sentido logocéntrico, combatir la crisis de sentido, el déficit simbólico y la crisis ecológica que atraviesa el planeta, que implica no solo contaminación ambiental, sino sobre todo espiritual; una antropología del corazonar propone construir no solo una ecología que implica la hegemonía del logos, sino una ecosabiduría del espíritu, o una sabiduría de

la naturaleza; que nos permita no solo entender epistémicamente el dolor de la madre tierra, sino sentir desde el corazón su sufrimiento y actuar activamente para su sanación, a fin de que la humanidad desde la sabiduría del corazón pueda hacer un urgente pacto de ternura con la vida, si queremos seguir tejiendo la sagrada trama de la existencia.

Transitando por el mundo del sentido para comprender el sentido del mundo

Frente a esa vieja visión de la antropología como “ciencia del hombre”, una antropología del corazonar la mira como ciencia del ser humano, que busca comprender las tramas de sentido que las sociedades tejen a través de las construcciones materiales y simbólicas de su cultura; la antropología nos posibilita poder andar por el mundo del sentido, a fin de comprender el sentido del mundo; señala que el sentido está en todo el cosmos de significantes, significados y significaciones que habitan nuestros imaginarios y representaciones los que nos permiten sentir y pensar el mundo y la vida; están en nuestros discursos desde los cuales hablamos sobre el mundo y la vida; y están en nuestra praxis que nos permiten actuar en el mundo y la vida. En definitiva, aunque parezca tautológico, podríamos decir que el sentido, del sentido de la antropología, es contribuir a la construcción de sentidos distintos de la existencia.

Sostiene la necesidad de entender a la antropología como la *ciencia de la alteridad, de las diversidades y las diferencias*. Mira la diversidad como expresión de la riqueza de la propia vida, y la diferencia como la conciencia política de esa diversidad. La antropología, como *ciencia de la alteridad*, implica verla, no solo como la ciencia de “el otro”, de la *otredad*, sino también de la *mismidad*, de “nosotros mismos”; puesto que la alteridad debe ser entendida ya no como la extrema exterioridad del otro, como una otredad encerrada en sí misma, sino, como una alteridad que se construye en el encuentro dialogal entre nuestra mismidad con esa otredad que mutuamente se habitan, pues como nos enseña la sabiduría Nahuatl: “Yo soy tú, tu eres yo, y juntos somos Dios”. Por ello, frente a la radical ausencia del otro im-

puesta por la colonialidad, promueve, la radical insurgencia de la alteridad, a fin de que juntos podamos compartir dolores, sufrimientos, tejer sueños, utopías, esperanzas, alegrías y luchas por cambiar la vida.

Rompe además con la noción humanista y antropocéntrica de la alteridad que la reduce solo a los seres humanos, pues han sido la base para la legitimación de la dominación falocéntrica sobre la naturaleza y la vida; siguiendo las enseñanzas de las sabidurías insurgentes de los pueblos de *Abya Yala*, propone una alteridad cosmobiocéntrica, que no hace del ser humano su centro, sino del cosmos y la vida.

Tejiendo una estrategia irradiante teórico política de la cultura

Una antropología comprometida con la vida plantea la necesidad de replantearse la mirada conceptual, unilineal que se ha venido construyendo sobre la cultura, a la que busca entender no desde un concepto unívoco, como lo ha hecho la vieja antropología heredera de la mirada racionalista cartesiana atrapada en la hegemonía del concepto; sino que busca aprender lo que las sabidurías andinas nos enseñan, cuando nos dicen que en el cosmos, en la naturaleza todo es irradiante, pues todo sigue el curso de la vida; mirada que se contrapone al modelo lineal conceptualizador de la racionalización occidental; por eso la necesidad de tejer una estrategia irradiante teórico política de la cultura, que considere la polisemia, la complejidad y multidireccionalidad que la cultura tiene.

La cultura, como la vida, o el amor no puede ser reducida a la tiranía de un concepto, pues quien los conceptualiza, mata toda la fuerza vital que las anima, la cultura, como el amor y la propia vida, simplemente hay que vivirlas, y desde esa vivencia compartiéndola con quienes la construyen, tratar de comprender su sentido; pero vale aclarar, que, no conceptualizar la cultura no implica que esta no deba ser mirada y abordada desde dimensiones teóricas, diversas, irradiantes, pues la teoría es una necesidad política; y es por ello que esta estrategia mira a la cultura desde perspectivas teóricas y políticas irradiantes, y, si parte de considerar que la cultura es una construcción simbólica de sentido social e históricamente situada, tie-

ne como horizonte, la potencialidad histórica y los horizontes de existencia de los sujetos que la construyen; lo que implica además, considerar la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, mirar la cultura como lo que siempre ha sido, una fuerza insurgente de sentido para la reafirmación de la vida⁷.

La cultura no puede seguir siendo vista, desde perspectivas cognitivas, letradas, como cultivo del espíritu, como un indicador de desarrollo estético y moral, que se expresa solo en las artes de las élites; ni puede seguir siendo confundida con folclor como sostenía la visión racializada de la teoría tradicional ilustrada. Se hace necesario una mirada distinta que vea a la cultura como una construcción simbólica de sentido, social e históricamente situada, que está también atravesada por relaciones de poder; tiene por lo tanto una profunda dimensión política, pues sus significados son motivo de disputa semiótica y política; la cultura es un campo de batalla ideológico por el control de los significados y las significaciones sociales y el poder interpretativo, es un escenario de luchas de sentidos, de combate por la hegemonía que inevitablemente se expresan en toda sociedad, en sus luchas por la vida y por cambiar la vida.

Si la cultura, es un escenario de luchas de sentido, entonces, debe ser sentipensada con relación al poder; ya que por un lado, la cultura puede ser instrumentalizada desde el poder, para su legitimación, el ejercicio de la dominación y la naturalización de las desigualdades, a través de lo que hemos llamado, procesos de usurpación simbólica. Pero por otro, la cultura, es un instrumento insurgente contrahegemónico, necesario para lucha por la impugnación y superación de toda forma de poder y

7 Sobre la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS, venía trabajando en los talleres de sus encuentros presenciales con las y los estudiantes, dichas perspectivas, para mirar la cultura como un escenario de disputas de sentido. Al respecto puede consultarse: *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada* (1996); Guerrero (1997, 2002); *Reflexiones sobre Interculturalidad* (1999); *Diálogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada* (2000).

dominación, que ha hecho posible procesos que hemos caracterizado de “insurgencia simbólica”⁸.

Ver los procesos de usurpación simbólica, abre posibilidades para subvertir la perspectiva teórica, metodológica, ética y política de la antropología colonial que se especializó en estudiar a los actores subalternizados; ahora es necesario hacer una antropología del poder para entender sus representaciones, sus discursos y praxis, sus mundos simbólicos y de vida, develar los sentidos de su ejercicio, su legitimación y su reproducción.

Mirar los procesos de insurgencia simbólica permite desplazar la cultura de los territorios académicos y disciplinares que han monopolizado su análisis, y mirarla en los territorios de la vida, como fuerza para transformarla; esto ayuda a romper su sentido cognitivo y entender que la cultura se teje en los cotidianos territorios del vivir, por actores que hacen de la cultura el eje de sus luchas por la existencia; lo que significa, desechando la noción de *rescate cultural*, por su sentido colonizador y paternalista que convierte a las comunidades en objeto de las políticas culturales de los rescatadores para reafirmar su dependencia, volviéndose un acto colonial; pero si entendemos que la cultura es una construcción para la reafirmación y transformación de la vida, se hacen necesarios procesos de *revitalización cultural*, en los cuales las comunidades ponen en acción el potencial de su agencia cultural, política e histórica y abren espacios concretos de decolonización y liberación; lo que ofrece mayores posibilidades políticas para interpelar las ciencias e indisciplinar las disciplinas, como condición para la decolonización del saber, proceso que no puede darse solo al interior de la academia, sino en la articulación de esta, con los actores y procesos que luchan por la vida.

8 Una ampliación teórica y etnográfica de los procesos de usurpación simbólica y de insurgencia simbólica se puede encontrar en: Guerrero (2003a, 1993).

La interculturalidad como horizonte para la decolonización de la vida

Desde una antropología del corazonar hemos discutido que la interculturalidad es una propuesta que surge, no de la academia, sino del acumulado de las luchas sociales de las nacionalidades indígenas y de los pueblos negros por la vida.

Se ha planteado que la interculturalidad es algo que está más allá de lo étnico, mirada en lo que se persiste; que no solo requiere de legitimación legal, sino sobre todo social; que demanda de la desestructuración de los paradigmas homogeneizantes todavía hegemónicos; que la interculturalidad no tiene que vérsela como algo existente (pluriculturalidad), ya dado por la sola co-existencia y reconocimiento instrumental de la diversidad y la diferencia cuyo sentido insurgente se busca despolitizar (multiculturalidad), sino que es un proceso político que aún está por construirse, pero para que dicha construcción sea posible, no se puede descuidar la cuestión del poder; por ello, la interculturalidad, es un horizonte para la decolonización de la vida.

La interculturalidad tiene dos territorios de lucha, uno en la externalidad que implica luchas por transformaciones estructurales para la decolonización del poder y del saber; y otra ignorada, desde los territorios de nuestra subjetividad, que implica andar nuestros patios interiores para la decolonización del ser; una real decolonización, pasa primero, por la necesidad de la transformación de la subjetividad; la interculturalidad requiere de una revolución del *ethos*, de valores diferentes que nos abran al conocimiento, al re-conocimiento, la valoración, el respeto y la con-vivencia con la diversidad y la diferencia, pues de eso depende el futuro pacífico de nuestras sociedades; pero para que esto sea realidad, es necesario una transformación radical de nuestras subjetividades; de ahí que un eje clave para la construcción de subjetividades políticas diferentes, es trabajar vitalmente con niñas y niños; transformación de la subjetividad y el *ethos* que solo puede hacerse desde la profundidad política de la afectividad, pues el encuentro con la *insoportable diferencia del otro* es un acto de amor; de ahí que, que la utopía posible de la interculturalidad, requiere que empecemos

a corazonar la diversidad y la diferencia, pues la interculturalidad, solo será posible desde la insurgencia de la ternura (Guerrero, 1999).

Corazonando el método⁹

Si hay algo que hace apasionante el trabajo de una antropología comprometida con la vida, es que este va al encuentro de la vida misma, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas. Para eso, mira la etnografía y el trabajo de campo como métodos que requieren ser reorientados desde las necesidades de la existencia, pero que nos permita comprender la trama de sentidos que teje la alteridad; y que no solo implica disponer y manejar instrumentales teóricos y de método, sino sobre todo, principios éticos y políticos

Para romper con el sentido positivista, fragmentador, instrumental, homogeneizante y colonizador que ha tenido la investigación social, hay que empezar a evidenciar la potencialidad que las sabidurías del corazón tienen para ofrecernos senderos para ir construyendo una métodosabiduría, que está más allá del logos –metodología– más comprometida con la vida.

Desde la perspectiva de las sabidurías insurgentes, un método, no es sino un camino para poder llegar; y la investigación un acto de alteridad, un acto dialógico que nos acerca al sentir, al pensar, al decir y al hacer del otro y de nosotros, es un viaje hacia la realidad a fin de comprenderla y transformarla.

Para superar la usurpación simbólica de sentido y de la historicidad de la alteridad, de la antropología colonial, su sentido alocrónico que niega la contemporaneidad a los sujetos para transformarlos en objetos de estudio, en simples informantes. Se hace necesario la recuperación de su historicidad, construir una visión alterocrónica que reconozca su contemporaneidad, mirarlos como interlocutores con los cuales conversamos, a fin

9 Los textos: *Corazonar las metodologías desde las sabidurías insurgentes*; y, *Notas para el trabajo de campo*, del citado texto del Corazonar, ofrece mayores referentes sobre esta propuesta; al igual que Guerrero (2003b).

de hacer posible el encuentro de mundos de vida diferenciados, de cosmos de sentido distintos, que en ese encuentro dialógico pueden aprender, enriquecerse y transformarse mutuamente.

Lo que nos ofrecen las sabiduría andinas para sembrar una métodosabiduría otra

Una de las pretensiones de la racionalización del pensamiento científico occidental, es la de creer que tiene la posesión de la verdad, y que esta es patrimonio de quien la enuncia, esa pretensión de creerse dueña de la verdad, construye un conocimiento que se pone por encima de la vida, de una realidad que ha sido ampliamente pensada, pero escasamente vivida.

Para la sabiduría amáwtica de los Andes, es el Kawsay, la vida como saywa, matriz pilar del orden del Pacha, del cosmos, por ello, lo que el runa busca, no es el descubrimiento de la verdad, sino que al sentirse parte de un bioverso al que se encuentra íntimamente articulado; lo que el runa pretende, es comprender el *ñan* el sentido de su ser, de su sentir, de su pensar, de su decir y de su hacer en el cosmos, el mundo y la vida.

Este saberse parte vital del bioverso, hace que no se tenga una mirada objetivamente sobre la realidad, pues esta y los seres que la habitan no son vistos como meros objetos de estudio, separados, desarticulados del sujeto, que busca cosmozer la realidad, para la sabiduría andina, no hay tal separación, para el runa, la realidad es una sola, es el Pacha, pero que se expresa en la riqueza de la diversidad y la diferencia de manifestaciones y representaciones que solo siendo y sintiéndonos parte vivencial activa de ese mismo Pacha podremos llegar a comprender.

Si el método es un camino para llegar, desde las sabidurías andinas, que son sabidurías caminantes, pues se mueven al ritmo de la vida, también encontramos posibilidades para poder corazonar senderos para métodosabidurías otras; lo que buscamos es mostrar cómo ciertos principios claves de las sabidurías andinas, pueden dialogar con principios que ha estableci-

do el pensamiento académico y que ofrecen perspectivas para el trabajo de comprensión del sentido de la realidad.

En la cosmoexistencia andina, el *Chuyma* significa [...] “tomar conciencia del ser de las cosas” [...], (Milla, 2003, p. 35) hace referencia a la forma de acceder al cosmocimiento de la realidad, del mundo y la vida por medio de la experiencia vivencial, el esfuerzo propio, y con sentimiento profundo; de ahí que el *chuyma* vendría a ser un método, un camino, *ñan* con rostro propio que emerge de la sabiduría de los andes, y que tiene como fundamento los mismos saywas o principios que sostienen el orden del bioverso.

El saywa de la totalidad

Uno de los saywas o principios fundantes del mundo andino, es el Kawsay, la vida, el vivir, la existencia. El escenario desde donde el runa teje la vida, donde se vive y se lucha, es el Pacha, en el que se expresa las dimensiones de totalidad cósmica espacial, temporal y de sentido (Guerrero, 2010, p. 480).

Frente a la visión totalitaria de occidente, que fragmenta la realidad y su manía clasificatoria y constructora de polaridades; las sabidurías andinas tienen una visión totalizante, lo que teóricamente se llamaría visión holística, pues para las sabidurías runas, en el cosmos todo está integrado.

Si el Pacha, hace referencia a la totalidad de las dimensiones espacio temporales de la existencia, es decir que el Kawsay, la vida, no puede tejerse fuera de un espacio y un tiempo que están inexorablemente interrelacionados, pero a su vez, todo Kawsay toda existencia tiene un *ñan*, un camino, un porque, tiene un sentido en el orden del bioverso; en consecuencia, la sabiduría andina, nos ofrece la posibilidad de tres categorías claves para el *chuyma*, o para llegar a la comprensión del ser de las cosas, o para sembrar una métodosabiduría: la espacialidad, la temporalidad y el sentido.

La espacialidad: sintiendo la danza del Pacha

Pacha equivale a cosmos y ser, pues Pacha es todo lo que es, ya que en la sabiduría andina, como decíamos, todo el cosmos es el cosmos. Una perspectiva holística o desde el principio de la totalidad de la sabiduría andina sobre la espacialidad implicaría la necesidad de la consideración por un lado de las dimensiones de totalidad, de relacionalidad, de complementariedad, de correspondencia que se encuentra en las partes y cómo las partes se contienen en el todo y que como antes miramos, se encuentran simbólicamente presentes en la *chakana* o cruz del sur.

Esto desde la perspectiva de una métodosabiduría, plantea la necesidad de una mirada que considere que la relacionalidad del todo como principio cósmico, lo que implica mirar la paridad relacional de la correspondencia entre lo “grande”, “lo macro”, como entre lo “pequeño”, lo “micro”, para poder comprender el sentido de los fenómenos, hechos y procesos; las dimensiones tanto “globales” como “locales”, mirada necesaria para abordar problemáticas en el actual proceso de globalización y entender procesos de “glocalización” que nos permita comprender cómo operan las actuales geopolíticas globales imperiales, en contextos “globalocalizados” (Quijano, 2012, p. 23) es decir, mirar las interrelaciones y los impactos que tiene lo global en lo local y viceversa, como desde lo local, desde las nociones de lugar (Escobar), de territorialidades, específicas y diferenciadas y con rostros propios de identidad, se insurge frente a los procesos de globalización.

Cuando se trabaja en la comprensión de la dimensión del sentido, del ñan o camino, es decir cuando buscamos comprender cómo se expresan los significantes, los significados y las significaciones de la vida y del vivir, que habitan en nuestros imaginarios y representaciones, en nuestros discursos y en nuestras praxis, se hace necesario definir cuáles son los ejes de sentido o isotopías, las mismas que no tienen que ser vistas solo como polaridades antagónicas, sino más bien como paridades complementarias y relacionales que siguen la matriz del *yanan-tinkuy*, y del *ayni*, de reciprocidad entre ellas para que puedan ser.

Entre las isotopías que nos pueden permitir acercarnos a la comprensión de la espacialidad podemos encontrar diversas dimensiones complementarias entre ellas: *hanan* (arriba-alto) y el *urin* (abajo); *lloque* (izquierda) y *panu* (derecha); dentro-fuera, como nos enseñan la sabiduría cimarrona de Juan García; delante-detrás; arriba-abajo; que deben ser consideradas en el momento del trabajo de acercamiento a la realidad; o también las de: cerca-lejos, como nos enseña el Viejo Antonio. Podremos ver las dimensiones de exterior-interior; público-privado; vacío-lleño; ocupado-desocupado; Oriente-Occidente; norte-sur; centro / periferia y ver cómo dentro de ellas se expresa los procesos de diferenciación colonial. Además es importante mirar el sentido sagrado o profano que el espacio tiene en los imaginarios de la gente que lo habita.

Es importante considerar también los espacios rizomáticos, que están más allá del centro y la periferia, pues existen espacios que no están determinadas por estos, sino que se conectan, que se encuentran con otros, que no tienen un sentido siempre lineal, sino a veces irradiante, laberíntico, que no tienen salida, son espacios que no están predeterminados, sino abiertos al azar, a lo indeterminado, a lo imprevisto.

De igual manera la isotopía circuito-frontera que nos acerca a los significados y significaciones que las poblaciones transeúntes dan a la ocupación del espacio, y los sentidos de los laberintos culturales que se construyen en las ciudades a las que se han visto obligadas a migrar.

No olvidemos que para poder comprender las dimensiones de significados y significaciones de la espacialidad, no se trata solo de mirar las territorialidades geográficas, sino sobre todo las geografías culturales de sentido, los territorios simbólicos, representacionales, espirituales, los mapas afectivos, las cartografías sensitivas de quienes construyen el sentido del lugar o del espacio.

La temporalidad: danzando por la espiral del tiempo

Desde la temporalidad, no podemos olvidar que para la cosmoexistencia runa, en el tiempo se expresa también la relacionalidad y comple-

mentariedad cósmica del Pacha. Una evidencia de esto, es la importancia que en la sabiduría kichwa y aymara tiene la noción de *nayrapacha* (Mamani), *nayra* que significa ojos, y *pacha*, espacio-tiempo-sentido, es decir la posibilidad de mirar la totalidad del Pacha desde una mirada larga que abarca el “atrás y adelante”, (Vargas, 2012, p. 55) y que hace referencia por tanto al pasado como por-venir, pues se trata de un pasado que encierra el potencial del de-venir futuro (Muyulema, 2001, p. 352) y que por ello mismo tiene la capacidad de transformar un presente cargado de dominación.

De esta forma el *nayrapacha* permite el encuentro entre la memoria y la utopía posible, entendida esta para los runas, no como la utopía de occidente con sentido lineal y dialéctico, y por ello como algo irrealizable, imposible y que nunca podrá ser, sino como un por-venir posible, como algo que todavía aun no es, pero que tenemos la terca seguridad de que será, porque estamos luchando en este presente para que sea, para materializarla; de ahí que los aymaras nos dicen que: “Recordamos el pasado, antes de avanzar al futuro” (Milla, 1992, p. 273).

Dentro del principio de totalidad, o de un enfoque holístico de lo temporal, de igual manera la perspectiva del *qip nayra* que se desprende de *nayrapacha*, se presenta como una expresión de métodosabiduría o *yachak ñan* del runa, pues como dice Vargas: [...] “el método andino *qip nayra* es análisis y estudio entre lo que pasó y lo que es el presente [...] hay sentido cuando existe una mentalidad organizadora como *qip nayra*, este método nos enseña, que los hechos del pasado son el fundamento del presente” [...]. (Vargas, 2012, p. 53). Esto en términos de métodosabiduría implica una mirada no cuantitativa ni monetarizable de lo temporal, pues no se trata de poseer, medir y cronologizar el tiempo como hace occidente, sino de mirarlo cualitativamente y de encontrar el ñan, o sentido de la complementariedad de lo temporal en los procesos tanto desde una perspectiva diacrónica como sincrónica.

La metodosabiduría del cosmocimiento andino, nos ofrece dos isotopías primordiales que marcan la consideración de lo temporal, *ñawpa* (antes) y *quepa* (después) que definen las dimensiones temporales de la

realidad en el presente (*kunan*), pues todo hecho, proceso, acontecimiento, está marcado por un antes y un después que son los que definen la pluri-diversidad de la historia; por ejemplo: no es lo mismo la realidad de los pueblos de Abya Yala antes de la conquista que después de ella; no es lo mismo el orden planetario ni la política imperial antes del 11 de septiembre que después de la caída de las torres gemelas.

Esta isotopía, antes y después, resulta también útil como referente para la ubicación con relación al espacio, por eso, cuando hablamos de llegar a algún lugar, se habla de un antes y de un después de determinados sitios. De igual manera, es importante mirar la dimensión profana o sagrada de la temporalidad presente en los imaginarios de las y los actores sociales.

Otra isotopía clave en el trabajo con la temporalidad, es sentir cómo operan las temporalidades de los órdenes diurno y nocturno, y poder conocer cuáles son las representaciones, imaginarios, discursos y praxis que se construye la gente sobre lo que significa vivir de día, en la tarde y en la noche pues estos tiempos dan una percepción diferenciada del mundo, de la naturaleza, de la realidad; así como no podemos descuidar las temporalidades rizomáticas, y acercarnos a cómo las y los actores sociales viven los ciclos temporales, ya sea de acuerdo al tiempo natural articulado a los de la naturaleza, o al tiempo artificial cronológico.

Una perspectiva holística de lo temporal implica además, trabajar con dos tipos de miradas, una mirada sincrónica y diacrónica. Una mirada sincrónica significa mirar el presente, el aquí y el ahora, pues se trata no solo de ver cómo los hechos han llegado a ser, sino cómo son ahora en este tiempo, en el presente; cuál es la dinámica de su contemporaneidad y su perspectiva de futuro. Una mirada diacrónica en cambio, nos lleva a mirar no su cronología, sino comprender la ciclicidad, la historicidad de los hechos, fenómenos y procesos, su pasado, sus cambios y transformaciones a lo largo de la historia, mirar como todos los hechos y problemáticas están atravesadas por la historia, están social e históricamente situados.

Una mirada diacrónica desde las sabidurías hace posible empezar a mirar la existencia de temporalidades otras, de historicidades fronterizas diversas, de tiempos no marcados por la linealidad cronológica, historicista, evolucionista de occidente, que piensa un tiempo lineal fragmentado entre pasado presente y futuro, sino de temporalidades cíclicas, espirales, que como ya veíamos, tienen otro sentir y vivir de un tiempo que se rigen igual por los saywas de la complementariedad, la vincularidad cósmica, pues es un tiempo espiral en movimiento infinito, que no retorna al principio sino que siempre estará un poco más allá de ese principio y por lo tanto será diferente.

Esto nos puede permitir trabajar *mapas irradiantes de la espiral temporal* de las cosmunidades y los procesos; pues es común encontrar en los textos de metodología para el trabajo de proyectos sobre todo, que se habla de líneas temporales, o de las “líneas de tiempo”, para la reconstrucción de sus procesos diacrónicos; lo que evidencia claramente, la influencia de la percepción del tiempo crono-lógico heredada de la cultura occidental; es por ello, que considerando la concepción espiral del tiempo que nos aportan las sabidurías andinas; proponemos hablar de *espiral temporal*, pues esta nos permite comprender que el tiempo no se desplaza en sentido unilineal –pasado-presente-futuro- ni evolucionista, sino que el tiempo al estar vivo, también transita por múltiples direcciones en un ir y venir, y sobre todo de-venir constantes, moviéndose de acuerdo al movimiento de la espiral cósmica de la vida; como lo muestra la percepción sobre el Pachakutik, y el Nairapacha, que muestran que este es un tiempo de transformaciones que contiene todos los tiempos, y que es en la vivencia del presente, del aquí y el ahora, desde donde se siembra la memoria de su devenir futuro.

Esto hace posible también romper con el sentido colonialista del concepto de “prehistoria” con el que occidente ha separado pueblos, culturas y sociedades, para instalarlas en un tiempo anclado en el pasado, en un tiempo “primitivo”, que resulta útil para la dominación y para la legitimación de su hegemonía, que es lo que caracteriza el proceso de diferenciación colonial resultante de la implementación de la matriz colonial de poder.

Esta mirada desde la ciclicidad, desde la historicidad de lo temporal, dentro de las isotopías de *ñaupa* (antes) y *quepa* (después) ofrecen posibilidades para la comprensión de la historia, para mirar el proceso de siembra de la sabiduría, de la memoria, y el sentido político que las sabidurías dan a la tradición, a la ancestralidad; así como comprender las dimensiones sociales y políticas de la construcción social del recuerdo y el olvido.

El sentido o ñan cósmico del runa

Para el runa andino, el Kawsay, la existencia, dentro del orden del Pacha, no es percibida conceptualmente, sino simbólicamente, ceremonialmente, vivencialmente; la realidad del cosmos no es algo que busca ser comprendido, sino vivido desde la fuerza simbólica de la cultura; y si esta es una construcción simbólica dé sentido, y si lo simbólico hace posible la construcción del sentido dé la existencia, el sentido, ñan o camino, se vuelve otra isotopía clave para la comprensión de la realidad, sus fenómenos y sus procesos, pues así como todo hecho, proceso, fenómeno, se da en un escenario concreto (espacialidad), tiene también historicidad, un proceso (temporalidad), todo en el orden del cosmos, comunica, tiene sentido, incluso el sin sentido, tiene sentido.

El *saywa* de la complementariedad y la reciprocidad

En las sabidurías andinas, nada existe aislado, sino en íntima relación, en interacción continua, en co-existencia con su complemento correspondiente, el *hanan* y el *urin* (arriba y abajo), lo *cari* y lo *huarmi* (masculino y femenino).

Como ya hemos visto, un rasgo de las sabidurías andinas, es que dicha complementariedad, se hace posible mediante la interacción simbólica, celebrativa y ceremonial, corporalmente, vivencialmente, a través de las diversas tramas de sentido que el runa teje desde su cultura, para dar sentido a la totalidad de su existencia, dentro del bioverso.

Articulado al principio de complementariedad, se encuentra en las sabidurías andinas, el principio de reciprocidad. El equilibrio cósmico requiere de la reciprocidad entre el cosmos, la naturaleza, los seres humanos y la cultura; reciprocidad de los actores, de los fenómenos, de los procesos y de su complementariedad. Por lo tanto si todo en el cosmos está articulado, ningún ser, hecho, proceso, fenómeno, puede ser mirado en forma fragmentada, sino en sus interrelaciones e interdependencias múltiples, en su profunda complejidad y complementariedad, en su multicausalidad.

Esta perspectiva de métodosabiduría, demanda por tanto de enfoques sistémicos interrelacionados, que nos permitan mirar las irradiaciones, las articulaciones, las interrelaciones, las interdependencias, las interconexiones y consecuencias sociales, políticas, económicas, ambientales, culturales, comunicacionales, etc. que están presentes en todos los hechos y procesos.

El principio de complementariedad puede contribuir también a sembrar verdaderos diálogos de seres, saberes, sentires, decires, de experiencias de vida, de encuentros multi, trans e interdisciplinarios. O desde perspectivas de una métodosabiduría, para enfrentar el carácter individualista y competitivo propio de occidente, las sabidurías andinas nos aportan una perspectiva cosmunitaria diferente, una *minga* de cosmocimientos, que nos posibilitan trabajar investigaciones con enfoques colaborativos, es decir como construcciones colectivas; es un proceso que nos hace sembrar formas distintas de alteridad, de mutuos aprendizajes, que requiere aprender a escuchar los latidos del sentir, el pensar, el decir, el hacer de los otros y de nosotros, a fin de enriquecernos y transformarnos mutuamente.

Más allá del enfoque comparativo, al diálogo dialogal

Desde perspectivas políticas, una de las contribuciones más importantes que ha aportado el proceso de lucha por la existencia de los pueblos subalternizados, es el de haber hecho evidente la existencia de la riqueza de la pluralidad, de la diversidad y la diferencia, e imponerle con sus luchas al conjunto de la sociedad y al poder su reconocimiento.

Desde perspectivas de una métodosabiduría, los runas nos han estado siempre aportando, la necesidad de romper la visión en singular, mono, uni que tenemos sobre los procesos, hechos y fenómenos heredadas de la racionalización occidental. Frente a la universalidad homogeneizante de los discursos de verdad de la ciencia, como ya señalamos; las sabidurías insurgentes, nos enseñan la necesidad de hablar desde la pluridiversidad de la diferencia que habita en la propia vida; lo que desestructura el sentido homogeneizante del poder, para abrirnos a una mirada distinta de la pluralidad, de la diversidad y la diferencia y empezar a mirar sus dimensiones políticas insurgentes.

Pero la comprensión de la pluralidad, de la diversidad y la diferencia, desde perspectivas de una métodosabiduría, demanda ir más allá de los enfoques comparativos como generalmente lo ha planteado la antropología, pues por un lado hay una cuestión ética y política que debemos considerar al hacer comparaciones, ya que eso implica transformar en “objeto de estudio” a aquella cultura que se compara con otra; y por otro lado, no se ha considerado que resulta casi imposible comparar culturas con mundos de vida, con cosmos de sentido, espacial y temporalmente diferenciados; no se trata tampoco de aplicar un multi-perspectivismo es decir de buscar distintos puntos culturales sobre una misma cuestión; (Medina, 2006, p. 66) lo que se trata de sembrar es un diálogo-dialogal *desde y con* la diferencia, entre culturas con cosmoexistencias diferentes.

En los métodos comparativos se prioriza la dimensión cognitiva, logocéntrica y el actor es mirado como objeto de análisis, mientras que los diálogos dialogales se fundamentan en la agencia activa y militante de los propios actores que construyen y dan sentido desde su sabiduría a la cultura y con ellas a sus mundos de vida; de ahí que se trata de empezar a sentir no solo desde la fría razón, sino desde el calor del corazón, lo que el otro siente, piensa, dice y hace, para que estos puedan también comprender lo que nosotros sentimos, pensamos, decimos y hacemos, es decir se trata de corazonar un diálogo-dialogal que permita, como nos enseñan las sabidurías andinas, tejer una red de relaciones con los hilos de la reciprocidad,

la complementariedad, la vincularidad, que hagan posible una fecundación mutua.

Encuentros dialogales que nos permitan comprender las dimensiones diferenciadas de los cosmos de sentido que tejen los diversos actores sociales. Diálogos-dialogales por ejemplo desde el género, para mirar cómo son diferentes los sentidos que construyen hombres, mujeres y otros géneros. Diálogos-dialogales desde lo generacional, para mirar cuáles son las representaciones, discursos y prácticas de niños, jóvenes, ancianos. Diálogo-dialogales entre culturas diferentes, para sentipensar cuáles son los cosmos simbólicos de los pueblos runas, de los afrodescendientes, de los mestizos y de las diversidades sociales; diálogos-dialogales regionales que nos muestren que las formas de sentir, pensar, decir y actuar de la gente de la costa, la sierra, la Amazonía y de la región insular, son muy diferenciadas; diálogos-dialogales para poder comprender que las conductas ideales y reales, de las subjetividades, de las comunidades, etc., son siempre distintos y diferentes.

Diálogos-dialogales que son necesarios al interior de las mismas diversidades. Por ello corazonamos que, una necesidad no solo de métodos-abiduría, sino sobre todo ética y política, cuando se trabaja con la diversidad y la diferencia, es no olvidar la diversidad y diferencia que habita al interior de esa misma diversidad y diferencia, a fin de no homogeneizarlas.

Enfoques decolonizadores

La lucha por la existencia de los pueblos sometidos a la dominación, nos aporta *enfoques decolonizadores* no solo de la teoría, de la metodología y de la praxis sino de la propia vida. No buscamos acercarnos a la realidad a la vida solo para estudiarlas sino para aportar a su transformación, pues si la antropología es la ciencia del sentido, plantea la búsqueda y construcción de isotopías o ejes de sentido contra hegemónicos, que nos permitan construirnos sentidos éticos, políticos, estéticos y eróticos otros distintos de la existencia.

Corazonamientos para concluir el caminar

La decolonización de la Antropología y del trabajo etnográfico, impone la necesidad de una radical interpelación teórica, de su método, pero sobre todo ética y política a nuestra praxis.

La antropología como ciencia de la alteridad, debe dejar de ser la ciencia de la otredad y mostrarse también como ciencia de la mismidad, como otra forma de decolonizarla. Por ello, es necesario hacer estudios de pares para empezar a comprender las tramas de sentido de nuestros colectivos de trabajo preguntarnos: ¿qué tipo de antropología estamos haciendo?, ¿para qué?, ¿para quienes?; pero sobre todo ¿qué tipo de sujeto, y que horizonte de existencia estamos aportando a construir?, ¿estamos comprometidos o no con la vida?

Frente a las certezas de los discursos de verdad del poder, se hace necesario una pedagógica del error, que nos permita aprender de nuestras equivocaciones; debemos abrirnos a la incertidumbre, a lo imprevisible, al caos, al error, entender que más importantes que los diagnósticos, son los sueños; el investigador tiene que estar abierto al asombro, al misterio, no busca encontrar certezas, sino comprender las complejidades de los procesos de la realidad.

Una trágica limitación del conocimiento racional, conceptual, es, haber hegemonizado el uso de los sentidos externo preceptores –vista y oído– como las únicas fuentes de conocimiento. Heredera de esa racionalidad positivista, la Antropología colonial, hizo de la “observación”, –por más participativa que aparezca–, su “método” ideal de conocimiento; conduciendo a las otras facultades, como la imaginación, la sensibilidad, los afectos, las emociones, los deseos, como a los otros sentidos, el gusto, el tacto, el olfato, a los territorios de lo irracional, a los espacios marginalizados y subterráneos del conocimiento, produciendo así, un saber fragmentado y fragmentador. Es imprescindible empezar a construir un saber incorporado, corporeizado, pues la realidad se inscribe en el cuerpo y el cuerpo habla; si la Antropología busca conocer e interpretar desde miradas holísticas (totales) y sistémicas (integradas e integrales) la totalidad del mundo del sentido

y del sentido del mundo, es necesario in-corporar la totalidad de los otros sentidos, la totalidad del cuerpo, como posibilidades de conocimiento, pues solo así podremos descubrir la totalidad del sentido.

Hay que corazonar una antropología de los sentidos, que vea las dimensiones simbólicas del cuerpo, la comida, los olores, que nos devele las sabidurías de los sabores, y los sabores de las sabidurías, que se acerque a las emociones, las sensibilidades, el género, las masculinidades y feminidades, la sexualidad, el placer, la risa y la alegría; de la pena, del miedo, las sensaciones, que son las que nos dan el verdadero sentido de lo humano, pues el ser humano no es solo razón y lo que piensa, sino lo que siente, lo que vive y lo emociona; debemos aprender a corazonar para mirar, redescubrir y comprender las vibraciones y sonidos, las texturas, y los colores con los que están pintadas la realidad y la vida, y que son isotopías claves en los procesos de encuentro o desencuentro interculturales.

Una grave limitación de la escritura etnográfica colonial, es haber construido textos monofónicos en donde la voz del etnógrafo tiene la hegemonía, se construye una escritura ventrilocua en la que la voz del otro queda silenciada, lo que hace de la escritura otro acto colonial. Hoy, para decolonizar de la escritura etnográfica, es urgente tejer textos polifónicos en los que se escuchen diversas voces: la voz de los interlocutores desde sus propia enunciaciones, narrativas y discursos; de los autores, con cuyas fuentes hemos dialogado; y por sobre todo que se escuche nuestra propia voz; es imprescindible dejar claro el *lugar denuncia-ción* (Gómez) desde donde hablamos, evidenciando la presencia activa de nuestra subjetividad y afectividad. Se hace necesaria una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura, y que refleje la poética que la existencia, para desde el calor del corazón, romper la frialdad epistémica que tienen hoy los textos etnográficos.

Si trabajamos por una antropología del corazonar, que busca que a través de la propia palabra y voces de los interlocutores, de sus historias y sabiduría hable la vida; como otra forma de decolonizar las metodologías, creemos que sería más correcto empezar a hablar y trabajar no solo

historias de vida, sino *historias desde la vida*, ya que siempre hemos estado hablando *por* y *de* los otros, pero no *desde* sus propios mundos de vida, que implica escuchar desde la profundidad de su existencia.

Dentro de esa polifonía de voces hay que empezar a escuchar y aprender de lo que nos enseña la sabiduría del silencio, no solo aquello que se dice, sino también el sentido que encierra lo que se calla, aprender a leer los signos de lo que no es fácilmente perceptible; pues comprender el mundo del sentido implica, hacer visibles los rostros de lo invisible, develar la dimensión espiritual y cósmica que habita en todo lo existente.

Frente a la solemnidad del quehacer científico, que desterró la subjetividad, la afectividad y la alegría de su quehacer, se hace necesario incorporar las dimensiones de subjetividad, de afectividad y de alegría, las dimensiones lúdicas, recuperar la dimensión poética de la existencia en el quehacer investigativo y académico, debemos reír más, aprender y compartir lo aprendido con alegría; no debemos olvidar que deben ser la existencia y la felicidad, el horizonte de nuestro trabajo; pues para la sabiduría de los *Runas*, lo que se trata es de el *Sumak Kawsay*, el buen vivir, que implica la necesidad de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de tejer la vida desde el corazón, con amor y alegría y desde dimensiones cósmicas y espirituales.

Miramos el *Sumak Kawsay* como expresión de la cosmoexistencia de los pueblos indios que emerge de sus luchas por la vida; no es sinónimo de “otro desarrollo” como quiere usurparlo el poder, pues no tiene que ver con el vivir bien o mejorar el la calidad de vida que impone el capitalismo; el *Sumak Kawsay* tiene que ver con dimensiones cósmicas y espirituales que hagan posible el equilibrio y la armonía con la naturaleza y entre todos los seres que la habitan; para ello se hace necesario la recuperación del sentido, femenino, matrístico afectivo y espiritual del vivir. El *Sumak Kawsay* plantea la necesidad de transformaciones subjetivas, civilizatorias y existenciales.

En esas dimensiones de existencia, del *Sumak Kawsay*, dentro del orden del *Pacha*, el ser humano, el *Runa*, es la *Chacana*, el puente cósmico

entre los diversos mundos; y dentro del ser humano, la *Chacana*, el puente que hace posible seguir tejiendo la sagrada trama de la vida, es el corazón; por eso la alegría debe habitar siempre en el corazón del ser humano, para que sea posible el *Sumak Kawsay*, el buen vivir. Es también la fuerza del corazón lo que hace posible que podamos *corazonar*, no solo las metodologías, las epistemologías, sino sobre todo, la propia vida.

Hoy no se trata solo de la decolonización de la antropología sino de cómo aportamos para hacer una revolución del sentido, una guerrilla antiepistémica, pues el episteme y la razón no nos han hecho mejores seres humanos ni más felices; se trata de impulsar procesos para la insurgencia de los símbolos y los imaginarios que nos permitan fundar una propuesta civilizatoria distinta, que termine con la irracionalidad de la razón en que se fundamenta la actual civilización de muerte que representa Occidente, para construir una civilización de la vida, que se alcance desde nuestras sabidurías del corazón, desde nuestras raíces de ancestralidad andinas y comunitarias, desde nuestros propios territorios del vivir, del luchar, del nombrar y del decir; desde el poder de esos saywas de los que nos habla la *chakana* del corazonar, el *munay* de la afectividad, el *ushuay* de la espiritualidad, el *ruray* para la fuerza de lo femenino, de lo matrístico, y del *yachay* de la sabiduría; pues quizá así, con amor, espiritualidad, sentido femenino del vivir, y sabiduría, podamos también sembrar una antropología con rostro propio y comprometida con la vida, que contribuya a la configuración de un horizonte civilizatorio distinto en función de la existencia, la humanidad y el cosmos.

Hay que continuar trabajando en una estrategia integral para la vida, reconstituyendo y dando un sentido distinto a la cotidianidad, en la perspectiva de la construcción de otro tipo de subjetividades políticas e históricas. Esto implica trabajar la perspectiva de la liberación de la subjetividad en una revolución del *ethos* que nos construya como seres humanos en plenitud de dignidad, y por tanto incapaces de ser manipulados por el poder, ese es otro escenario al que puede aportar la antropología.

Hay que crear una civilización que haga posible el desarrollo multicolor de todas las culturas, que recupere el amor, la sensibilidad, que construya una humanidad en la ternura, que reconstruya formas otras de alteridad no solo entre los seres humanos, sobre todo de estos con todo lo existente en la naturaleza y el cosmos.

Este es un tiempo fundacional, en cuya multiléctica se anuncia la negación de una forma de civilización que se niega a sí misma para abrir un tiempo, otro, esta es la era del *Pachakutic del sentido*, del corazonar, de un sentido civilizatorio alternativo que tiene como horizonte la vida, que todos debemos aportar a sembrar y construir.

Este es un tiempo que requiere de sujetos y subjetividades diferentes, de discursos y prácticas otras, de formas organizativas, de acciones, de propuestas programáticas y políticas otras que respondan a las exigencias de la actual realidad que enfrenta el mundo y la vida. Tiempo en que debemos seguir intransigentemente militando por los sueños, la ternura y la materialización de las utopías posible, por la construcción de una historia que no llegó a su fin, sino que por el contrario, todavía está por hacerse.

Estos son retos que modifican las concepciones teóricas, de método, éticas y políticas, así como las tareas y los caminos no solo de las ciencias en general y de la antropología en particular, también el de las universidades, y, fundamentalmente, los de la propia vida.

Lo que sigue siendo un difícil reto ético y político, para una real decolonización, es reconocer más autocríticamente, como la colonialidad del poder, del saber y del ser, atraviesan nuestros propios sentimientos, pensamientos, discursividades, subjetividades, imaginarios, cuerpos y prácticas de vida cotidiana; una evidencia de aquello es, como la colonialidad de la afectividad, sigue impidiendo la presencia de la ternura, de la sensibilidad, de la poética en las reflexiones de un pensamiento que se plantea como decolonizador; el reto que tenemos, es comprender; que la decolonización del saber y del ser, debe empezar primero por nosotros mismos, por interpelar el sentido de lo que somos, de lo que hacemos y de cómo vivimos.

Es a eso lo que pretende contribuir una antropología del corazonar comprometida con la vida; pero sobre todo, ve que las posibilidades para su recreación y transformación, está en la articulación con los actores y procesos de lucha por la vida; en los horizontes que ofrecen las sabidurías insurgentes, en su potencial sobre todo ético y político, para desde ellas y desde la afectividad, la espiritualidad, la sabiduría, empezar a *corazonar*, no sólo la academia, sino sobre todo, la propia vida; pues lo que está en juego no son sólo cuestiones epistémicas, sino sobre todo, la construcción de horizontes civilizatorios y de vida, y de sentidos, políticos, éticos, estéticos y eróticos otros, distintos de la existencia.

Bibliografía

- Guerrero, Patricio (1993). *El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada, Abya-Yala.
- ____ (1997). *Antropología Aplicada*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada UPS, Abya-Yala.
- ____ (1999). La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura: Notas sobre interculturalidad. En: *Reflexiones sobre interculturalidad. Primer Congreso Latinoamericanos de Antropología Aplicada "Diálogo Intercultural"*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada/UPS.
- ____ (2002). *La cultura: estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada- UPS, Abya-Yala.
- ____ (2003a). *Usurpación simbólica identidad y poder*. Quito: UASB, Abya-Yala, Corporación Editora Nacional.
- ____ (2003b). *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre de la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Abya-Yala.
- Kowi, Ariruma (2005). Barbarie, civilización e interculturalidad. En: Catherine Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- Universidad Politécnica Salesiana (1996). *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Quito.
- Universidad Politécnica Salesiana/Escuela de Antropología Aplicada (1999). *Reflexiones sobre interculturalidad*. Quito: Abya-Yala.

_____ (2000). *Diálogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*, Consuelo Fernández Salvador (Ed.). Quito: Abya-Yala.

Aproximaciones a una estrategia irradiante teórica, política y de método del conflicto social¹⁰

La herencia de los tres hermanos

Un anciano que estaba a punto de morir quiso dejar a sus tres hijos lo más valioso de sus posesiones, 35 camellos para que después de su muerte sean repartidos entre ellos siguiendo fielmente sus indicaciones. Dispuso en consecuencia que la mitad de su propiedad sea heredada por su hijo mayor; una tercera parte sea entregada al hijo intermedio, y una novena al último de sus hijos; de esta manera confiaba que su decisión sería justa y que no habría problemas entre los tres hermanos pues tenían una relación armónica y respetuosa entre ellos.

Luego de la muerte del padre los tres hermanos se reunieron para dar cumplimiento a su última voluntad y distribuirse los 35 camellos que habían heredado. Pero cuando empezaron a hacer los cálculos, vieron que resultaba imposible una solución equitativa, pues la mitad de 35 es 17 y medio, y encontrar la tercera y la novena parte de 35 estaba aún más complicado, pues ninguna división resultaba exacta.

Los tres hermanos que siempre se había llevado bien empezaron a discutir y defender sus propios intereses y a mostrar que tenían posiciones diferentes sobre el sentido de la herencia que les había dejado su padre; así que cada uno empezó a esgrimir sus argumentos:

10 Texto revisado y actualizado del inicialmente publicado en: Ortiz, Pablo, *Comunidades y conflictos socioambientales: experiencias y desafíos en América Latina*, Ediciones UPS / Abya-Yala / FTTP / FAO / COMUNIDEC, Quito, 1999.

-Mi padre—dijo el mayor— hubiese querido que yo como su primogénito me lleve el camello sobrante.

-No, —dijo el del medio— lo justo es que nos llevemos la parte que nos corresponde y para eso tenemos que sacrificar al camello y dividirlo en tres partes y de acuerdo a la misma proporción que se estipula en la herencia.

-De ninguna manera, mi padre hubiese permitido que se sacrifique a un camello-, sostenía el más joven.

Una anciana que pasaba caminando por ahí en ese momento, y que era muy respetada por su sabiduría, se extrañó mucho al ver que los tres hermanos que siempre se habían llevado muy bien entre ellos estuvieran discutiendo tan alterados y a punto de llegar a la violencia física, y a tan pocos días de la muerte de su padre. Para evitar que la discusión continúe y se agudice, les preguntó el porqué de ese conflicto. Los hermanos le explicaron la situación y le mostraron la imposibilidad de repartir equitativamente los 35 camellos entre los tres.

La anciana sonriente les dijo que no veía razones para hacer de ese pequeño problema un conflicto, y que a pesar de lo enredada que puede parecer una situación, siempre es posible encontrar una salida; y por ello, para que haya un desenlace que sea justo, pidió a un viajero que en ese instante pasaba montado en su camello, que por favor le prestara el camello por un momento para poder resolver ese conflicto. Los hermanos no comprendieron lo que se proponía la abuela; pero la anciana les persuadió de que esa era la única forma de dar una salida a la situación conflictiva que enfrentaban, y con sabia paciencia les explicó:

Si el cálculo se hace sobre la base de los 35 camellos, no va a haber un desenlace posible, pero, como ahora tenían 36 camellos, con el que el viajero les había prestado, resultaba más fácil, repartir la herencia, cumplir la voluntad de su difunto padre, pero sobre todo, que los tres iban a salir ganados.

Dirigiéndose al mayor le dijo:

- Tú deberías recibir la mitad de 35, o sea 17 y medio, ahora recibirás la mitad de 36 o sea 18, por lo que nada puedes reclamar ya que está claro que has salido beneficiado.

Luego le habló al hermano del medio:

- Tú debías recibir un tercio de 35, o sea 11 camellos y pico, pero ahora vas a recibir un tercio de 36, o sea 12 camellos, así que no tienen por que protestar, pues también sales ganando.

Y finalmente le dijo al hermano menor:

- Y tú, que de acuerdo a la voluntad de tu padre, debías recibir una novena parte de 35 o sea 3 camellos, ahora tendrás la novena parte de 36, que equivale a 4 camellos, así que al igual que tus otros hermanos también sales beneficiado.

Luego llena de mucha alegría al mirar como la situación que parecía irresoluble y estaba generando una tensa discusión entre los hermanos se había resuelto satisfactoriamente, les dijo:

-Ya veis, no era necesario hacer de esto un conflicto, y menos creer que se puede resolver con la violencia, pues así todos salían perdiendo, si obramos con tranquilidad y sabiduría, podemos encontrar siempre una salida en la que como han visto ha sido beneficiosa para todos, por lo que no podéis quejaros. Ahora bien, si sumamos los 18 camellos del mayor, más los 12 del mediano, y más los cuatro del menor, nos da un total de 34 camellos; en consecuencia, de los 36 camellos sobran dos, uno pertenece al viajero que con buena voluntad nos prestó el suyo, y el otro que sobra, creo que tengo el derecho de llevármelo yo, por haber resuelto este entuerto, ¿no les parece que así las cosas son justas y beneficiosas para todos?; y además, me espera un largo viaje y me vendría muy bien el camello sobrante.

Los hermanos sonrientes aceptaron la propuesta de la sabia abuela, pues les pareció justa esa decisión y le agradecieron, ya que sabían que todos habían ganado, habían obtenido más de lo que les correspondía, y la voluntad de su padre al fin se había cumplido. La anciana subió a su camello muy contenta, les deseo a los hermanos paz, amor, prosperidad y felicidad para sus vidas, y les pidió que no olviden la lección que les había dejado ese conflicto, que no se trata de que nadie pierda, sino que todos ganen, ganaron los hermanos porque

recibieron lo justo, y ganó también ella, no solo porque recibió un camello para su viaje, sino sobre todo porque pudo aportar a la paz de la familia.

Sobre un relato de Malba Tahan -
“El hombre que calculaba”.

Para empezar a transitar por el mundo del conflicto

*La raíz de todo conflicto en el ser humano y en las sociedades,
es su continua contradicción entre el pensamiento, la palabra y la acción.
Pues no somos capaces de decir lo que pensamos,
y peor aún, de hacer lo que decimos.
(De la sabiduría Jasídica).*

Como nos muestra este bello relato de la sabiduría del desierto, el conflicto es una realidad que está presente en la cotidianidad de la vida, desde los hechos más domésticos, –como a los que refiere el relato– hasta los de mayor alcance geopolítico, están atravesados por conflictos; y para ello es necesario que dos o más actores como los hermanos de la historia, tengan que enfrentar una situación en la cual resulta difícil ponerse de acuerdo sobre algún asunto, pues cada una de las partes va a defender sus propios intereses y va a tener percepciones diferentes de una misma situación, estas son causas que pueden provocar un conflicto.

Si bien el conflicto no resulta en sí mismo negativo, sin embargo este puede generar situaciones difíciles de manejar y que pueden llegar a manifestaciones extremas de violencia, rompiendo la armonía que puede haber existido al interior de una sociedad –como la armonía que existía en la familia de los tres hermanos–; se hace necesario como en el caso del relato, la intervención o mediación de otra parte externa a los intereses en juego –la sabia anciana–, para que mediante procesos de diálogo con sabiduría, se pueda encontrar un desenlace que sea mutuamente satisfactorio para todas las partes y en las que estas sientan que no han perdido nada importante,

sino que todos han ganado, para que de esta forma nuevamente se restituya la paz social, necesaria para una convivencia armónica y pacífica.

El conflicto en consecuencia, es una realidad presente en toda la historia de la sociedad y la cultura humana; tal es así que hasta los propios relatos míticos en los que se fundamenta los orígenes sagrados de occidente hacen referencia a la existencia de conflictos. En la Biblia por ejemplo, ya se señala como desde los tiempos primordiales, la humanidad está sometida a un primer conflicto que marcará la historia de occidente (Muldon, 1998, p. 25) pues ante la prohibición divina de no comer del árbol del conocimiento, del bien y del mal; la toma de decisión –que es vista como desobediencia, como pecado– de la pareja primordial, –aunque una mirada falocéntrica y patriarcal culpa de esto solo a la mujer–, será la raíz del primer conflicto de género y de un conflicto de orden religioso, cuyas consecuencias serán la expulsión del paraíso, y la eterna lucha de la humanidad por la sobrevivencia, y la sensación de orfandad cósmica, culpa y pecado que acompañara a lo largo de la historia a occidente. De igual manera, de acuerdo al relato bíblico, los primeros hijos Caín y Abel inauguran con sus celos, envidias y sus diferencias irreconciliables, el primer conflicto con tintes violentos que termina en fratricidio.

Desde entonces la sombra de Caín nos acompaña; toda la historia bíblica está cargada de conflictos, de luchas por el poder. En nombre de Dios y de la religión se generaron también a lo largo de la historia, terribles conflictos marcados por la violencia y el despojo; resulta paradigmático que el propio Jesús a quien se le considera un sembrador de paz, no renuncia al conflicto con los poderosos, sino por el contrario les anuncia: “[...] He venido a la tierra para encender un fuego [...] ¿Pensáis que he venido para establecer la paz en la tierra? Os aseguro que no podéis estar más equivocados; he venido para fomentar la discordia” (p. 38).

La fuerza simbólica del fuego aparece en múltiples mitologías, así en la mitología griega que va a modelar la “cosmovisión” del pensamiento de occidente, se muestra la dimensión fundante del conflicto en la condición humana; es Prometeo quien funda la humanidad a partir del robo del fuego a sus dioses, pues el fuego permitía fundir los metales y fabricar herramien-

tas y armas para aumentar su poder, ya que no disponían de los recursos naturales de defensa que tenían los animales. Zeus para castigar este acto de desafío de Prometeo al orden divino, lo encadena en un risco lejano y condena a la humanidad a tener que quemarse eternamente en el fuego propiciador del conflicto, que es en el que se forja la dimensión de nuestra condición de humanidad (p. 39).

Desde explicaciones no solo míticas, sino también históricas, encontramos que desde tiempos muy tempranos, el surgimiento del patriarcado que se sostiene en la propiedad privada y la necesidad de apropiación y ejercicio del poder, será desde entonces hasta el presente, fuente inagotable de conflictos, ante la necesidad de apropiación de recursos materiales y simbólicos que se quiere ejercer sobre los otros. La sociedad patriarcal según Maturana (2010, p. 303) surge con el pastoreo, hace unos 12 mil años atrás y se extiende hasta el presente, se origina en el empujar de la desconfianza y la apropiación. Al emerger el empujar de la apropiación, esta debe ser defendida de aquel que comienza a ser visto como enemigo que amenaza aquello que se posee; se altera así la convivencia natural, ahora lo que importa es el empujar de la apropiación, la defensa de lo que se empieza a poseer; y es en el vivir de ese acto de apropiación como legítimo, que nos lleva a la agudización de conflictos, los mismos que incrementan la violencia, lo que conduce a la necesidad de la liquidación de aquel que es visto como enemigo, como expresión extrema de la lucha por la defensa de lo apropiado; así surge la guerra para la destrucción intencional del Otro, para asegurar o ampliar una posesión, y comienza el ejercicio de un poder que se sostiene en la violencia para el control y la acumulación de aquello que es poseído, se transforma así la noción de fertilidad ligada a los ciclos naturales de la vida. De esta forma, cuando se aprende a vivir en la apropiación de algo, todo se hace apropiable y se puede apropiar por la fuerza de cualquier cosa, la naturaleza, la tierra, las mujeres, los hijos, la sexualidad, el cuerpo, las ideas, los conocimientos, las creencias; es así como de ese empujar de la apropiación surge el patriarcado. El orden patriarcal para imponer el empujar del dominio, de la propiedad privada, debe sobreviva-

lorar la guerra, la lucha, la competencia y la violencia, que incrementarán los conflictos a lo largo de toda la historia (pp. 57-8).

El emocionar de la apropiación y la violencia que genera el patriarcado, provocan además una ruptura del sentido espiritual de la existencia y la ruptura del lazo sagrado con la vida, lo que dará inicio desde tiempos muy tempranos, a lo que hoy se conoce como conflictos ambientales, la dimensión sagrada de la naturaleza, de la madre tierra pasa a convertirse en mero recurso para la acumulación de capital, visión mercantilista de la vida que ve a la tierra no como su madre sino como objeto de dominio, pues el hombre ya no pertenece a la tierra, la tierra pasa a pertenecer al hombre, la ambición desmedida del capital, es fuente permanente de generación de conflictos, que están llevando a la humanidad a su propia autodestrucción.

Tampoco las corrientes espirituales y filosóficas se han podido liberar del conflicto como realidad propia de la vida social, gnósticos y maniqueístas, idealista y materialistas, han querido explicar los procesos cósmicos e históricos y sus doctrinas filosóficas, como una lucha constante entre lo sagrado y lo profano, entre el bien y el mal, entre la luz y la oscuridad, entre el espíritu y la materia. La historia de la humanidad ha sido y sigue siendo un escenario de lucha de sentidos, de ahí que podríamos decir parafraseando a Marx, que la historia de la humanidad, no es sino, la historia de sus conflictos; la humanidad a lo largo de su existencia ha tenido que vivir procesos de guerras, luchas políticas, sociales, religiosas, de clases, represiones, sublevaciones, procesos de resistencia e insurgencia que han ido modelando la historia humana, y que si bien han dejado lamentablemente una secuela de destrucción violencia, muerte, empobrecimiento y sufrimiento; pero también el conflicto ha hecho posible mantener la sociedad en movimiento y generar procesos de transformación, pues las sociedades y los individuos han hecho del conflicto también espacios de aprendizaje y crecimiento.

Hoy en tiempos de globalización del mercado y de mundialización de la cultura, como nunca antes asistimos a un proceso de desarrollo inimaginable de las tecnologías virtuales que hacen posible la más rápida circulación del capital, pero también de la violencia, que generan condiciones

inéditas de conflictos de más difícil manejo; el desarrollo de las tecnologías de la información ha abierto como nunca antes imaginamos, procesos de interconexión del mundo entre diversas sociedades y culturas, que plantean nuevos y distintos escenarios para la comunicación, pero también nuevos problemas en el encuentro y desencuentro de culturas con la diferencia, hoy, también emergen y con fuerza un nuevo tipo de conflictos interculturales, formas recreadas de negación de la alteridad y discriminación del otro, de intolerancia de lo diferente, que se expresan a través de manifestaciones violentas de etnocentrismo, racismo, heterofobia, xenofobia, homofobia, que hacen mucho más complejo el proceso de comunicación entre culturas diferentes, agudizan los conflictos entre las mismas, y complica en la práctica la materialización del sueño de la interculturalidad.

Es por todo ello que en un sentido general podríamos decir que el conflicto abarca todas las dimensiones la vida, desde la guerra hasta la elección de helados; (Mack & Snyder, 1974) pues en toda sociedad, así como entre los individuos y las relaciones que establecen, hay tensiones internas que llevan al conflicto y al cambio. La perspectiva de la diversidad y la diferencia, como otra realidad que se expresa en las identidades individuales, sociales o de las culturas, nos permite entender que ningún ser humano, sociedad o cultura, es igual a otra, que cada una tiene sus propias formas de representación, de racionalidad, de cosmoexistencia¹¹ de necesidades, intereses, y objetivos, pero sobre todo de percepciones, imaginarios y representaciones que al no ser debidamente canalizados, se convierten en conflictos.

El conflicto en consecuencia, no puede seguir siendo entendido solo como una disfunción que conduce al desequilibrio social y pone en peligro el orden establecido, como plantean funcionalistas y positivistas conserva-

11 Hablamos de cosmoexistencia puesto que las sabidurías espirituales de los pueblos originarios, no tienen solo una visión cognitiva logocéntrica del mundo, que sería la cosmovisión; sino que el Runa, para el caso del mundo andino, teje la vida, el Kawsay, dentro del orden del Pacha, es decir del cosmos, del tiempo del espacio y ahí da sentido a su existencia, a su vivir; es por ello que los runas, no hablan tanto de cosmovisión, sino de *Pacha Kawsay*: cosmoexistencia, de cosmovivencia.

dores, para quienes el único modo válido de evitar esa disfunción, es mediante la imposición de una ingeniería social que se apoya en técnicas conductistas, que garantizan el “buen encauzamiento” de la conducta humana. Por el contrario, el conflicto y el cambio constituyen, la condición natural de toda socio-cultura, más no la estabilidad y el orden.

Entonces, si el conflicto es una realidad que está presente en todas las dimensiones de la vida, no se lo puede considerar como bueno o malo, lo que si podemos es considerar que el conflicto tiene dos significaciones simultáneas: (Vinyamata, 2007, pp. 24-25). Por un lado el conflicto puede resultar negativo si está marcado por la violencia, puede ser un proceso que genera consecuencias muchas veces graves, deshumanizantes y trágicas, que pueden traer para los seres humanos y las sociedades destrucción, dominación, alienación, guerras, desgracias, angustia, miedo, dolor, sufrimiento, muerte, entonces el conflicto resulta una disfunción que provoca cambios traumáticos que afectan a todas las partes involucradas en este. Pero por otro lado, si el conflicto no está atravesado por la violencia, constituye un proceso que ofrece a las sociedades y sus miembros una oportunidad para su cambio, innovación y crecimiento, pues pone en movimiento energías, fuerzas, actores y procesos que permiten su transformación; el conflicto puede ser como las enfermedades una profunda escuela para aprendizajes, que nos enseña que algo no está bien, pues hace emerger situaciones de realidad que pueden haber estado escondidas y que al enfrentarlas nos permitirán conocerlas, manejarlas transformarlas, sanarlas.

Al contrario de lo que generalmente se cree para ese proceso de sanación o de manejo de las situaciones conflictivas como bien señala Vinyamata (2007) resulta imprescindible cambiar la vieja visión de que “el fin justifica los medios”, sino que por el contrario en situaciones de conflictos en los que está en juego, no solo recursos materiales o económicos, sino sobre todo realidades de vida, serán los medios para su manejo los que determinaran el desenlace; la retórica de que el fin justifica los medios, resulta una falacia ética y políticamente incorrectas, que instrumentalizan quienes quieren obtener la imposición de sus intereses sobre los otros y conseguir

resultados que les sean favorables sin importarles las relaciones, ni las consecuencias que esa visión egocéntrica de poder implica.

El conflicto debe ser comprendido en consecuencia, desde su dimensión multiléctica¹² y política. Por ello mismo debemos estar claros de que, si bien resulta más fácil reconocer teóricamente que el conflicto es una realidad social inevitable, pero a nivel emocional nos resulta bastante difícil aceptarlo en la vida cotidiana; de ahí que es importante tener claro que el conflicto si bien no lo podemos evitar, ni desterrar, pero sí debemos aprender a manejarlo en la búsqueda de prevenir y eliminar sus efectos violentos y destructivos y canalizarlo adecuadamente para que sea una fuente de transformación, crecimiento y desarrollo de las sociedades.

Si bien la existencia de conflictos es algo natural a la sociedad, no lo son las causas que los provocan, distinción que se hace necesario tener presente en su análisis y en el diseño de métodos para manejarlos, pues en realidades como las de nuestro continente, los conflictos tienen su raíz en claras causas estructurales, marcadas por la dominación, la dependencia, el subdesarrollo, la marginalidad y las asimetrías sociales heredadas del ejercicio de formas perversas de colonialidad del poder, del saber y del ser, escenario dentro del cual se profundizan las desigualdades sociales y la dominación, y por consiguiente, se agudizan los conflictos.

Si tanto la realidad natural, como la realidad social y cultural —especialmente estas últimas— se desarrollan a través de los conflictos, la reflexión sobre este tema no puede estar ausente de la discusión teórica. Es por ello que distintas ciencias buscan acercarse desde diferentes perspectivas teóricas y metodológicas al análisis del conflicto. Se formulan conceptualiza-

12 Frente a la noción de dialéctica propia de la racionalización logocéntrica de occidente, que solo ve dos posibilidades de relación fundadas en la contradicción antagónica; las sabidurías de los pueblos originarios de *Abya Yala* han aportado una mirada que considera la riqueza de la pluralidad, de la diversidad y la diferencia, de lo múltiple, dentro de las cuales es también posible la complementariedad en dicha diferencia, de ahí, que no hablamos ya de dialéctica, sino de multiléctica, o de pluriléctica.

ciones diversas en relación al tema al que hace referencia, conflicto social, psicológico, cultural, político, ambiental, intercultural, etc. Lo que está claro, es que la complejidad social que atraviesa actualmente el mundo, plantea no sólo una diversidad y complejidad de conflictos, lo que hace imposible que puedan ser explicados desde una sola perspectiva teórica, sino que se hace necesario un enfoque irradiante¹³ que muestre la polisemia y multidimensionalidad que el conflicto tiene, a fin de abrirnos a estrategias político teóricas, que se nutran de enfoques multi y transdisciplinarios, para poder enfrentarlo y buscar su adecuado manejo.

Es importante mirar las dimensiones políticas que el conflicto encierra, dado que son actores sociales concretos, mundos de vida los que se encuentran presentes en la vivencia de la conflictividad. Los nuevos enfoques buscan acercarse mucho más al mundo del sentido de las y los actores y sus realidades; esto no sólo se muestra como un recurso de método imprescindible, sino que es la única forma de poder estructurar propuestas reales de manejo de conflictos.

Si bien dentro de lo que algunos consideran la “conflictología” (Vin-yamata, 2007) se habla generalmente de “resolución” de conflictos, dada la experiencia histórica que el acercamiento a situaciones conflictivas y sus procesos, ha planteado la necesidad de empezar a hablar de “manejo” más que de “resolución”. La resolución de conflictos tiene un sentido más instrumental, da prioridad a los resultados y por ello descuida a veces las rela-

13 Otra característica de la racionalización logocéntrica de occidente, ha sido la de erigir el concepto como base de una explicación lineal, de la realidad del mundo, para desde la tiranía conceptual darnos una perspectiva unidireccional y monosémica de la riqueza de la realidad; por el contrario y siguiendo la perspectiva de las sabidurías Amawticas de los pueblos de *Abya Yala*, en la naturaleza nada es lineal, y la comprensión del misterio de la realidad del cosmos y la vida no puede reducirse a un concepto, en la naturaleza todo irradia, desde el sol, las plantas, los árboles, todo, es por ello que una perspectiva irradiante no dice, como el concepto, esto es así, sino que muestra la pluridimensionalidad, la polisemia que una realidad tiene –en este caso el conflicto– y que deben ser analizadas en su complejidad, de ahí la necesidad de empezar a tejer estrategias irradiantes político teóricas para la explicación de la realidad en su diversidad y diferencia.

ciones entre las partes, no considera que a veces la resolución de un conflicto no lo concluye, sino que puede ser el inicio de uno nuevo más adelante. El manejo de conflictos en cambio, permite conocer el proceso en sus diversas e irradiantes expresiones, da importancia a las diversas estrategias y respuestas que dan los actores sociales inmersos en un conflicto, por lo tanto da prioridad a los procesos relacionales, comunicacionales, dialogales, en perspectiva de encontrar salidas y desenlaces que les sean mutuamente satisfactorios, beneficiosos y justos para las dos partes; es por ello que en este trabajo hablaremos de manejo y no de resolución de conflictos.

Una cosa que es importante no olvidar es que la riqueza de la propia vida se expresa en la riqueza de la diversidad y la diferencia, y si el conflicto es una realidad presente en la cotidianidad de la vida, entonces, está muy claro que todos los conflictos y de todo tipo, tienen también raíces muy diversas y diferentes, pues tienen que ver con motivaciones, necesidades, intereses, con fines, así como con percepciones e interpretaciones respecto a lo que está en disputa, que son también distintas y diferentes (Howard, 1995). Es por ello que sentimos que en la perspectiva de ir construyendo propuestas de método con rostro y palabra propia para el manejo de conflictos, que emerjan desde esos escenarios diversos y diferenciados donde se manifiesta el conflicto; es importante no olvidar, lo que nos aporta la sabiduría andina, ahí se habla del *árbol como metáfora* de la sabiduría irradiante de la naturaleza, metáfora que puede ser aplicada al análisis también irradiante del conflicto social, pues al igual que el árbol, el conflicto tiene múltiples raíces que están en lo profundo de la tierra, que son las causas subyacentes que generan el conflicto y que no podemos mirar a simple vista; de ahí la necesidad de hacer emerger de sus profundidades aquellas cosas que necesitamos mirar, escuchar, conocer para comprenderlo y aprender lo que nos enseña; pero también al igual que el árbol debemos conocer las manifestaciones que están en su exterioridad, de que está formando su tronco, cual es la estructura de sus ramas, de sus hojas, dé sus frutos, y cuáles son las semillas que provienen de ese árbol, las mismas que pueden hacer fructificar la paz, o conflictividades nuevas.

Finalmente el conflicto no nace y se desarrolla, solo por razones estructurales, o por la disputa de recursos materiales y simbólicos, sino que no podemos ignorar la profunda dimensión afectiva que tienen los conflictos, de ahí que para su análisis y manejo proponemos la necesidad de corazonar el conflicto, es decir hacer una reflexión desde el corazón que nos permita sentir los pensamientos y pensar los sentimientos, ir más allá de la tiranía cartesiana que se sostiene en una razón fría, que no escucha al corazón que lo que hace es generar nuevas fuentes para la agudización del conflicto, desde el corazonar buscamos sentir que somos partes del bioverso, de una humanidad que debe hermanarse en perspectivas de la vida y que eso puede ser un puente para poder acercar a diálogos constructivos con la diferencia, corazonar el conflicto implica no solo mirarlo desde la frialdad de la razón, sino sobre todo desde el calor y la sabiduría espiritual del corazón, que es lo que aquí proponemos.

El presente documento busca corazonar el conflicto social, es decir abordarlo desde el corazón y la razón, y desde diversas perspectivas teóricas, vale decir desde una estrategia irradiante teórico política y metodológica, de ahí que tienen la humilde intencionalidad de aportar a la discusión de un aspecto tan importante de la vida social como el conflicto.

¿Qué es un conflicto? algunas distinciones conceptuales

*El conflicto surge cuando llega la derrota en nuestros esfuerzos por vivir,
en nuestra búsqueda de la felicidad.*

*A partir de ese momento se nos ofrece la posibilidad de aprender,
lo que la victoria ni el éxito nos enseña; a vivir en paz.*

(Eduard Vinyamata, 2007, p. 245)

El conflicto es una realidad que se halla social e históricamente situada, en consecuencia son diversas las miradas y perspectivas que se han construido para interpretarlo a lo largo de la historia, las mismas que han dependido de las épocas, los enfoques disciplinarios desde cuales se lo ha

abordado, como también de las propias experiencias vivenciales en tono a los conflictos estudiados; enfoques que si bien siendo distintos, resultan complementarios, (Vinyamata, 2007, p. 86) pues todos ellos de alguna manera aportan elementos para poder ir hoy tejiendo una perspectiva irradiante para su comprensión y manejo.

Si partimos de un acercamiento etimológico al “conflicto”, podemos encontrar que este deviene de la voz latina *conflictus*, que significa simplemente “colisión”, “choque”; luego fue extendida a la de “batalla”, “confrontación” y “combate”. Actualmente, con “conflicto” se designa cualquier tipo de encuentro entre fuerzas opuestas, sea que estén marcadas por la violencia o no; es decir, alude no sólo a la consumación de la lucha entre opuestos, sino a la tensión entre ellos.

Esta perspectiva lo emparenta con otros como los de “oposición”, “antagonismo”, “disputa”, “competencia”, “antinomía”, los mismos que deberían distinguirse claramente si se quiere hacer un estudio irradiante de la conflictividad, pues muchos autores ven en ellos diversas expresiones, intensidades y niveles del fenómeno que explicarían igualmente tipos diferentes de conflicto (Vargas-Mendoza, 2009, p. 8).

Ya los filósofos griegos como Heraclito veían que todo es cambio y transformación, y que todo está sujeto a un proceso de lucha de contrarios, el mundo es un campo de batalla entre la vida y la muerte, entre la actividad y la pasividad, entre lo viejo y lo nuevo, entre lo bello y lo feo, entre la audacia y la pasividad, entre la dependencia y la autonomía, entre el cambio y la permanencia, entre el optimismo y el pesimismo, entre el sometimiento y la lucha, entre la dominación y la liberación, y muchos opuestos más antagonísticos o complementarios que son parte ineludible de la multiléctica de la vida. Para los griegos toda la actividad humana está atravesada por el conflicto, incluso aquellas con sentido más espiritual y estético, una expresión de ello es el teatro y la tragedia griega que son escenarios en los que se representan los conflictos que vive la sociedad, es por ello que al actor principal se le conocía como “protagonista” que significa “primer combatiente” (p. 4).

Será Hegel quien hace una temprana interpretación teórica del conflicto, al interpretar la dialéctica del espíritu y de las ideas, desde esa perspectiva, mira el devenir no como resultado de la yuxtaposición y almacenamiento de sucesos frente a los que no tenemos voluntad de acción y decisión, sino como resultado de un juego de fuerzas contrapuestas de las cuales emergerá una distinta, pues frente a una tesis siempre habrá una antítesis, y de su confrontación resultará una síntesis nueva. Hegel estaba convencido de la inevitabilidad del conflicto, llegando por ello a proclamar la necesidad de la guerra como ese mal necesario que aporta a mantener “la salud de las naciones”. La misma perspectiva es sostenida por Nietzsche, Spengler y Rosenberg que llegaron a afirmar que las guerras eran oportunidades de superación, cuya función es impulsar la cooperación, el desarrollo y la sobrevivencia de las naciones (Vinyamata, 2007, p. 87). Posteriormente será Ludwig Feuerbach, quien dará un sentido distinto a la dialéctica de Hegel, orientándola al campo de lo sensible y transformará el sentido idealista hegeliano, en una dialéctica materialista, que será profundizada posteriormente por Marx.

Freud estudiará también la existencia de conflictos interpersonales, a través del análisis de las profundidades de la vida psíquica en el ser humano, llegando a afirmar que la agresividad forma parte de las características instintivas necesarias para la sobrevivencia, unida a la fuerza del deseo que mueve energías profundas a fin de poder satisfacerlo; de ahí que instinto, agresividad y deseo, son fuentes generadoras de conflictos, que resultan inevitables y que solo pueden ser reprimidas (Vinyamata, 2007, p. 84). Visión que reduce al ser humano a un mero ser instintivo, y no mira que una característica de su humanidad, es su condición autopoyética, su capacidad de agencia para crearse y transformarse a sí mismo y a la historia.

Pero también la historia registra posturas que buscan explicar las causas de los conflictos desde perspectivas no individuales, sino sociales y colectivas; al respecto ya Rousseau sostenía que *la desigualdad*, es el *origen y fundamento* de los conflictos en las sociedades. En cambio Marx, Engels, Lenin, Marcuse, Fanón, entre otros, analizarán la conflictividad desde la perspectiva

de la desigualdad y explotación que genera el modo de producción capitalista, de ahí que para el materialismo histórico y dialéctico, la existencia del capitalismo que impone la propiedad privada de los medios de producción y el control de las fuerzas productivas, a través de formas diversas de explotación de unos pocos sobre la mayoría de la población, es la causa principal para la generación de conflictos estructurales que modelan las contradicciones de clase; de ahí que para el marxismo, la noción de poder es el eje fundamental para comprender la forma más importante de conflicto social, la lucha de clases, que es el motor de los proceso de revolución permanente (Trotsky) que hacen posible la transformación de las estructuras de dominación, de la sociedad y de la historia (Colombes, 1991, p. 284).

Max Weber encontraba que una relación social es de lucha cuando la acción se orienta a la búsqueda de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes, pudiendo ser mediante la violencia directa, cuando para llegar a una solución se suspenden los instrumentos ordinarios y se apela a instrumentos fundados en la imposición del más fuerte; aunque no es necesario que exista una violencia física efectiva para que exista conflicto.

Para Coser, en la línea de Weber, lo que diferencia al conflicto de otras formas de interacción social, es que éste siempre implica el uso de la fuerza.

El concepto de conflicto para Gluckman, (1978) hace referencia a las tensiones que se dan en el corazón mismo del sistema social, a las oposiciones provocadas por la estructura misma de la organización social; los otros términos se podrían aplicar a desórdenes superficiales de la vida social.

Como respuesta al determinismo Freudiano, del ser humano como animal instintivo, desde una perspectiva antropológica, Bronislaw Malinowski y Margaret Mead, plantean que la agresividad no es innata, sino que forman parte de los sentimientos y valores que generan los grupos humanos a través de sus sistemas culturales. En la misma dirección Parsons y Smelser, sostienen que los conflictos son aberraciones sociales, puesto que

una condición de las sociedades, es que estas se cohesionan en base a objetivos de cooperación y no de disgregación que hacen inevitables los conflictos, que rompen los vínculos sociales. (Vinyamata, 2007, p. 86)

En una postura más radical, Humberto Maturana (2010), cuestiona el postulado de Hobbes, de que “El hombre es el lobo del hombre”, que veía a este como violento por naturaleza, Maturana por el contrario muestra desde las perspectivas de la Biología, que no es la competición, ni la agresión lo que funda la sociedad, sino por el contrario, somos resultado de la “Biología del Amor”, son el emocionar y el lenguajear los que permiten tejer las tramas de alteridad para el encuentro con el otro, pues es a través de interacciones comunicacionales y afectivas, como podemos reconocer al otro como legítimo otro, lo que reduce las situaciones conflictivas, y hace posible una con-vivencia pacífica, en la medida como dice el Pueblo Kitu Kara, que no olvidemos, que “yo soy otro tú”, que tú eres otro yo, y que la conjunción del yo y el tú hacen posible el hermanamiento en un nosotros, y que estamos para compartir los viene que ofrece la Madre Tierra; igual manera de entender la alteridad encontramos en la sabiduría Nahuatl que nos recuerda que “Yo soy tú, tú eres yo, y juntos somos Dios”.

Otros teóricos centran el análisis del conflicto en la conducta, es decir en lo que la gente hace, así para Morton Deutsch, el conflicto existirá siempre que se de incompatibilidad, pues una conducta o una acción que sean incompatibles con otras, impiden, obstruyen, interfieren y lesionan la relación con los otros. Para autores como Mack y Snyder, los conflictos son resultados de la escasez de recursos en situaciones críticas, las acciones de una de las partes buscan solo su beneficio, sin considerar el daño que puede provocar en las otras. En cambio, para otros autores lo más importante es la dimensión perceptual del conflicto, es decir lo que la gente, piensa, siente, imagina, por ello dan más prioridad a la diferencia de objetivos y percepciones; así Bernard sostiene que los conflictos se generan cuando las personas defienden, metas, propósitos o valores, que resultan irreconciliables y excluyentes. Kriesberg señala en esa misma dirección, que los conflictos se producen, cuando dos o más de las partes creen que tienen objetivos

incompatibles. Desde la perspectiva perceptual, Pruitt y Rubin sostienen que los conflictos se dan por la existencia de percepciones diferentes de intereses, o en la creencia de que resulta imposible encontrar puntos de encuentro para cumplir sus aspiraciones diferentes (Howard, 1995, p. 38).

En cualquiera de los casos, todos los autores están de acuerdo en señalar al conflicto como una realidad, como un proceso que esta inevitablemente presente en toda la sociedad humana, de ahí la necesidad de comprenderlo, de interpretarlo, de manejarlo, para que no se vuelva un factor de desorden social, sino por el contrario, sea un motor para el aprendizaje, transformación y avance de la sociedades y de sus miembros.

Algunas distinciones sobre el conflicto y sus equivalentes

*Nuestro propio ser es un complejo mosaico
de luchas contra adversarios internos y externos.
Ser humano es conocer el conflicto.*
(Muldon, 1998, p. 38)

Para algunos autores, el conflicto no puede ser visto como sinónimo de problema ni de competencia. De ahí que se hacen necesarias algunas distinciones. Un problema hace referencia a un hecho o un conjunto de hechos y circunstancias que hacen difícil la consecución de un fin determinado, como por ejemplo alguna situación ambiental que demanda respuestas de parte de quien la enfrenta con el objeto de satisfacer una necesidad determinada; el problema es visto también como una disposición entre lo que “debería ser” y lo que en “realidad existe”; y que se produce independientemente de la presencia de actores sociales que intervengan en esos hechos y circunstancias, aunque van siempre a afectar a actores diversos; un problema no necesariamente crea un conflicto y menos es un conflicto.

Para que existe un conflicto –recordemos la historia de la herencia de los tres hermanos– es necesario indiscutiblemente la presencia de acto-

res interdependientes, puesto que las dos o más partes se encuentran complicadas, pues sin la existencia de una de ellas no se daría el conflicto, este implica formas distintas y contrapuestas a nivel cognoscitivo (ideas, necesidades, intereses, metas valores), a nivel afectivo (sentimientos, gustos, emociones), a nivel comunicacional (posiciones y discursos), y a nivel procedimental o de praxis (formas de actuar, estrategias y tácticas de acción) que son distintas y opuestas y que entran en confrontación, ya que cada una de las partes siente, valora, piensa, dice y actúa de manera diferente y opuesta a la otra, que es lo que genera el conflicto.

De igual manera, la competencia hace referencia a una lucha esencialmente pacífica, en la que los rivales buscan alcanzar el mismo fin empleando los mismos medios y ajustándose a las mismas normas; en el que los objetivos, los medios y los fines son diferentes. Otros van más allá y plantean que se puede diferenciar problema competición y conflicto en relación a la noción de poder; si la búsqueda de control sobre el otro, ya sea de su conducta o sus recursos, es la meta aspirada, el eje crucial y el único medio de conseguir esa meta, es un conflicto; mientras que la competencia motivada por el deseo de ganar, no llega a ser conflicto, salvo en el caso de que la meta que se busque implique la necesidad imperativa del control del comportamiento del adversario y conduzca a la negación del otro (Touzard, 1981, p. 49).

También se plantea una diferencia cualitativa en relación al conflicto y la contradicción. Se afirma que una característica del conflicto es que éste siempre será observable empíricamente; mientras que la contradicción no es observable, sino inferible de una oposición lógica o ideológica entre las partes. Para Firth, el conflicto –que puede estar basado en percepciones erróneas, en intereses y fines diferentes, que provoquen una temporal falta de ajuste entre las partes en pugna– puede resolverse; pero en la contradicción, no es posible tal resolución. Gluckman sostiene que la contradicción se refiere a aquellas relaciones de principios y procesos contrapuestos dentro de la estructura social, que inevitablemente conducirán al cambio radical del modelo. Para Marx, el conflicto se refiere a la lucha de grupos rivales

de una sociedad cuyos valores y objetivos resultan incompatibles, mientras que la contradicción se expresa entre diferentes subsistemas dentro de la estructura social, cuya confrontación sólo puede ser resuelta mediante la transformación revolucionaria de la estructura misma de la sociedad; dentro de ella, los distintos sectores sociales que mantienen contradicciones de clase por ejemplo, con valores y fines opuestos, pueden convivir incluso durante tiempos prolongados sin conflictos; pero la falta de conflicto no basta para negar la contradicción, ésta existe y solo podrá ser resuelta con la transformación radical de la estructura social (Gluckman, 1978, p. 139); (Colombes, 1991, p. 285).

Un elemento clave para la diferenciación de las dimensiones positivas y negativas que tiene el conflicto es el ejercicio de la violencia, (Vinyamata, 2007, págs. 26-28) los conflictos aunque estén evidentemente marcadas por tensiones y dificultades elevadas, tienen una dimensión positiva si en ellos no se expresan formas de violencia, Por el contrario los conflictos en los que se manifiestan formas múltiples de violencia, siempre serán negativas para las partes involucradas. Esto hace necesario distinguir también entre fuerza y violencia: fuerza hace referencia la energía, el coraje la decisión, determinación, potencia que pueden poseer las partes y que es una energía vital en el momento de manejar el conflicto o en los proceso de negociación, pero que no implican odio, venganza, o el deseo consciente de hacer daño al otro; por el contrario la violencia, busca consciente o inconscientemente hacer daño al otro, a uno mismo o al entorno, busca provocar perjuicios, sometimiento, dominación e incluso la aniquilación del otro para imponer sus fines. El ejercicio de la violencia se manifiesta de múltiples formas, no siempre se lo ejerce por la fuerza, ni tiene solo expresiones manifiestas como la violencia física, sino que también existen las violencias invisibles que se ejercen a través de mecanismos psicológicos, culturales, sutiles, como el silencio, la indiferencia, la mentira, el engaño, los rumores malintencionados, la negación de la mirada o la palabra, son formas de violencia que implican la negación de la humanidad del otro y que terminan provocando daños profundo en su subjetividad y que se ejercen en la cotidianidad del vivir y con las personas más cercanas.

Otros autores señalan también la necesidad de distinguir entre conflicto y disputa: (Howard, 1995, p. 40). Conflicto hace referencia a las diferencias más básicas y difusas entre dos o más bandos; mientras que la disputa se comprendería como una incidencia específica en la que toman acción las diversas partes en contienda; claro que en la realidad, las fronteras entre estas no están muy claramente definidos, de ahí que se los emplee indistintamente.

Dimensiones del conflicto

*El conflicto es como el agua o la lluvia: es imprescindible para la vida,
pero demasiado puede incluso matar.*
(Farré, 2004, p. 46)

*Hemos aprendido a volar como los pájaros y a nadar como los peces,
pero no hemos aprendido el arte de vivir como hermanos.*
(Martín Luther King)

Otra cuestión importante a no descuidar en el análisis del conflicto, es su dimensión relacional, esto implica considerar dos elementos claves en esa relación: mirar que se trata de un proceso interaccional, los conflictos no nacen de la naturaleza de las cosas, son resultados de interacciones sociales y que por lo tanto nacen, crecen, se desarrollan, tienen un proceso, se van transformado, pueden disolverse, o pueden permanecer estancados, en definitiva como toda interacción social, tienen un inicio y necesitan un desenlace, pues tienen costos y consecuencias que no se pueden mantener por mucho tiempo, es por ello que se entiende por conflicto a un proceso de interacción social básica, un peculiar modo de relación entre dos o más partes, que consiste en acciones y reacciones mutuamente opuestas, que pueden implicar incompatibilidad, o la tendencia a su mutua exclusión.

Otra dimensión importante es la interdependencia que se establece entre dos o más actores, pues si uno de ellos deja de estar, no existiría con-

flicto, se trata de una interdependencia en la que se pone en disputa, recursos, intereses, representaciones, emotividades, afectividades diferentes.

El conflicto implica en consecuencia, un mínimo de contacto y visibilidad -no necesariamente cara a cara-, es una relación e interacción social en la que las partes relacionadas no se “unen”, sino más bien se “des-unen”; una relación que establece la ruptura o separación de una forma de relación; la relación conflictiva se verifica dentro de un contexto social, e incluye un componente de poder. Consecuentemente, se podría decir que los elementos de todo conflicto son la existencia de partes y motivos, y las relaciones de poder. (Mack & Snyder, 1974, p. 22).

Es importante tomar en cuenta este aspecto relacional del conflicto, en consideración a los actores y el poder, pues a menudo se comete el error de no considerarlo, cuando en realidad en el conflicto, las partes están realmente relacionadas, no son mutuamente indiferentes, ni están desconectadas entre sí, pues les unen intereses, objetivos, necesidades, proyectos, dimensiones afectivas y emocionales que pueden o no ser diferentes, frente a los cuales tienen posturas distintas o discordantes, que conducen a la negación, ya que cada parte en conflicto busca negar al “otro”, y como consecuencia es igualmente negado por el “otro”; sin embargo de ello, paradójicamente, existe siempre en todo conflicto, ya sea en su origen, desenvolvimiento o desenlace, un elemento relacional, relación que a su vez está íntimamente articulada con el poder.

Se entiende al poder como esa fuerza visible e invisible, presente y oculta pero siempre actuante, que está investida en todas partes, a través de la cual un ser humano o una agrupación de seres humanos adquieren la capacidad para producir efectos intencionales sobre sí mismos y sobre los demás, así como sobre las cosas, las circunstancias y los hechos. El poder significa la posesión de una capacidad para tomar y llevar a cabo decisiones que afectan nuestra propia vida, para controlar la conducta de los demás, o para transformar objetos y recursos, para la prohibición, la vigilancia, la dominación, la seducción, la domesticación y el sujetamiento de los sujetos y el sometimiento y dominación de los imaginarios, los discursos, los espí-

ritus y los cuerpos. Por ello, en las relaciones conflictivas siempre se involucra una intencionalidad de poder que pretende ganar el control sobre los objetos, los recursos o posiciones escasas, o de influir en el comportamiento del otro en cierta dirección; en definitiva, en todo conflicto se evidencia la búsqueda por adquirir y la adquisición, por ejercer y el ejercicio del poder (Guerrero, 2004, p. 91).

Otro aspecto que debe ser considerado es el de la multiléctica de la oposición; esto nos permite mirar que en todas las manifestaciones específicas de la cultura, se encuentran dos estructuras conflictivas básicas: la oposición entre unidad y diversidad y entre el cambio y la permanencia, oposición que se relaciona con los elementos anotados: actores, causas y poder. A la primera estructura se la denomina también conflictividad sincrónica, pues es en sí independiente de la dimensión temporal, se trata de la incompatibilidad entre lo homogéneo y lo diverso, entre lo regular y lo excepcional, entre la universalidad y la pluridiversidad, entre la generalidad y la especificidad, entre lo simple y lo complejo. En la segunda, se habla de conflictividad diacrónica, pues esta estructura tiene que ver con la dimensión temporal del conflicto: con el antes y el después, con el cómo llegó a ser lo que es ahora; allí se enfrentan, lo “retrospectivo” y lo “prospectivo”, la estabilidad y la renovación, el cambio y la permanencia, la tendencia a proteger lo logrado o a lograr lo nuevo; allí se confrontan el mantenimiento conservador del orden dominante, o la transformación revolucionaria del mismo.

Finalmente, es importante mirar que en la relación entre estas dos estructuras básicas de la oposición, se pone de manifiesto también la confrontación entre identidad y diferencia, pues unidad y permanencia, son formas presentes en la identidad y la construcción de la misma, así como multiplicidad y cambio, son formas de diferencia. Sin embargo, vale aclarar que la oposición identidad-diferencia, no explica toda la conflictividad, y se hace necesario, articularla a la multiléctica de la oposición en su dimensión diacrónica y sincrónica y ver el juego de relaciones que entre ellas se establece; por ello podemos mirar que pueden construirse identidades sincrónicas, con una diferencia diacrónica, o a su vez una identidad diacró-

nica con una diferencia sincrónica; de lo contrario no podríamos llegar a entender el proceso de construcción de identidades rizomáticas, nómadas o de frontera, de los nuevos actores sociales que están emergiendo, en la búsqueda de definir sus propios espacios simbólicos, de representaciones y significaciones, así como los nuevos hechos socio-políticos que crean nuevos escenarios de conflicto.

Desde un punto de vista de método, se hace igualmente necesario considerar que el desarrollo de un conflicto depende de un sinnúmero de variables, en las que también encontramos variables, estructurales y estratégicas, así como emocionales y afectivas, razón por la cual el tratamiento del conflicto debe hacerse considerando por igual estas dos dimensiones.

Cómo se desarrolla un conflicto

*Siempre estamos formulando preguntas
acerca del vivir sin conflicto en el mundo interior,
pero encontraremos la verdadera respuesta, la acción correcta,
cuando investiguemos el conflicto
que se desarrolla dentro de cada uno de nosotros.
(Krishnamurti, 1999)*

Un conflicto no surge de la nada, sino que es un proceso que esta social e históricamente situado y por lo tanto, como todo proceso social tiene diversas fases; en general se considera las siguientes:

La fase latente: Hace referencia a aquella en la que se pueden dar diferentes problemas, pero los actores no se dan cuenta de que tienen distintos intereses, objetivos y posiciones frente al mismo.

La fase perceptiva: En esta, los actores perciben las diferencias con relación a los intereses y objetivos de los otros, los mismos que al ser diferentes y contrapuestos, pueden generar conflictos.

La fase emocional: En esta, las partes refuerzan sus percepciones y visiones diferenciadas sobre la situación conflictiva, y se van desarrollando sentimientos negativos frente a los otros que dificultan una relación empática y se van cerrando canales de comunicación con estos, lo que incrementa el conflicto, puesto que el mecanismo ego-defensivo genera una disminución de la capacidad autocrítica y empática, y resulta más fácil echar la culpa de todo a los demás.

La fase manifiesta: Es aquella en la que ya el conflicto se expresa y los actores implementan diversas estrategias para hacer pesar sus objetivos, intereses y posiciones, el mismo que al no encontrar espacios de comunicación apertura y empatía con los otros puede dificultar su manejo.

Factores del conflicto

Usted no puede evitar el conflicto. Tiene que comprender la naturaleza del mismo. El conflicto es una de las cosas más difíciles de comprender. Hemos tratado de evitar el conflicto, y así hemos acudido a la bebida, al sexo, a la iglesia, a la religión organizada, a las actividades sociales, al entretenimiento superficial... A todas las formas de escape. Hemos tratado de evitar el conflicto, pero no hemos sido capaces de lograrlo. La evitación misma contribuye al conflicto.
(Krishnamurti, 1999)

El conflicto tiene una dimensión irradiante, multidireccional, no existen causas únicas para su surgimiento, sino que existen múltiples factores que lo provocan, pero que por razones analíticas dentro del proceso de manejo de conflictos debemos considerar las siguientes:

Factores estructurales: La existencia de jurisdicciones ambiguas, cuando los límites o fronteras de la jurisdicción de cada una de las partes no está claramente delimitada, hay más posibilidades de conflicto entre ellas. Metas opuestas: Cuando los intereses de los actores son divergentes, por ejemplo, la disputa por recursos escasos que amenaza su subsistencia, los conflictos

son mayores. Dependencia de una parte: Cuando una parte confía a otra la realización de una tarea o el abastecimiento de recursos; si no hay complementariedad entre los equipos y los grupos, se vuelve fuente de conflictos. Grado de asociación de las partes: Cuando las partes deben tomar una decisión conjunta consensuada, si no hay un grado de conocimiento y de interacción entre ellas, es otra fuente de conflicto. Regulaciones comportamentales: Cuando no existen políticas, principios, normas, procedimientos y regulaciones para el funcionamiento de las partes, se alimenta conflictos. Conflictos previos no resueltos: Las experiencias previas no satisfactorias, si no se han manejado o llegado a un desenlace satisfactorio de los conflictos anteriores, o si no se han cumplido los compromisos previamente aceptados por las partes, será una fuente que alimentaran los conflictos.

Factores comunicacionales: La comunicación juega un rol vital en todo proceso de manejo de conflictos ya sea para un adecuado manejo del mismo o para su agudización, una situación conflictiva implica un proceso de comunicación difícil, que generalmente se origina en la percepción diferenciada y la falta de capacidad de escucha de los interés y posiciones de la otra parte, y en la propia interpretación que cada parte hace de los mensajes que recibe.

Desde el punto de vista comunicacional es importante considerar *a nivel organizacional:* Intercambio insuficiente o excedente de información; ruido en los canales, existencia y propagación de rumores, superposición de mensajes; interpretación subjetiva de los mensajes; divergencia de comunicaciones formales e informales; elección inadecuada de los canales, así como uso inadecuado de las redes de información en la propagación de información no verificada.

A nivel interpersonal: Problemas semánticos, malos entendidos, dobles mensajes, distorsión de los mensajes, dar crédito a los rumores y chismes. Si las partes están física o temporalmente separados y se rompe el flujo de comunicación entre ellas, esto puede incrementar los conflictos.

Factores personales, emocionales y afectivos: Tiene que ver con las características de personalidad, sistema de valores, sentimientos y sensibili-

dades de los actores inmersos en un conflicto, no se puede desconocer que todos arrastramos una historia personal que es la que modela lo que somos y el sentido de nuestra vida, es decir la manera como sentimos, como pensamos, como decimos y como actuamos en el mundo y la vida y por tanto tiene un rol vital en la forma como manejemos los conflictos y el interés o no en un desenlace beneficioso para las partes; es innegable que existen algunas personalidades que son más propensas a la generación de conflictos que otras, que mantienen posiciones intransigentes y están poco dispuestas a escuchar a la otra parte, lo que incrementa la situación conflictiva. Dentro de esta dimensión debe tomarse en consideración el sistema de valores sociales y culturales en los que hemos sido socializados, y que moldean nuestra personalidad, y que producen muchas veces diversos estereotipos, estigmas, prejuicios desde los cuales juzgamos a los otros, y que si no somos conscientes de ello, serán un factor más de conflicto.

El árbol del conflicto y sus componentes: Necesidades, intereses, posiciones y estrategias

*Comprensión y aceptación, estas necesidades humanas básicas
están en la raíz de todo conflicto. Todos queremos ser amados,
apreciados, respetados y reconocidos.
Cuando sentimos que esto no se cumple nos sentimos heridos y furiosos.
Y si permitimos que afloren estos sentimientos
habremos abonado el terreno de las disputas.
(Joel Edelman, 1996, p. 32)*

Si partimos de lo que nos enseñan las sabidurías, que nos dicen que en la naturaleza y la vida, nada es lineal, sino que, todo irradia, siendo el árbol una bella metáfora para poder comprender la poética de esa irradiación; podemos mirar que también el conflicto tiene una dimensión irradiante; de ahí que trabajar el árbol del conflicto, puede ser un recurso de método muy importante para comprender el sentido multidimensional del mismo.

El árbol del conflicto nos permite mirar, que todo conflicto tiene dos dimensiones básicas: una que corresponde a las raíces que están enterradas en la tierra, que tiene relación con sus elementos intangibles, ocultos, no visibles, profundos, y que muchas veces no son considerados. Y otra que corresponde a la parte de su tronco, sus ramas, sus hojas, en donde están los elementos manifiestos, tangibles, visibles, materiales, que pueden ser reconocibles con mayor facilidad.

Desde la metáfora del árbol del conflicto, podemos mirar que tanto en las dimensiones intangibles, como en las materiales de todo conflicto, se ponen en juego como componentes claves de toda situación conflictiva, una diversidad de necesidades, intereses, posiciones y estrategias, que los diversos actores sociales ponen en interacción, y que se hace necesario considerar en el momento de manejar una situación conflictiva.

En consecuencia, un adecuado manejo de conflictos, demanda conocer las dimensiones irradiantes de sentido del árbol del conflicto; pero a su vez, acercarse al mundo del sentido implica mirar cómo sus componentes, es decir como las necesidades, los intereses, la posiciones y las estrategias, están presentes en los imaginarios, las representaciones y las praxis sociales, a fin de develar sus significantes, significados y significaciones, que están presentes en todo conflicto.

Entonces, cuando hablamos de las raíces o dimensiones profundas, estamos en el nivel de los imaginarios y las representaciones, estamos trabajando con el mundo de las percepciones, de las emociones, las afectividades que los actores manejan y que siempre van a estar presentes en todo conflicto; ahí estaremos hablando de necesidades, es decir de aquello que requerimos y a lo que no podemos renunciar, por eso tienen la característica de ser lo que Burthton llama “necesidades no negociables” (Farré, 2004, p. 41), que tienen que ver con los objetivos estratégicos del conflicto, con el para qué del conflicto, con cuestiones identitarias, psicoemocionales, espirituales, ideológicas, divergencias perceptivas subjetivas, que están ancladas a las raíces sobre las que se levanta lo que somos, como la dignidad, nuestro *ethos*, los principios, en los que se sostienen nuestra identidad individual o colectiva, como nuestra

lengua, nuestra cultura, nuestra cosmoexistencia, es decir esas necesidades que nos permiten ser, y que por eso mismo son irrenunciables, innegociables.

El nivel del tronco y las ramas, las hojas, es decir el nivel externo, tiene que ver con la justificación del conflicto, con el porqué del mismo, con lo que buscamos, y que hacen relación a los “intereses negociables”, los mismos que se refieren a los elementos materiales del conflicto como el poder social, económico, político, la posesión de tierras o de bienes materiales, que son los aspectos que generalmente están presente en las agendas de la negociación de un conflicto (Farré, 2004, p. 42).

Cuando hablamos de posiciones, nos referimos a lo que dicen las y los actores en conflicto, a lo que enuncian a través de diversos medios como: manifiestos, ruedas de prensa, boletines, publicaciones, declaraciones a la prensa audiovisual o escrita; en consecuencia estamos en el nivel de los discursos, a través de los cuales expresan sus diversos intereses.

Con mucha frecuencia encontramos que en las negociaciones se comete el error de obstinarse en determinadas posiciones como modo de alcanzar algún interés, y esto provoca que se descuide una dimensión más estratégica de toda negociación, que es no renunciar a una necesidad no negociable. Las posiciones evidencian frecuentemente visiones que resultan ser incompatibles y que dificultan el manejo del conflicto, si se va a la raíz y se toma en consideración las necesidades del otro, se abren posibilidades de mayores acuerdos. La inflexibilidad de una posición sobre un aspecto material del conflicto, tiene que ver con una dimensión representacional más profunda del mismo que no ha sido tratada con la atención que merece, lo que genera una situación que bloquea la comunicación entre las partes, los acuerdos sobre aspectos materiales del árbol del conflicto, pueden ser mejor manejados, si se han tratados aquellos que están en sus raíces, aunque esto sea mucho más complicado de lograr, pero los resultados serán más satisfactorios para las partes y más duraderos. De ahí la necesidad de tener muy clara la diferencia entre negociar posiciones e intereses, y la imposibilidad de negociar necesidades (Farre, 2004, p. 43).

Y cuando hablamos de estrategias y tácticas, nos referimos a lo que están haciendo, a las praxis sociales concretas que cada actor social lleva adelante para enfrentar una situación conflictiva, que pueden ser aquellas que se dan en los procesos de negociación, como la evasión, la concesión, la conciliación, la competición o la colaboración, como antes analizábamos; o aquellas estrategias y tácticas más activas que se implementan en otras arenas sociales como: movilizaciones, mítines, huelgas, caminatas, tomas, conversatorios, plantones, vigiliyas y diversidad de acciones que dependerán de la intensidad del conflictos, de los procesos dialogales y acuerdos que se estén llevando adelante, como de la cantidad de poder de la que los actores dispongan.

Algunos enfoques teóricos sobre el conflicto

*Si bien el conflicto es inherente a nuestro ser,
constituye también uno de nuestros más grandes desafíos.
El conflicto tiene la capacidad para transformarnos, pero también puede destruirnos.*
(Muldon, 1998, p. 40)

Diversas son las perspectivas de análisis teórico del conflicto; cada una de las ciencias se acerca desde marcos conceptuales particulares de su acción, ya sea desde una perspectiva psicológica, que sitúa el conflicto en el nivel de las relaciones psíquicas, intrasubjetivas; desde una perspectiva sociológica, que pone su acento en la estructura y entidades sociales; desde una orientación psicociológica, que sitúa al conflicto en la interacción de variables del individuo y la sociedad; la antropológica, que busca comprender los cosmos de sentido, los contenidos simbólicos que se encierran en el conflicto desde la perspectiva de la cultura; los socioambientalistas, que ven en el ambiente y su relación con lo social las causas del conflicto en que se pone en juego la situación de vida de la gente, etc. Sin embargo, dado que el conflicto es una situación multidimensional compleja, está siendo estudiada desde una perspectiva irradiante, multidisciplinaria, como un camino que puede posibilitar la elaboración de una estrategia irradiante teórica política más integral, que permita entender la multidimensionalidad, la

multicausalidad del conflicto, y que es lo que estamos intentando plantear en este trabajo. Pasemos entonces a mirar algunos de sus diversos enfoques.

El enfoque psicológico

*Siempre hay un conflicto en marcha, porque siempre deseas alguna cosa.
Si eres oficinista, deseas llegar a gerente;
si tienes una bicicleta, deseas un automóvil, y así sucesivamente;
si eres desdichado, deseas ser feliz.
Por consiguiente, no es importante lo que deseas, sino lo que eres.
Lo que te libera del conflicto es comprender lo que eres, penetrar en ello,
Ver todas las implicaciones de lo que eres.*
(Krishnamurti, 1999)

El conflicto se define como el estado de un organismo sometido a fuerzas contradictorias. El conflicto es una realidad global, pluriversal y cotidiana. Cuando un individuo frente a un problema debe escoger entre soluciones posibles (teoría de la decisión), puede enfrentar un conflicto, o en relación a los roles que debe adoptar en relación a su pertenencia a un grupo de referencia (teoría de los roles), etc. El conflicto puede ser intrasíquico, consciente o inconsciente; este último corresponde al nivel de los deseos, quejas, impulsos, alrededor del cual gira todo el enfoque psicoanalítico que vincula al conflicto con el desarrollo psíquico del individuo y sin el cual no habría evolución.

Un eje de esta corriente es tratar de explicar el rol de la agresión en el conflicto, sea personal o social. La agresión se considera, como una conducta cuya finalidad es la de matar, herir, dañar, perturbar a alguien; destruir los bienes o apoderarse de los mismos, conducta que puede o no ir acompañada de violencia física. Algunos explican la conducta agresiva y por tanto el conflicto, como un comportamiento cuya fuente está en un impulso instintivo del ser humano, para otros es una respuesta individual a la frustración derivada de las restricciones que tiene frente a la realidad exterior, se explica además por la acumulación de tensiones en el individuo; la agresión es un comportamiento instrumental, una manera gratificante para llegar a un fin.

El enfoque psicosociológico

*El conflicto en sí mismo no es una experiencia negativa
–puede ser tan esclarecedor como desagradable–
La forma en la que decidimos responder la conflicto,
es la que determinará si su efecto será positivo o negativo.
(Joel Edelman, 1996, p. 19)*

Este busca explicar el conflicto desde la perspectiva de la psicología social, la misma que interrelaciona el plano individual con el de la sociedad, buscando comprender la interacción del individuo y los sistemas sociales, considerando que en el conflicto interpersonal o intergrupalo, siempre se enfrentan individuos, aunque implique a organizaciones; el conflicto, es producido y conducido por individuos, por ello este enfoque puede contribuir a aclarar las variables personales y de situación en el contexto de los conflictos, que muchas veces no se consideran.

El conflicto se conceptualiza como una situación compleja, que se define primero por una determinada estructura de las relaciones sociales, que puede enfrentar a individuos (conflicto interpersonal), a grupos (intergrupalo), a organizaciones sociales (conflicto social), a naciones (internacional), etc.; pero la naturaleza del conflicto puede ser muy variada, así los actores pueden perseguir metas diferentes, fines antagónicos, defender valores contradictorios, intereses opuestos, que se pueden expresar en los medios, las tácticas o estrategias a implementar para alcanzar sus objetivos, así como pueden darse situaciones conflictivas en las que los adversarios persiguen un mismo fin aunque de manera competitiva; en cada situación, la influencia sobre el otro o el total control de la conducta del otro (poder), son la meta perseguida, o bien el medio para alcanzar la meta.

Esta perspectiva puede contribuir a considerar en el análisis del conflicto, no sólo los aspectos estructurales evidentes, manifiestos, instrumentales o estratégicos de éste, caso en el cual estaríamos hablando de un conflicto manifiesto; sino también la necesidad de considerar los aspectos afectivos,

emocionales, expresivos, que se manifiestan en los actores que intervienen en el mismo, aquí se trata en cambio de un conflicto latente, en el que se encuentran, las percepciones, las representaciones, los imaginarios, los estereotipos, los sentimientos que los actores acumulan y experimentan en relación al otro; este aspecto subyacente puede connotar los aspectos más estratégicos del conflicto, por ello es importante no descuidarlos, pues a veces el conflicto manifiesto, no puede ser sino un aspecto sintomático de un conflicto latente.

El enfoque social del conflicto

*Todos los enfrentamientos se producen
entre diferentes perspectivas
que alumbran la misma verdad.
(Mahatma Gandhi)*

Este se ha hecho desde varias perspectivas propias de las ciencias sociales, especialmente desde la sociología y la antropología. Algunos ven en el conflicto un fracaso, una disfunción social que pone en riesgo el equilibrio y la armonía de la estructura social, mientras que para otros, el conflicto es necesario para el funcionamiento de la vida social y su progreso. Dos posturas se confrontan en relación al conflicto, la que lo explica desde la perspectiva funcionalista, y la que lo hace desde la teoría del conflicto.

Los enfoques funcionalistas

*El hombre moderno acepta tanta destrucción,
en nombre de un progreso que mientras más progresa, peor está
Y si en un acto de amor y valor el hombre moderno
dejara de sacrificar el instinto de felicidad
de sus niños, menos problemas transitarían por su calles,
llenas de enfermos y desequilibrados.
Y si Occidente es un callejón sin salida, busquemos vías en otras culturas,
para luego construir entre todos, la salida que Occidente necesita.
(Chamalú – Amawta andino)*

La teoría funcionalista considera como principio que toda sociedad es una estructura armónica, un sistema estable de elementos interdependientes, cuya función es el mantenimiento del orden y el sistema social; éste no es sino un conjunto de individuos que cooperan mancomunadamente para obtener un fin común. Desde este enfoque, el conflicto sólo es una disfunción del orden natural de la sociedad, que debe ser corregida y eliminada mediante la educación, la formación y una organización que considere la diversidad de intereses existentes.

La estratificación social, según los funcionalistas, es inherente al propio funcionamiento del sistema, cuya función es la de proporcionar un sistema de recompensas materiales o simbólicas, para que dicha desigualdad funcione y así se mantenga el orden social dominante, mediante la integración de grupos diferentes con intereses económicos y políticos comunes; la estratificación social se la ve como inhibitoria del conflicto social, la desigualdad social es así el precio de la estabilidad social. Lo que no dice esta teoría es que dicha estabilidad sólo es posible mediante mecanismos de dominación, de coacción y represión, y que la estratificación social, en lugar de atenuar el conflicto, es la base para alimentarlo.

La noción de sistema total integrado y de equilibrio ha sido heredada de la antropología colonial británica de Malinowski y Radcliffe-Brown, cuyo análisis desconoce la posibilidad del cambio y del conflicto, la función de los seres humano y la cultura es la de mantener el equilibrio del sistema social. Esta formulación tiene una profunda connotación ideológica y ha sido y es utilizada para justificar la dominación y la expansión colonial y neocolonial, ideologización peligrosa que crea una falsa conciencia, apoyándose en principios instrumentales y organicistas, según los cuales las fuerzas que luchan por poner fin a la dominación, son equiparadas con las de los gérmenes patógenos que provocan la enfermedad y alteran el equilibrio del organismo sano, vale decir el orden social establecido, razón por la que deben ser eliminados. No mirar la existencia del cambio hace del funcionalismo una corriente profundamente conservadora y reaccionaria, que niega además la pluriléctica de la historia; por ello puso a los pueblos sub-

alternizados fuera de la misma y les impuso otra historia de dominación, al negarles la posibilidad de potencialidades para el cambio, al no verles como sujetos capaces de transformar la historia.

La teoría del conflicto

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos: Todo va enlazado como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida, él es solo un hilo. Lo que hace con la trama, se lo hace a sí mismo.
(Jefe indio Seattle)

Los fundamentos de la misma se formulan ya con Heráclito y Polibio, pasan luego al mundo árabe con Ibn Khaldun; buscan ser una respuesta a la apología de la violencia, a la instrumentalización del poder descrito por Maquiavelo, cuyas formulaciones se convertirán en premisas del pensamiento político occidental para el ejercicio y legitimación del poder; posteriormente, el análisis del conflicto será retomado por Hobbes, Hegel, y profundizado por Weber y Marx (Colombes, 1991, p. 183); (MARC, 1993, p. 4).

La teoría del conflicto surge como una respuesta a los modelos de equilibrio, y sostiene que no son el equilibrio, la estabilidad y el orden las condiciones naturales de la sociedad, pues dicha estabilidad se funda en la coerción y la fuerza; por el contrario, afirma que son el cambio y el conflicto características siempre presentes en toda organización social y la vida misma.

La teoría del conflicto hace del poder, el centro de la situación del conflicto social. La distribución desigual del poder, se convierte en el factor y causa determinante de los conflictos sociales. Como consecuencia de esa asimetría en la distribución del poder, se expresa una profunda estratificación social, resultante de la lucha continua y desigual por la posesión de bienes, servicios, y recursos escasos, que se encuentran monopolizados por las clases dominantes que tienen acceso al poder, las mismas que para

mantenerlo y preservar el orden social hegemónico no sólo recurren al uso de la violencia y la fuerza, sino también al uso de una violencia simbólica que se impregna en el sistema de valores, creencias, representaciones y en los imaginarios sociales, que tienden a reproducir y reafirmar el orden dominante; por tanto la estratificación social no es sólo el resultado, sino además la generadora de conflictos sociales; éstos son, sobre todo, auténticos conflictos de poder.

El enfoque socioambiental

*Tenemos que aprender a vernos como parte de esta tierra,
no como un enemigo que llega de fuera y trata de imponerle su voluntad.
Nosotros que conocemos el secreto de la pipa,
sabemos también que, como parte viva de la tierra,
no podemos ejercer violencia sobre ella, sin herirnos a nosotros mismos.*
(Ciervo Cojo – Sabio Sioux)

Si partimos de la consideración de que el medio ambiente es el amplio escenario donde se teje la trama de la vida humana y más allá de lo humano, donde se articulan los procesos sociales, ecológicos, tecnológicos, culturales y políticos, y todos aquellos procesos que se relacionan con la vida cósmica y humana, no resulta extraño la cada vez más creciente preocupación por los temas socioambientales, pues allí se ponen en juego la cuestión de la existencia, de la satisfacción de las necesidades básicas y sobre todo, del sentido¹⁴ que queremos para nuestra vida. En consecuencia, el ambiente es también un escenario de conflictos, de lucha de sentidos, pues en todas partes del mundo, la búsqueda por un manejo equilibrado, soste-

14 Frente a la noción capitalista que se preocupa por mejorar solamente la calidad de vida, las sabidurías de los pueblos originarios se preguntan sobre el sentido de la existencia y del horizonte de vida que debemos tejer.

nible y sustentable del ambiente y de los bienes vitales¹⁵ que de éste se extraen, inevitablemente conduce a conflictos, pues allí se enfrentan intereses, necesidades y objetivos de actores sociales que pugnan por la apropiación, uso, transformación y control de esos bienes vitales.

El problema ambiental es evidentemente un problema político y por esto no puede, por tanto, descuidarse del tratamiento del conflicto, pues cada vez está más claro que vida, ambiente, cultura, Estado y sociedad civil, muestran una interrelación inevitable que se hace más evidente en las relaciones conflictivas a nivel planetario. Así lo evidencia la incorporación de los temas ambientales en el contexto de la institucionalidad oficial y de la población, y si bien esto es reciente, tiene una importancia profunda ya que está directamente relacionado con las condiciones y el sentido de vida de una población cada vez más numerosa, que enfrenta conflictos muy serios para su supervivencia y que está buscando construirse espacios propios para la gestión de sus necesidades.

Es cada vez más claro el hecho de que existe una íntima relación entre el deterioro de la vida, los conflictos ambientales y los conflictos sociales, como consecuencia de la implementación de medidas de ajuste estructural impuestas por las políticas macroeconómicas globales neoliberales, que han tenido gravísimas consecuencias culturales, sociales, económicas, políticas como ambientales, pues sólo han favorecido a los sectores monopólicos y han deteriorado y siguen deteriorando cada vez más las condiciones de la dignidad de la vida de la población.

Es importante por ello, no olvidar que en realidades como las de nuestro continente, los conflictos tienen su raíz en claras causas históricas estructurales, marcadas por la dominación, por una profunda dependencia, por la agudización del subdesarrollo, la marginalidad y las asimetrías,

15 Desde la racionalización capitalista, se ve a la naturaleza como fuente de “recursos” y en esa perspectiva justifica la necesidad de explotarlos como medio para la acumulación de riquezas; los pueblos originarios, siempre han visto a la naturaleza como madre, como fuente de bienes para la vida, por eso los llamamos bienes vitales.

desigualdad y verticalidad sociales, resultantes de la imposición de una matriz colonial imperial de poder, de un determinado orden económico, social y político, que favorece la reproducción de las condiciones de dominación y reafirma una estructura vertical del poder ejercido por determinadas minorías; escenario dentro del cual se acentúan profundamente las desigualdades sociales y por lo tanto se agudizan los conflictos.

En consecuencia, si las causas del conflicto ambiental como social, se deben a causas estructurales propias de un orden civilizatorio que se sostiene sobre el ejercicio de la dominación, se hace necesaria, la construcción de un horizonte civilizatorio y de existencia diferente, que transforme dichas relaciones de dominación y de ejercicio de poder, que abra posibilidades para que los pueblos puedan construir sus propios caminos y respuestas, para que puedan por sí mismos decidir sobre su futuro.

El enfoque antropológico del conflicto

*Nosotros mismos somos nuestro peor enemigo.
Nada puede destruir a la humanidad,
excepto la humanidad misma.
(Teilhard de Chardin)*

*Si evito que un corazón se rompa, no habré vivido en vano.
Si alivio el dolor de una vida, o calmo una pena,
o llevo un desfalleciente pecho colorado de nuevo a su nido, no habré vivido en vano.
(Emily Dickinson)*

La antropología aporta una mirada del conflicto que va más allá de los enfoques instrumentales que lo reducen solo a causas estructurales que generan las disputas por simples posiciones e interés; y muestra que lo que también está en juego en un conflicto, son horizontes distintos de sentido. Si la antropología es la ciencia del sentido (Guerrero, 2010, pp. 111-114), lo que busca en consecuencia es comprender el mundo del sentido que se encuentra presente en un conflicto social, y que se expresa a través de las

diversas manifestaciones y representaciones simbólicas que se hallan presentes en la cultura.

Entendemos la cultura como toda construcción simbólica de sentido que le otorga a los individuos y las sociedades una infinidad de significantes (signos), significados (contenidos de esos signos) y significaciones (uso social) para construirse un sentido de su ser y estar existenciales.

El sentido se expresa en todo ese cosmos de imaginarios y representaciones que nos permite sentir y pensar el mundo y la vida; está en los discursos que nos permiten hablar sobre el mundo y la vida; y está en las praxis sociales que nos permite actuar en el mundo y la vida.

Vale no olvidar que la antropología al ser la ciencia de la diversidad y la diferencia, aporta también la necesidad de comprender, que esas construcciones simbólicas, con sus significantes, significados y significaciones, esos imaginarios, representaciones y praxis sociales van a ser diferentes de una cultura a otra, y que las percepciones, e interpretaciones diferenciadas que se hagan de estas, pueden ser causa de conflicto.

Comprender desde una mirada antropológica el cosmos de sentido del conflicto, implica en consecuencia, como decíamos al hablar del árbol del conflicto, tratar de comprender cuáles son los significantes, significados y significaciones que están presentes en los imaginarios y representaciones, es decir cuáles son las percepciones afectivas, emocionales, ideas, sentires, cognitivas, prejuicios, estereotipos, sistemas de valores, *ethos*, sobre las necesidades, intereses, posiciones y estrategias que se encuentran presentes en las diversas cosmoexistencias de las y los actores sociales. Implica conocer sus discursos, para saber que dicen, cuáles son sus propuestas, sus posiciones, comprender la dimensión comunicacional del conflicto. Y además implica, conocer su praxis, para saber que hacen, cuáles son sus estrategias y tácticas de acción, de lucha, de negociación para el manejo del conflicto.

La importancia de la dimensión cultural del conflicto

*El cóndor me dice que mire hacia atrás, que me quiere decir con esto,
entonces lo entiendo, la sanación empieza en el corazón,
confrontando nuestro pasado, cicatrizando nuestras heridas.*
(Ñawpani Puma)

Comprender el sentido del conflicto desde una perspectiva irradiante, demanda la necesidad de no dejar de considerar, como señala Howard, “la cultura del conflicto” (Howard, 1995, p. 20), aunque es necesario aclarar que en términos teóricos y sobre todo políticos no podemos hablar de tal cosa, sino que es distinto considerar las dimensiones culturales que se ponen en juego en un conflicto social.

Una primera cuestión es no olvidar que la cultura es una construcción social simbólica de sentido, esto implica tener en claro cómo se ejecuta la danza de los símbolos que están presentes en situaciones de conflicto; no olvidemos que un símbolo es una construcción cultural sobre la cual toda sociedad construye el sentido de su existencia; los símbolos son los que nos permiten representar, imaginar, hablar y actuar en la realidad y tienen un poder de referencialidad tal que es sobre ellos que construimos nuestras pertenencias y diferencias identitarias, las mismas que tienen una profunda carga afectiva; basta ver el poder que tiene una bandera como símbolo de una nación, pues por ellas, no solo que construimos discursos de identidad, sino que lo más grave, es que por esas telas de colores a los que se les ha dado significado, podemos llegar a matar a otros seres humanos a los que construimos como amigos o enemigos, pues los símbolos tienen el poder de activar en los combatientes todo un sistema de valores, creencias, recuerdos, aspiraciones, emociones, sentimientos que nos llevan a acciones en las que no importa sacrificar la propia vida o la de los otros, pues cuando nos encontramos con los que consideramos adversarios, los apegos afectivos que esos símbolos construyen se ven amenazados (Muldon, 1998, p. 235).

De ahí que por ejemplo, si bien la quema de una bandera no atenta contra una nación en concreto, pero en cambio hiere profundamente los sentimientos que sus miembros tienen frente a su patria; es tal el poder de los símbolos que en su defensa se han generado conflictos de alta intensidad, en nombre de la cruz y los símbolos cristianos, se asesinaron millones de seres humanos a los que se les acusó de herejía, porque no compartían el cosmos simbólico de los conquistadores que ejercían la violencia; no puede borrarse de la memoria que en nombre de la *esvástica*, el símbolo nazi de la superioridad aria, millones de judíos y de todos quienes estaban fuera del imaginario de raza elegida, fueron conducidos a los campos de concentración y liquidados en las cámaras de cremación. En realidad, muchos de los conflictos son consecuencia, no tanto de diferencias fundamentales, sino porque sentimos que las imágenes y los símbolos que hemos creado para dar sentido a nuestro vivir social, se hallan amenazados (Muldon, 1998).

El tal el poder del símbolo como constructor del sentido de la existencia, que por ello mismo se vuelve un escenario de conflictos, de lucha de sentidos, pues por un lado son instrumentalizados por el poder vía usurpación simbólica para su legitimación para la manipulación del poder afectivo, emocional que esos símbolos tienen en la gente, los que adquieren un carácter sagrado que los lleva a morir por ellos; tantas guerras se han realizado en la creencia de que estamos defendiendo los símbolos y los sagrados intereses de la patria, cuando lo que en realidad hemos defendido, son los profanos intereses de los sectores dominantes que provocan conscientemente las guerras y de las que siempre salen beneficiados. Pero por otro, los símbolos generan también proceso de insurgencia simbólica para la lucha contra el poder, que igualmente generan referencialidades afectivas, sobre las que se construye el sentido de esas luchas; como por ejemplo la *Wipala* que las Nacionalidades y Pueblos indígenas enarbolan en sus luchas por el reconocimiento de la diversidad, de la diferencia, de la interculturalidad, la plurinacionalidad y el Sumak Kawsay.

Para la comprensión de la dimensión cultural del conflicto, también es importante considerar que la cultura es una conducta compartida, que

le ha proporcionado al ser humano respuestas creativas para la coexistencia comunal, para la cooperación, para vivir en sociedad; pero no podemos olvidar que el ser humano no se conforma con vivir en sociedad, sino que busca dar sentido, significado a ese vivir, y eso es una de las razones que generan situaciones conflictivas; de ahí que la especie humana vive y convive en dos dimensiones que son ineludibles y se auto constituyen, la cultura hace que la humanidad tenga que vivir entre la cooperación y el conflicto, pues es la propia condición cultural y social de la humanidad, la que hace inevitable la existencia de conflictos. De ahí la necesidad de considerar las motivaciones culturales del conflicto, pues son estas motivaciones culturales las que definen en forma diferenciada las necesidades y los intereses y modelan las percepciones e interpretaciones, discursos y estrategias que tienen esos actores en su defensa; puesto que lo que está en disputa, no son solo recursos materiales, sino sobre todo simbólicos. Por ello, los referentes culturales nos pueden permitir identificar diferentes fuentes de conflicto, diversidad de formas de comportamiento de los actores, así como la posibilidad de diversas formas de manejo acorde a la especificidad y diferencia de cada cultura (Howard, 1995, p. 29).

No debemos olvidar, que los procesos de socialización de la cultura que vienen desde tiempos tempranos (endoculturación), se van también a manifestar en un conflicto; es igualmente el patrón cultural específico de organización socio-política el que determina si los objetivos del conflicto, forman parte de su sistema de representaciones y praxis, o si están o no propensos al ejercicio de diversas formas de violencia. Hay que recordar que es en los tempranos años de la niñez cuando las cultura siembran los principios que constituyen su *ethos*, su sistema de valores y comportamientos como la seguridad, la confianza, la voluntad, la valentía, la honestidad, las actitudes, el respeto, el dialogo, la capacidad de escucha, sobre todo las semillas afectivas; son esas primeras relaciones alentadas o desalentadas a través de mecanismos culturales que modelan la identidad de un grupo, el cómo se miran a sí mismos, pero también como se tejen las relaciones de alteridad con relación a la diferencia, el cómo miran a los otros como amigos o enemigos; son esas construcciones culturales las que ofrecen los funda-

mentos para la conducta social que cada miembro de una sociedad llevará en su subjetividad para toda su vida; pues como muy bien nos recuerda Howard, la socialización en torno al calor afectivo recibido en la infancia, o la dureza durante la crianza infantil, y la identificación y adscripción de determinados valores por género, van a tener un rol importante en los procesos de conflicto (Howard, 1995).

Esta perspectiva resulta clave para considerar que si bien las situaciones objetivas, estructurales son importantes, pero no causan en sí mismas el conflicto, sino que son más bien las disposiciones psicoculturales (Howard, 1995, p. 30) las que actúan como filtro de las conductas interpretativas, de las percepciones, las cogniciones, las emociones, las interpretaciones, de esas situaciones las que resultan vitales para poder comprender los cosmos de sentido del conflicto, es decir, como se configuran los imaginarios, representaciones, discursos y praxis de los diversos actores sociales. Es por ello que desde una perspectiva irradiante, desde una estrategia teórica y política del conflicto, se hace necesario mirar tanto las dimensiones estructurales, los intereses, posiciones y estrategias que se expresan en la exterioridad, en la superficie visible de los conflictos; pero también no debemos olvidar las percepciones, las dimensiones culturales, emocionales, los cosmos simbólicos de sentido, que están en las dimensiones profundas e invisibles en las necesidades no negociables que encierra todo conflicto.

Dimensión intercultural del conflicto

*Las guerras solo traen más guerras nunca tren la paz.
Solo uniéndonos en una paz espiritual con amor en el corazón los unos hacia los otros,
amor en nuestros corazones hacia el Gran Espíritu y la Madre Tierra,
podremos salvarnos del terrible día de purificación que está ante nosotros.*
(Dan Evehema – Sabio Hopi)

El conflicto desde una perspectiva intercultural, es visto como una conducta socio cultural, (Howard, 1995, p. 37) esto implica la necesidad

de tomar en consideración el papel que tiene la diversidad y la diferencia para comprender la variabilidad presente en las dimensiones conductuales, comportamentales, actitudinales, así como en las perceptuales, motivacionales que están presentes en los conflictos, de ahí la necesidad, como señalábamos antes, de considerar estas dos dimensiones para tener una perspectiva integral del mismo; pues si solo se considera las conductas, podemos ignorar las motivaciones que subyacen en todo conflicto; y si nos fijamos solo en las percepciones, no podremos diferenciar situaciones en las que idénticas percepciones, nos muestran la existencia de conductas totalmente opuestas; así como idénticas realidades, generan percepciones diametralmente opuestas.

Mirar las conductas culturales que se expresan en una situación conflictiva, nos permite explicar la variabilidad que se presenta en ellos, de ahí por qué un conflicto sobre asuntos similares y que para una cultura puede resultar trascendente, no tiene el mismo significado y significación para otra diferente. Es la cultura la que define lo que la gente considera o no motivo de conflicto, lo que da sentido a aquello por lo que lucha, así como señala cuál va a ser su conducta en el proceso conflictivo, delimita las percepciones sobre los otros y a quienes considera sus enemigos o sus aliados, señala cuales son las instituciones que se encargaran de su manejo, los discursos, las estrategias y tácticas de acción, así como la diversidad de formas para su manejo y su desenlace.

De ahí la importancia de considerar la diversidad cultural, pues esta nos posibilitará comprender como aquello que para determinadas sociedades, la gente considera un motivo de amenaza a sus intereses y por eso son causa de conflicto; en otra sociedad tiene un significado totalmente diferente y no genera conflictividad. Es por ello que, una mirada intercultural del conflicto (Howard, 1995, p. 45) no debe limitarse únicamente a describir las causas y consecuencias del conflicto y la violencia, sino que debe buscar comprender, los cosmos de sentido del conflicto, explicar cómo la variabilidad, la diversidad y la diferencia son parte de los proceso de la vida de las sociales y por lo tanto de los conflictos, por eso estos son tan dife-

rentes de una sociedad a otra; pero es importante también no olvidar que desde un enfoque intercultural se abre también posibilidades, para poder encontrar en esa misma variabilidad, diversidad y diferencia, caminos múltiples para su manejo.

Conflicto, interculturalidad y comunicación

*Para salvarnos de la brutalidad de la guerra y poder sembrar la paz,
necesitamos sabiduría espiritual en el corazón
y que estas caminen juntas de la mano de la locura,
de la poesía, de la ternura y del amor.*
(Mama Nicolaza Toctaguano)

Como nunca antes asistimos a un proceso de interconexión del mundo entre diversas sociedades y culturas, que plantean nuevos y distintos escenarios para la comunicación, pero también nuevos problemas en el encuentro y desencuentro de culturas con la diferencia, que vuelven más complejos y conflictivos los procesos de construcción de sociedades interculturales.

La comunicación cumple un rol vital en los procesos de encuentro o desencuentro entre culturas; y si la comunicación es entendida como “poner en común” (Grimson, 2000) implica que todo proceso comunicativo presupone la existencia de determinados cosmos simbólicos de sentido, códigos comunicacionales, signos, estructuras de significado y significación, que son compartidos por una determinada cultura, pero que a su vez lo diferencia de otra; de ahí que es clave preguntarse: ¿qué ocurre y cuáles son las consecuencias cuando dos personas o dos culturas con cosmos simbólicos de sentido diferentes se encuentran e interactúan?; ¿qué símbolos, signos, códigos están poniendo en común para comunicarse entre ellas a pesar de la diferencia?; ¿qué tipo de conflictos provoca el desencuentro in-comunicacional entre culturas diferentes y cómo manejarlos?

Es en consecuencia, de vital importancia si se quiere comprender la interculturalidad, ver la indisoluble articulación que esta tiene con la comunicación, puesto que el contacto entre culturas, es el escenario en el que esas diversas tramas de sentido se ponen en común, lo que hace posible la comunicación o incomunicación entre culturas diferentes, los encuentros o desencuentros interculturales, están marcados por procesos de comunicación o incomunicación entre culturas diferentes.

La interculturalidad no es solo un tema de moda, o que solo tenga importancia académica o epistémica; no es solo una cuestión que interesa únicamente a las nacionalidades indígenas, los pueblos afrodescendientes, o los marginalizados por el poder; la interculturalidad, es un tema de profunda importancia social y política que interpela al conjunto de la humanidad y a todos los sectores de la sociedad, puesto que, la necesidad de la construcción de sociedades interculturales, sustentadas en la riqueza de la diversidad y en el respeto a la diferencia, constituye sin lugar a dudas, en realidades como las de nuestro continente, un requerimiento para la supervivencia pacífica de nuestras sociedades y para garantizar sus perspectivas de futuro.

Esto implica preguntarse además, la relación que tanto la interculturalidad y la comunicación tienen con el poder y su ejercicio, lo que impone la necesidad de una mirada ética y política sobre la comunicación y la interculturalidad.

Una de las características del actual proceso de globalización del mercado y de la mundialización de la cultura, es que genera un acelerado proceso de destemporización del tiempo y de desterritorialización del espacio, tiempo y espacio se esfuman en los escenarios virtuales a través de los cuales se hace más rápida la circulación del capital, pero también de la violencia; sin embargo de ello, el desarrollo de las tecnologías virtuales ha interconectado el mundo, ha abierto espacios inéditos para contactos y encuentros entre sociedades y culturas diferentes, ha abierto proceso de diálogos no siempre simétricos, pero inevitables, así como también ha ampliado las condiciones para un incremento de los desencuentros y conflictos.

La situación actual, y no tanto por efecto de la globalización, sino de los procesos de lucha por la existencia de actores sociales históricamente subalternizados, ha hecho evidente la necesidad de romper concepciones monoculturales, uniformizantes y homogenizadoras, para abrir espacios de insurgencia de las diversidades sociales, consecuencia de ello es el reconocimiento aunque todavía discursivo del carácter Intercultural y plurinacional de muchos estados que confronta el sentido monocultural y homogeneizante del estado nación dominante.

Todo esto determina que la cultura y la interculturalidad hayan dejado de ser miradas desde perspectivas culturalistas, para pasar a ser analizadas desde dimensiones políticas como escenarios de luchas de sentido, y por lo tanto como escenarios de conflictos. Si bien asistimos a la presencia de la interculturalidad como discurso más que como realidad concreta, más como horizonte utópico posible por construir, que como realidad cotidiana¹⁶ sin embargo se hace necesario considerar que asistimos a un proceso inevitable de encuentros entre culturas diversas y diferentes.

Una de las primeras cuestiones a tener presente es que los encuentros entre culturas diferentes o llamados interculturales, ponen en interrelación cosmos simbólicos de sentido que como ya hemos analizado, son diversos y diferentes, de ahí que se hace necesario no olvidar la importancia que en estos procesos tiene la comunicación, puesto que estos encuentros abren espacios dialogales que pueden posibilitar la armonía o el conflicto; si las dimensiones de significado y significación de una cultura es compartida, o por lo menos respetada por otra, no se volverá una fuente de conflicto, los encuentros

16 Para un debate político sobre la interculturalidad se hace necesario tener claro la diferencia entre pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, cuya diferencia no tiene solo significados semánticos sino políticos y están relacionados al horizonte de sociedad, de civilización y de existencia que cada uno de ellos propone. Véase para ampliar este debate: (Guerrero, 2010, 2011). Para facilitar su comprensión, se considera la interculturalidad desde una dimensión político operativa, para poder interpretar los procesos de encuentros y desencuentros entre culturas diferentes y las dinámicas conflictivas que esto provoca.

interculturales ponen en relación no la cultura como abstracción, sino manifestaciones y representaciones concretas de esa cultura y de la forma de vivirla, de sentirla, de pensarla, de hablar de ella, de actuar en ella y que se encarna en corporalidades concretas y que hablan a través de sus percepciones diferenciadas sobre los olores, las palabras, los sonidos, los silencios, sobre el tiempo, el espacio, sobre los gestos, los colores, las sonoridades, los gustos, lo olfativo, lo táctil, pues en todo se expresa como nuestros cuerpos y subjetividades han sido modeladas por la cultura. (Grimson, 2000).

La teoría del caos, miradas cuánticas y sabiduría amawticas

*El espíritu de la tierra me da a entender, que la humanidad tiene que decidir,
si vamos en armonía con el planeta hacia el nuevo tiempo.
El corazón de la madre tierra podrá sanar,
si los humanos, curamos nuestro propio corazón.*
(Ñawpani Puma)

También es importante no olvidar los aportes que se están haciendo ahora desde lo que se conoce como “La teoría del caos” y la física cuántica, cuyas reflexiones han provocado la ruptura de los viejas certezas y verdades en las que se sostenían la fortaleza de las ciencias racionalistas, positivistas, mecanicistas, empiristas, al mostrarnos la relatividad de sus verdades.

Un aporte importante de la física cuántica, y del que ya nos hablaban las sabidurías amawticas ancestrales desde hace miles de años, es que debemos empezar a considerar no solo las dimensiones sociales de los procesos, sino comprender que estos están primordialmente unidos a un orden cósmico movidos por fuerzas energéticas que mueven la danza de la vida y dan sentido a la existencia, visión cósmica de la que nos alejó la tiranía de la razón, y que es la causa de los conflictos y sufrimientos que actualmente enfrentamos. Desde la perspectiva de las sabidurías y de la física cuántica, el ritmo del movimiento primordial del Bioverso, está determinada por dos movimientos energéticos, el *Big Bang* que implica la expansión del cosmos

y el *Big Crunsh* que culmina con su implosión; lo que generó lo que los científicos llaman un vacío cuántico desde el cual emergieron dos fuerzas energéticas primordiales, las fuerzas, de la expansión, la fragmentación, la individuación llamada *Fermión*, y las fuerzas de la condensación, la relación, la socialización, la complementariedad, la interdependencia llamada *Bosón* (Medina, 2006, p. 55).

Esta perspectiva nos permite comprender que también en las sociedades y los conflictos que ellas se expresan, están presentes estas energías primordiales y se encuentran relacionadas con dos matrices civilizatorias diferentes y en permanente conflicto; así, las fuerzas fermónicas que se manifiestan en el individualismo, la fragmentación, la expansión dominadora, la exclusión de la diferencia, se relaciona con el modelo civilizatorio capitalista del mundo occidental que se muestra como hegemónico; mientras que las energías bosónicas que se sostienen en matrices comunitarias, de complementariedad, reciprocidad, redistribución e inclusión de la diferencia, que son propias del comunitarismo indígena, afrodescendiente y de los sectores empobrecidos, que son subalternizadas por las fuerzas que ejercen el poder desde la energía fermónica de la civilización capitalista (Medina, 2006, p. 56); sistema civilizatorio que siguiendo el mismo ritmo energético que mueve la vida, a pesar de su aparente poder está entrando en un acelerado proceso de entropía y agotamiento, debido a las contradicciones internas que enfrenta, pero sobre todo, por ser un modelo que atenta contra la propia vida, así como también, por los procesos de insurgencia de las energías bosónicas que se le oponen, cuyas fuerzas mueven las luchas de los pueblos subalternizados en la perspectiva de la reafirmación de la vida.

Estas nuevas perspectivas que nos ofrecen las sabidurías amawticas, la teoría del caos y la física cuántica, abren posibilidades además, para superar los enfoques racionalistas, conceptualizantes unilineales de la ciencia positiva, marcados por la verdad y el orden, y poder incorporar miradas que consideren los principios de indeterminación, de complejidad, de impredeción, la existencia de sistemas dinámicos, de estructuras auto-organizadas del cosmos y la sociedad, que crean complejidad desde la simplicidad,

y funcionan no dentro de un orden mecánico, sino a partir del caos, y que están abiertos a la incertidumbre, al azar, al error, y que rompen con la supuesta objetividad de la ciencia, pues valora no a la realidad de los objetos por sí mismos, sino que dan paso a la subjetividad y al punto de vista del observador y sus estados emocionales en su interacción y vivencia con la realidad; (Vinyamata, 2007, pp. 100-106).

Esta comprensión integral de la realidad cósmica y social que aportan las sabidurías amawticas, la física cuántica y la teoría del caos, resulta un aporte muy importante para la comprensión del cosmos de sentido que se expresan en los conflictos sociales, lo que plantea la necesidad de enfoques no unilineales, fragmentados ni fragmentadores, sino de enfoques irradiantes, holísticos y sistémicos que nos permitan comprender, no juzgar las interdependencias, las interacciones, las complementariedades, las reciprocidades, las indeterminaciones, las situaciones de caos, de incertidumbre, de azar, pero también de posibilidades autoorganizativas, autopoieticas y las dimensiones energéticas que se encuentran presentes en todo proceso social y por lo tanto en los conflictos; se requiere para ello de miradas que no se queden solo en la explicación y el análisis de los procesos conflictivos, sino que busquen una comprensión transformativa de los mismos, desde lo que llamamos perspectivas irradiantes, como nos enseñan las espiritualidades y sabidurías Amawticas, de donde emergen propuestas como las del corazonar.

El conflicto desde la chakana del corazonar, como respuesta espiritual y política

Resulta, pues, extremadamente difícil alejarnos de todas las distracciones, porque nos hemos vuelto casi incapaces de percibir, sin opción alguna "lo que es".

Por eso surge el conflicto, el cual distrae aún más el pensamiento-sentimiento,

Y solo por obra de una constante percepción alerta, estos pensamientos y sentimientos pueden liberarse de la red de distracciones.

Ustedes tienen que examinar voluntariamente la vida que viven, sin decir esto está bien o esto está mal; simplemente mirar.

*Cuando miren de ese modo, descubrirán que miran con ojos llenos de afecto,
Sin condenar ni juzgar, sino con atención.
Se miran a sí mismos con atención y, por lo tanto con un afecto inmenso;
solo cuando hay gran afecto y amor puede uno ver la vida en su totalidad.*
(Krishnamurti, 1999)

Estamos viviendo tiempos de retorno y cumplimiento de las profecías, como anunciaban las sabidurías de los Pueblos de Abya Yala, tiempos de *Pachakutik* para el mundo andino, que traen profundas transformaciones cósmicas y civilizatorias, que abren espacio para transformaciones espirituales y de la conciencia, que darán a la humanidad posibilidades para sanar sus heridas sociales y subjetivas.

Ya las antiguas profecías de la que nos hablan los ancestros, anunciaban la llegada de un tiempo, en que el cóndor que es el símbolo del corazón y que representa a los pueblos del sur del continente, deberá volar junto por el mismo cielo con el águila que simboliza la razón, el pensamiento de los pueblos del norte. Pues como anuncia la sabiduría de las abuelas y abuelos, solo cuando el corazón y la razón, el cóndor y el águila se hermanen en la libertad del vuelo, la humanidad encontrará razones para sanar la vida y salvar a la Madre Tierra que hoy agoniza, por la voracidad de una civilización que ha priorizado la acumulación del capital a costa de poner en peligro la propia existencia; en consecuencia las ancestrales profecías que nos hablan del corazón y la razón volando juntas como el cóndor y el águila, nos anunciaban ya la llegada del tiempo del corazonar.

Esta visión profética presente en las sabidurías ancestrales, constituye una ruptura radical del fundamentalismo racionalista cartesiano que fragmentó nuestra condición de humanidad al hacernos creer que nuestra condición de humanidad se sustenta solo en la hegemonía de la razón, así frente al *cogito ergo sum* de Descartes, que nos dice que solo existimos porque pensamos y confunde el pensar con el ser; por el contrario, la sabiduría Secoya no enseña que “Somos estrellas con corazón y con conciencia”, es decir que somos afectividades actuantes, que nuestra humanidad se sostiene

ne en la interdependencia de la afectividad del corazón y la razón, entre el cóndor y el águila, pues hoy sabemos que existimos, no sólo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para corazonar desde la insurgencia de la ternura, que permitan poner el corazón como principio de lo humano y lo cósmico, sin que eso signifique tener que renunciar a la razón, pues de lo que se trata es de dar afectividad, ternura a la inteligencia.

Desde las sabidurías ancestrales siempre se supo que nuestra humanidad no reside sólo en la razón, sino que el ser humano desde lo más ancestral del tiempo, tejió la vida desde el corazón, desde la afectividad, desde los cosmos de sentido que hacen posible las emociones. De ahí que el corazonar no niega la razón como lo hace el racionalismo dominante, sino que el corazonar busca nutrir de ternura a la inteligencia, aspira a sentir los pensamientos y a pensar los sentimientos, busca romper las dicotomías excluyentes creadas por la razón occidental, y equilibrar esas fuerzas que constituyen nuestra dimensión cósmica y humana.

El corazonar hace de la vida su horizonte y por tanto constituye una respuesta espiritual y política al orden civilizatorio dominante, pues se sustenta en la dimensión simbólica de la chakana del mundo andino. Es por ello que la chakana del corazonar plantea la revitalización de cuatro saywas, poderes o fuerzas cósmicas que fueron las que generaron la vida y que están presentes en la chakana como puente cósmico y como uno de los referentes sagrados más importantes de la espiritualidad de los Andes: La fuerza del *Munay*, la afectividad; la fuerza del *Ushuay*, el poder de la espiritualidad; la fuerza del *Ruray*, del hacer ligada a la dimensión femenina de la vida, y la fuerza del *Yachay*, la sabiduría.

El poder siempre supo que estas han sido las fuerzas desde las cuales la humanidad desde lo más ancestral del tiempo ha tejido la vida, y por eso mismo, ha buscado a lo largo de la historia colonizarlas para ejercer el dominio absoluto de la totalidad de la existencia. Había que negar y colonizar la afectividad, el *Munay*, pues para ejercer la dominación de la naturaleza

o de los seres humanos, no es posible sentir, no puede haber ternura en el corazón. Era necesario negar y colonizar la dimensión espiritual y sagrada de la vida, el *Ushuay*, puesto que desde una razón sin alma, todo el orden cósmico de la existencia, la naturaleza, la sociedad, los seres humanos, se cosifican, se vuelven objetos, mercancías, recursos, bienes, para la acumulación de ganancias, rompiendo así el lazo sagrado que nos unía con el cosmos, provocando una dolorosa orfandad cósmica, que es la causa de los conflictos y sufrimientos que ahora enfrentamos. Había que negar y colonizar también el sentido femenino, matrístico de la existencia, el *Ruray*, para poder imponer un orden falócentrico, patriarcal sustentado en la violencia y el despojo. Y había que negar y colonizar la sabiduría, el *Yachay*, a fin de imponer la tiranía del logos, la hegemonía de una razón sin corazón, que sea útil a la dominación y al poder, pues la sabiduría siempre ha sido una fuerza que nos lleva a transitar por los senderos de la afectividad, que nos acerca al sentido femenino, y nos conecta con las dimensiones sagradas y espirituales de la existencia.

Es por eso que la *chakana* del corazonar busca revitalizar, la afectividad, el sentido espiritual y sagrado de la vida, la dimensión femenina de la existencia y el potencial insurgente de las sabidurías del corazón, pues si estas fueron negadas para el ejercicio de la dominación, estas deben ser revitalizadas, para hacer posible la reafirmación, liberación y sanación de la vida, pues estas han sido siempre y continúan siendo, las fuerzas, los poderes que le han posibilitado y le posibilitarán a la humanidad, a pesar de tantos siglos de dominación y muerte, seguir tejiendo el entramado de una existencia, de una civilización otra; como lo evidencian las sabidurías de *Abya Yala*, que no son sino sabidurías del corazón.

En consecuencia de lo señalado anteriormente, sentipensamos, que la *chakana* del corazonar y la consideración de esos *saywas* o poderes cósmicos, la afectividad, la espiritualidad, la dimensión femenina y la sabiduría, deben ser considerados cuando se trata de analizar los procesos de conflicto y su manejo.

La fuerza del Munay

*El amor es la fuerza más poderosa, y sin embargo, es también
la más humilde de que dispone el mundo.*
(Gandhi)

*Si queremos un mundo de paz y de justicia,
hay que poner decididamente la inteligencia, al servicio del amor.*
(Antoine de Saint-Exupery)

No podemos olvidar que la implementación de la matriz colonial-imperial de poder construye las bases para la hegemonía de la razón. Sus tentados en la “astucia de la razón” (Hegel), nos secuestraron el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos, territorios donde se construye la poética de la libertad y la existencia; en la inmanencia y hegemonía de la razón, se hace posible que una forma particular de saber, adquiera un carácter universalista y totalitario y se erija en horizonte universal del conocimiento, en el único modelo civilizatorio dominante. El logocentrismo, hace evidente de esta forma, la relación íntima entre conocimiento y poder, no es sino, otra expresión de la colonialidad y su ejercicio, en el cual no podía haber espacio para el corazón.

Y así como se dominó, sometió, silenció, invisibilizó, subalternizó los conocimientos, saberes, prácticas y a seres humanos, se colonizó también la afectividad, las sensibilidades, las emociones, pues estas negaban la hegemonía de la razón y de un pensamiento e ideología guerrerista que era necesaria para el ejercicio del poder y la violencia, y para que occidente legitime el absoluto dominio de la naturaleza, de los seres humanos, de las subjetividades y de la totalidad de la vida; pues al estar marcado por la ausencia de sensibilidad, lo otro, y los otros, se vuelven objetos de dominio, cosas, recursos, mercancías, cifras para obtener plusvalía.

Por eso se hizo necesario legitimar la hegemonía de la razón, y silenciar y subalternizar la voz del corazón; en consecuencia, no podía haber lugar en el conocimiento racional para la afectividad, pues si el mundo, la naturaleza y la vida son vistos como meros objetos de conquista, no puede haber lugar para la ternura; por eso se consideró que la afectividad, las sensibilidades, constituían la parte que negaba el predominio de lo racional, y que pertenecían a la esfera de la animalidad, de lo instintivo, de lo irracional, de lo primitivo, y por tanto, también debían ser negadas, marginalizadas, reprimidas, conducidas a los márgenes, a los intersticios, a espacios subterráneos, a la esfera de lo privado.

La razón se convierte así en la base para la instauración de un orden patriarcal, falocéntrico dominador aún vigente, necesario para el dominio masculino de la vida, puesto que el conocimiento se identificaba con la razón, y esta con la masculinidad, poseer conocimientos, les estaba negado no solo a otros pueblos y culturas considerados “primitivas”, sino también a las mujeres y a los niños. Sentir era una forma de negar el carácter patriarcal, masculino, dominador, e irracional de la razón hegemónica, escenario de lo público, en consecuencia, la afectividad, las sensibilidades, la ternura, serán excluidas de la vida intelectual, del mundo académico, pues construir un saber disciplinario demandaba, expulsar cualquier posibilidad de acercamiento a la ternura; como señala Maturana: “Pertenece a una cultura que ha devaluado las emociones. En nuestra cultura occidental se considera que las emociones son una molestia que interfiere con la racionalidad, en el hogar, en el colegio, se nos pedía siempre que controlásemos nuestras emociones y fuéramos racionales” (Maturana, 2010, pp. 252-5).

Sentir solo será posible en el espacio de lo privado, los sentimientos, las emociones, las sensibilidades, la ternura, no podían ser parte del mundo académico, no serán consideradas como otras fuentes de conocimiento puesto que este solo podía ser producido desde la hegemonía de la razón y teniendo a la academia como el centro privilegiado de producción del saber disciplinario, que sigue mostrando como contrapuestas la afectividad y la razón, o que construyen una mirada masculina de la razón que se traslada

a otros ámbitos de nuestras praxis en las que muchas veces nos avergonzamos o silenciemos la voz del corazón.

Pero lo que no podemos olvidar es que, si la cultura no es sino una respuesta que hace posible la reafirmación y transformación de la vida, que nos ofrece horizontes de sentido para el vivir y el luchar, la importancia de las emociones no pueden seguir siendo ignoradas, puesto que las emociones a las que se les ha visto como la parte más íntima y secreta de los sujetos, que nada tienen que ver con la cultura, no son sino construcciones de sentido que están biológica, social, cultural e históricamente situadas y que su poder primal se sostiene en la fuerza de las emociones, de ahí que es necesario y urgente que cuando vamos a tratar con situaciones conflictivas y como comprenderlas y manejarlas, no olvidemos la comprensión de los cosmos de sentido que habitan las emociones, no sólo como una cuestión epistémica, sino, sobre todo, de vida, y que van a estar siempre presentes en los conflictos.

Desde la neurobiología, son las emociones y la afectividad, la matriz primal del sentido de la existencia; como dice Damasio, refiriéndose también a otros trabajos como los de J.J. Gibson y Meleau-Ponty, la neurobiología ha demostrado que la posibilidad de reflexión racional se ancla profundamente en los afectos, por ello consideran que más que la razón, la afectividad vendría a ser el componente vital de la existencia [...] “es probable que la capacidad de expresar y experimentar emociones forme parte de los engranajes de la razón [...]. La emoción es indispensable para la ejecución de los comportamientos racionales” [...] (Damasio, 2009, pp. 8-9). Los neurobiólogos están mostrando, que la facultad de razonamiento, depende de sistemas neuronales específicos que se encuentran implicados en la percepción de las emociones.

De igual manera, desde la mirada de los estudios biológicos, se ha demostrado, que uno de los elementos que constituyen la condición de humanidad, que nos hace ser, seres humanos, no es la razón, sino la afectividad; de ahí que frente al “cogito ergo sum”, al “pienso luego existo” de Descartes, se

antepondría el “aman ergo sum”, “siento luego existo” puesto que somos el resultado de la “biología del amor” como sostiene Maturana. (2007, p. 226).

Una comprensión holística del ser humano y de las construcciones de sentido que teje a través de la cultura, no puede ignorar, que el ser humano tiene una condición tanto biológica como cultural, y que las emociones habitan esos territorios, pues, si bien desde la condición biológica, todos estamos dotados de un cosmos emocional, la forma como éstas se expresarán van a ser moldeadas por cada cultura de manera diferente; premisa que no puede ser ignorada al momento de tratar situaciones conflictivas, cuyas causas, procesos y desenlaces serán siempre distintos.

Las emociones no son sólo expresiones naturales de la fisiología o la psicología humanas, sino que son construcciones simbólicas de sentido que se encarnan en cuerpos e individuos concretos, socialmente construidos, que encuentran en dichas emociones las posibilidades para la construcción de sus imaginarios, discursos y prácticas que les permite sentir, pensar, hablar, actuar, y las interacciones con el cosmos, el mundo, la vida y con los otros.

Es desde la fuerza biológica y cultural de las emociones, desde el lenguaje y el emocionar, con ellas y desde ellas, que se tejen los sentidos de la alteridad y la existencia, el encuentro o desencuentro con los otros con la diversidad y la diferencia, que pueden volverse también fuentes generadoras de conflictos; de ahí que las emociones no tienen un sentido uni-versal como ha buscado siempre el pensamiento homogeneizante de occidente, sino que las emociones sólo pueden ser entendidas desde la pluri-diversidad de las culturas. Y es justamente esa dimensión pluri-diversa, la que debemos tener presente en el momento de manejar situaciones conflictivas.

Pero lo que no podemos olvidar es, que también las emociones y el corazón humano son escenarios de luchas de sentido; muchas veces cuando estamos atravesados por la pasión ciega, la ira, los deseos insatisfechos, la rabia, el odio o el miedo, o un amor mal entendido, pues cuantas veces desde visiones fundamentalistas se llega hasta matar al otro por “amor” a la patria, a Dios, a las ideas, a la nacionalidad, a las creencias, estas son ener-

gías desequilibradoras que desatan y alimentan conflictos, pues desde ellas buscamos el dominio del otro, su derrota y hasta su aniquilación, por eso, estas son energías que provocan dolor y sufrimiento, y desde las cuales va a ser imposible encontrar puentes que nos acerquen a la diferencia para dialogar con ella y encontrar acuerdos, por el contrario amplían la frontera de esas diferencias y hace que olvidemos que tenemos una condición cósmica y humana que nos hermana. Es por eso necesario no negar esas emociones, sino tener conciencia de las mismas, pues si las negamos, o las dejamos acumular en nuestros adentros, al igual que en un volcán, también en nuestro interior la presión que hacen, tarde o temprano van a buscar una grieta por donde escapar, hasta que sea inevitable una erupción que libere toda esa energía contenida, pero que lamentablemente generará situaciones desastrosas, mucho dolor y sufrimiento. (Muldon, 1998, pp. 31-2).

Pero no se trata tampoco de calificar a estas emociones desde la dualidad separatista que nos acostumbró occidente, como buenas o malas, desde la perspectiva de la sabiduría de las y los yachaks, lo que existen son energías con distinto nivel de vibración, aquellas que generan equilibrio, armonía salud y paz, y por otro aquellas energía que provocan desequilibrio, enfermedad y sufrimiento, pero las dos forman parte del tejido energético del Bioverso. Las emociones por tanto no son ni buenas ni males, simplemente son lo que son, emociones, son corrientes de energía que recorren nuestro sistema nervioso, nuestros cuerpos y corazones, y que tienen efectos equilibradores o desequilibrantes en nuestra vida; no olvidemos que un acontecimiento puede ser visto como positivo o negativo dependiendo de cómo elijamos mirarlo, de la percepción y de la actitud que tengamos frente al mismo, y de lo que seamos capaces de aprender de aquel, lo mismo pasa con los emociones, no hay nada de malo en ninguna emoción, todo sentimiento y emoción que experimentemos forma parte de nuestra condición de humanidad (Joel Edelman, 1996, p. 146).

Un manejo adecuado de una situación conflictiva implica la capacidad de tomar conciencia de nuestras emociones, separar aquellos sentimientos desequilibrantes como el miedo, el recelo, el rencor, la ira que

nos alejan del otro, o que no nos permiten evaluar una situación concreta; de ahí que el corazonar puede ser un camino para tener una sensibilidad reflexiva y a su vez una reflexividad sensitiva que nos posibilite tener una mirada más amplia de la situación que enfrentamos, para mirar que a veces la sobre dimensión de nuestros sentimientos y temores, distorsionan y exageran la realidad de los hechos y agravan los conflictos, los que mediante el dialogo pueden ser manejados favorablemente para las dos partes; de ahí que se hace necesario separar los hechos de las emociones que están en juego, tomar conciencia de las mismas, de cómo se están manifestando en nuestros cuerpos y subjetividades, y como controlan nuestra forma de pensar y actuar (Edelman, 1996, p. 149) a fin de que, corazonando esa situación, evaluando desde el corazón lo que pensamos y decimos, y desde la razón lo que sentimos, sentiremos que no se hace necesario violencia o ira para la defensa de nuestros principios, que no tenemos porque renunciar a ellos, pero también reconoceremos esa misma posibilidad en los otros; entonces, quizá dejemos de verlos como enemigos, sino como seres con quienes, si bien tenemos diferencias, podemos tejer juntos, la trama de una alteridad que haga posible una convivencia pacífica con la diferencia.

Para las sabidurías amawticas, el amor, el Munay, es una de las fuerzas primordiales que mueve la vida del Bioverso, y por lo tanto, es la fuerza que puede hacer posible el encuentro con la diferencia, pues el encuentro con “la insoportable diferencia del otro”, es un acto de amor. Por ello, cuando nos acercamos al otro, a la diferencia desde la fuerza constructora del Munay, del amor, desde el corazón, desde la fuerza política de la ternura, la alegría, la confianza, podemos dejar a un lado la ciega defensa de posiciones e intereses que nos separan; sino que podemos comprender que lo fundamental es no olvidar que nos hermana una común dimensión cósmica y humana, que hace como nos enseña el Pueblo Kitu Kara, que sintamos que “Yo soy otro Tú, y que Tú eres otro yo” y que juntos somos nosotros. Solo desde la sabiduría del corazón podremos hacer del dolor y el sufrimiento de los otros, nuestro propio dolor y sufrimiento, solo comprendiendo la dimensión política del dolor y la ternura, podremos llevar adelante acciones que nos acerquen genuina y honestamente a la diferencia, para que podamos entender la legitimidad de

sus necesidades innegociables, y encontrar posibilidades para el dialogo y el encuentro para la palabra y el corazón, solo así podremos sentir que nadie pierde, sino que las dos partes ganan porque han sido capaces de corazonar para encontrarse, respetarse, dialogar, mirar las cosas desde la perspectiva de los otros, pero sin renunciar a la propia, ni a sus principios; pero si, dejar a un lado posiciones intransigentes en perspectiva de sanar los sufrimientos, y de encontrar posibilidades para hacer realidad el sueño de una humanidad pintados con los colores de la paz.

El Ushuay, el poder de la espiritualidad

En medio de la lucha prolongada, nuestra lógica nos falla, nuestras creencias se tambalean, y nuestras diferencias y nuestros juicios se desvanecen. Todos nuestros conocimientos se vuelven inservibles. Solo entonces el alma aflora. [...] En el núcleo central del conflicto más tenebroso, el loto florece.
(Muldon, 1998, pp. 263-4)

La consideración del Ushuay, implica mirar que en los conflictos se expresan también dimensiones espirituales. Así como resulta absurdo decir que porque no participemos en política seamos apolíticos, y mucho más en situaciones conflictivas en donde una toma de posición implica querámoslo o no, un posicionamiento político; de igual manera el que no seamos parte de una religión o de determinadas creencias, el que no asistamos a cultos o no practiquemos rituales, o que nos declaremos ateos, no implica que podemos estar por fuera de las dimensiones espirituales que forman parte de la propia vida (Vinyamata, 2007, p. 74) puesto que en la realidad, hay dimensiones de trascendencia, que trascienden nuestra propia existencia, y que no pueden ser comprendidas desde la razón o la lógica; la espiritualidad no tiene nada que ver con la religión, sino con una dimensión cósmica que nos da una mirada profunda holística para el vivir; de ahí que una mirada espiritual es necesaria para manejar conflictos, pues nos puede permitir mirar las interrelaciones e interdependencias que a veces no miramos y que pueden ofrecernos salidas que sean mutuamente ventajosas.

Si recordamos lo que la sabiduría de las Naciones Iroquesas nos ha enseñado, cuando nos decía que “La espiritualidad es la forma más elevada de la conciencia política”. Esta mirada que emerge de un pueblo profundamente espiritual, nos muestra claramente la necesidad de empezar a considerar las dimensiones políticas de la espiritualidad, así como las dimensiones espirituales de la política, como parte de una concepción integral de la vida, que debe por lo tanto también considerarse cuando tratamos con conflictos. La espiritualidad ha tenido siempre un sentido político liberador, que la ha mantenido fuera de rigideces y dogmatismos doctrinales propios de las religiones, que han querido monopolizar la espiritualidad para despolitizarla y hacerla instrumento útil al poder, y que por ello han sido fuente generadora de conflictos; por el contrario, la espiritualidad se presenta como un sendero para la liberación y la consecución de la paz interior y exterior, del ser, de las subjetividades y la sociedad (Guerrero, 2011, pp. 21-25).

Vivimos en un mundo donde el poder coloniza el ser, oscurece la vida y lo llena de sombras para que no miremos el horror de la dominación y no nos interroguemos y luchemos contra ella, en el que para legitimar la dominación se erigen antivalores como valores supremos de una ética del “egoísmo racional” necesaria para su reproducción, pues ahora debemos ser competitivos en el mercado, agresivos en los negocios, y en donde la envidia, el miedo, los deseos de venganza, el rencor, el odio, el narcisismo, el egoísmo, el cinismo, la insatisfacción, la represión, la violencia, la agresión, son emociones destructivas que generan las actuales enfermedades del alma tanto individuales como colectivas, y por lo tanto son fuentes generadoras de una espiral conflictiva que los agudiza y dificulta su manejo y desenlace.

Frente a esta situación que causa múltiples sufrimientos, la espiritualidad por el contrario, hace posible una distinta luz para iluminar la vida y salvarnos de la obscuridad y la ceguera que no nos permite mirar el horror del mundo creado por la razón colonial e imperial, de ahí que la espiritualidad es una posibilidad política para la sanación del ser y de la vida, para enfrentar los conflictos; es por ello que todas las tradiciones espirituales han buscado formas no violentas de manejarlos, pues nos plantean sembrar un

distinto *ethos* que se sostiene en un sistema de valores éticos y morales que reducen las situaciones conflictivas, y que dan paso a la reafirmación de valores sustentados en principios como la sabiduría, la compasión, el amor, la ternura, la pasión, la honestidad, el desapego, la armonía, el equilibrio, la serenidad, la ecuanimidad, el silencio, la generosidad, la lealtad, el amor hacia uno mismo y hacia los otros, la reverencia y gratitud ante la vida, para vivirla con humildad y sencillez, que valore el Ser y no el tener, la cooperación, la coherencia, la impecabilidad, enseñar con el ejemplo, la búsqueda de la felicidad y la paz, la liberación social e individual, la capacidad de asombro, de conmovernos con el sufrimiento y maravillarnos con la belleza, que podamos descubrir a pesar del dolor, el sufrimiento y la miseria, la poética que habita en la propia vida; pero sobre todo, la espiritualidad hace posible, el despertar del corazón y la conciencia hacia una dimensión distinta de la existencia.

Todos estos valores espirituales son claves para el manejo de conflictos, puesto que cuando un individuo o una colectividad se siente en paz y vive con una actitud espiritual, se reducen las situaciones conflictivas, y estas suelen resolverse con mayor facilidad, las ofensas no son vividas con rencor, se disminuye la violencia y el miedo y se siembra una percepción distinta de los problemas, que nos permite acercarnos sin rencor a los otros, respetándolos, escuchándolos, poniéndonos en su lugar, y así trascender más allá de nuestros egoístas intereses y necesidades (Vinyamata, 2007, p. 79); en definitiva, la espiritualidad nos da una dimensión distinta del sentido de nuestra existencia para lograr una vida plena, el Sumak Kawsay como nos proponen las sabidurías Amawticas.

La espiritualidad no ofrece respuestas únicas y verdades absolutas a los grandes misterios de la existencia, y por lo tanto a las situaciones conflictivas, sino que por el contrario, nos acerca a las preguntas trascendentes que no tienen respuestas definitivas. De ahí que la espiritualidad implica también una actitud reflexiva, pero no se trata de una flexibilidad que se sostiene solo en la frialdad del logos y el episteme, que busca describir y explicar el mundo, sino que la flexibilidad de la espiritualidad, es la de un sentipensamiento

con corazón y sentimiento, pues sin ellos no podemos preguntarnos, corazonar sobre el sentido y los misterios de la existencia y comprenderla.

Es por eso que la espiritualidad hace posible corazonar la vida, y el corazonar se muestra también, como la posibilidad para recuperar la dimensión espiritual de la existencia; puesto que la espiritualidad es conciencia que trasciende todas las cosas y nuestro egocéntrico interés de conceptualizarlo todo; la espiritualidad es esa tierna conciencia de una alteridad cósmica de vida que habita en todos los seres humanos o no humanos, está en el sentido de reverencia y respeto que debemos tener frente a toda forma de vida.

La espiritualidad demanda por tanto ser corazonada, sentipensada, pues requiere de reflexión, de una actitud reflexiva pero que abra espacio a la presencia de las emociones; pues así como las reflexiones sin corazón, sin emociones no son espirituales, y pueden terminar siendo perversas y aportar a la dominación de la vida; tampoco lo son los sentimientos ciegos por más intensidad que estos tengan, sin flexibilidad; desde el corazonar sembramos entonces, una sensibilidad reflexiva y una flexibilidad sintiente, que nos permite entender que la espiritualidad hace referencia, a las grandes pasiones reflexivas de la vida, para que vivamos la vida acorde a esas pasiones y reflexiones, de ahí que como dice Solomon, la espiritualidad sería: “el amor reflexivo por la vida” (2003, p. 29) es un sentimiento de identificación con el cosmos, con los demás y con el mundo.

En consecuencia, el corazonar y la espiritualidad están estrechamente interrelacionadas, puesto que, si bien el corazonar nos lleva al encuentro de la espiritualidad, de igual manera, la espiritualidad es un camino que nos permite corazonar la vida para que sea distinta y más plena, pues no se puede corazonar sin el poder transformador de la espiritualidad. El corazonar es por tanto un camino hacia la espiritualidad que solo puede ser vivida desde el potencial de una conciencia que se nutre de amor; de ahí que la espiritualidad podría ser vista como el camino político de la ternura.

Es por todo ello que la dimensión espiritual puede resultar un sendero muy importante a transitar en los procesos de manejo de conflictos, y

para ello, se hace necesario entonces no solo un enfoque “mediativo”, sino también “meditativo” (Joel Edelman, 1996, p. 25) En una sociedad como la que vivimos, que ha desacralizado la vida y con eso ha multiplicado los conflictos, que cree que estos solo pueden resolverse con la derrota del otro, y que le resulta más fácil culpabilizar a los demás que asumir las responsabilidades que también tiene en la generación y multiplicación de los conflictos; una perspectiva espiritual de la mediación, implica todo lo contrario, pues nos permite sentir las interdependencias de las cuales formamos parte, tomar conciencia desde el corazón de que en realidad inter-somos, es decir que no podemos ser sin los otros, que somos hebras del entramado de un alteridad cósmica que nos hermana más allá de las diferencias; en consecuencia, en lugar de juzgar al otro y de construirlo como enemigo, se abren posibilidades para encuentros dialogales en los cuales las dos partes buscan encontrar la raíz del conflicto, admitir su verdadera naturaleza y asumir la responsabilidad que cada parte tiene en dicho conflicto, esto abre procesos sobre todo de sanación, de curación de las heridas que el conflicto puede dejar en el corazón y el ser, en el momento en que somos capaces de responsabilizarnos exterior e interiormente de nuestras acciones e intenciones, lo que posibilita que podamos hacer un pacto de ternura con los otros, y sembrar la paz como un acto de amor frente al otro, y con el otro.

La dimensión meditativa nos conduce a un ejercicio de autoobservación que nos permite salir de la cárcel de la mente (Edelman, 1996, p. 26) y la frialdad de la razón, para que así podamos corazonar el caminar, por los senderos de nuestros patios interiores, por la profundidad de nuestras subjetividades y de nuestro ser, para que podamos mirar desde adentro, como se expresan nuestros propios conflictos interiores, que nos lleve a hacer también un pacto de ternura con nosotros mismos, un pacto de paz con las múltiples identidades y personalidades que nos habitan y que a veces afloran, y que son la causa para que se generen más conflictos; pues no olvidemos que los conflictos externos, son casi siempre el reflejo de los conflictos interiores que vivimos, que nos negamos a admitir y que no hemos logrado resolver; muchas veces entramos en conflicto como consecuencia de nuestras crisis al no saber quiénes somos, qué queremos, a dónde vamos; por ello la meditación, se hace

necesaria como camino espiritual para nuestra propia sanación, como requisito indispensable para el encuentro con la alteridad, pues si no sanamos primero nuestro ser y subjetividades, sino resolvemos primero nuestros conflictos profundos, difícilmente lo haremos con los otros.

Es por eso que desde la espiritualidad encontramos posibilidades para la mediación y meditación de los conflictos, de ahí que no sea una simple coincidencia que “mediación” y “meditación” se deletreen en forma parecida (Edelman, 1996, p. 26) y eso se debe a que están muy cercanas la una de la otra; ya que en el fondo lo que esta dimensión espiritual de afrontar el conflicto lo que busca es, la sanación del dolor que todo conflicto deja, que aprendamos de sus lecciones, que tomemos conciencia de las dimensiones políticas del dolor, que es lo que nos lleva a procesos transformacionales profundos y fecundos de nuestra existencia individual y colectiva.

El Ruray y la dimensión matrística del vivir

La mujer como portadora y guardiana de nuevas vidas siente, en todos los sentidos, un respeto por la vida mucho mayor que el hombre, quien durante siglos como cazador y guerrero, aprendió que acabar con otras vidas no solo puede ser permisible, sino también honorable.
(Ellen Key)

Los hombres que fueron educados en el respeto a las mujeres, que fueron educados en el respeto a la tierra como una mujer, los hombres para quienes la tierra y la mujer son una misma y única cosa, éstos son los verdaderos hombres. Todo lo que puede parir es femenino. Cuando los hombres empiecen a comprender que en el universo todo está relacionado, cuando empiecen a comprender lo que las mujeres siempre supieron, entonces el mundo cambiara a mejor.
(Lorraine Canoe – Sabia Mohawk)

En el manejo de conflictos es necesario trabajar también el Ruray, la dimensión femenina de la existencia que fue colonizada para la imposición del orden patriarcal y falocéntrico, que se sustenta en la violencia y el dominio. Otra de las característica del poder para el ejercicio de la domina-

ción, es la de haber erigido un orden patriarcal dominador y falocéntrico, sostenido sobre la violencia, la guerra, la imposición de las jerarquías y la autoridad, la defensa de la propiedad, y la legitimación del poder masculino que impone dominación, sometimiento, control, obediencia, y para su ejercicio, en la justificación racional del dominio del Otro a través de la apropiación de la verdad, y del poder de la ciencia y la técnica para el sometimiento de la naturaleza; (Maturana, 2010, p. 13) esa perspectiva guerrerista del orden patriarcal aún vigente, hace que nos hallemos en permanente guerra, conflicto, competencia y deslegitimación de lo diferente, y se dé un incremento de la violencia en sus múltiples formas; el eje fundamental del orden patriarcal, es el sometimiento al poder y a la razón masculina, lo que conduce a un quiebre de las relaciones de alteridad no solo humanas, sino sobre todo cósmicas.

Un orden patriarcal, falocéntrico solo era posible, sometiendo otra de las fuerzas o poderes desde los cuales el ser humano tejió el sentido de su vivir, la dimensión femenina de la existencia, marcada por un sentido no matriarcal, sino matrístico, que toma como referencia a la matriz femenina, que es en donde se fecunda y desde donde emerge la vida, de ahí que la dimensión matrística del vivir, tiene un sentido profundamente espiritual, y estuvo presente antes de que el orden patriarcal se imponga como dominante.

La evidencia histórica muestra como señala Maturana (2010, p. 13) que las sociedades matrísticas estuvieron presentes en el origen de lo humano, hace unos 3 millones de años, sustentadas en el vivir y el convivir, en el conversar, en el emocionar básico que es el amor como fundamento relacional, por tanto en el compartir, la confianza y en la búsqueda de mantener relaciones armónicas con el cosmos. Fueron sociedades recolectoras y agricultoras, por ello están ligadas profundamente a la Madre Tierra; los poblados no tenían fortificaciones, no existían señales de guerras, no hay signos que demuestren diferenciaciones jerárquicas entre mujeres y hombres, se vivía centrado en la convivencia y la armonía con la naturaleza y no en la búsqueda de su dominio; se vivía en el placer de la cooperación y la solidari-

dad y no en la competencia, la concurrencia; no se buscaba una justificación racional para someter al Otro; se tenía una dimensión estética y erótica de la existencia, la libertad de la sensualidad; los lugares de culto evidencian una espiritualidad ligada a lo femenino; eso no quiere decir que eran el paraíso de la armonía, alejadas de conflictos, exentas de competencia, dolor, violencia y agresión, pero estas no eran el modo del vivir cotidiano.

El sentido patriarcal hegemónico de nuestras actuales sociedades, generan dos conflictos que los vivimos desde la niñez y que son la causa de muchos sufrimientos. Por un parte la dicotomía antagónica entre el hombre y la mujer, el patriarca se vuelve el emblema de la apropiación, de la lucha y la guerra, busca someter el cuerpo, la sexualidad y silenciar a la mujer y negar su dignidad matrística, que queda oculta en el espacio doméstico, en la relación con los hijos, frente al hombre patriarcal que controla el espacio público, la propiedad, se genera así una dicotomía antagónica entre lo masculino y lo femenino que empieza a ser vivida como si fuera natural, así se construye a lo femenino como debilidad, como lo emocional, lo irracional, lo instintivo, lo privado, lo que hay que negar y ocultar, mientras lo masculino como sinónimo de fuerza, de poder, de racionalidad, lo público, lo destinado a la autoridad.

Por otro lado, la contradicción que vivimos desde niños y que tendrá consecuencia en nuestro ser y en nuestras vidas, pues tenemos que vivir una infancia dentro de una concepción de la vida matrística en la relación materno-infantil, en la que se valora el amor, la sensibilidad, la ternura, la inocencia, la verdad, el juego, el respeto al otro y a uno mismo, la colaboración, la generosidad, la belleza del cuerpo, la inocencia, la intuición, la relación armónica con la naturaleza; hasta que dicha armonía matrística se rompe cuando llegamos a la juventud y la vida adulta que implica entrar a un orden patriarcal, el mundo de los “hombres” y en donde se valora el ejercicio del poder, la apropiación, la competencia, la concurrencia, la lucha, la dominación, el autoritarismo, la codicia, la arrogancia, la desconfianza, la discriminación, la imposición del miedo, el cálculo, las apariencias, la mentira, el engaño, el sometimiento a la autoridad, la desacralización de la vida, de la sexualidad, la pornografización de la eroticidad, una racionalización

fría sin corazón, y el irrespeto y el control del mundo natural y de los otros, como valores del orden patriarcal dominante (Maturana, p. 30)

Es por esa voluntad de dominio, que los órdenes patriarcales son órdenes generadores de conflictos, de violencia y muerte, mientras que las sociedades matrísticas, al estar constituidos en la matriz cósmica, en la madre, en la espiritualidad, en la relación con la naturaleza y sus ciclos, la fuerza del amor y la ternura, en la capacidad generosa del compartir los dones que nos da la tierra, es propia del ser de las sociedades matrísticas de las sabidurías espirituales, por ello son sociedades que sostienen, que retroalimentan y reafirman la vida. En los órdenes patriarcales que son el sostén de la dominación, se piensa en función de la liquidación del Otro, mientras que en las sociedades matrísticas, se reconoce al Otro como el fundamento de nuestra propia existencia y sin quienes no podemos alcanzar nuestra realización; un ejemplo de eso es como dice Vandana Shiva: [...] En la filosofía india pensamos en términos de *So hum* “Tú res, luego yo soy”. Los integrismos sin embargo funcionan sobre la base de la creencia contraria “Si tú eres, yo no soy”; o “Mi existencia depende de tu aniquilación” [...]; (Shiva, 2005, p. 16) paradigma perverso que al sostenerse en la exclusión mutua, conduce inevitablemente, al exterminio mutuo.

Está claro que el carácter opresivo, del poder tiene raíces patriarcales, ahí están también las raíces de los fundamentalismos que ahora enfrentamos en tiempos de globalización, en donde la visión patriarcalista de la vida se sigue recreando de múltiples formas. Las mujeres por su sentido espiritual han sido naturales generadoras, preservadoras y sanadoras de la existencia, nos han mostrado a lo largo de la historia y lo siguen haciendo hasta ahora, que son verdaderas guerreras guardianas de la vida, por ello han tenido siempre, aunque esto aún no sea reconocido, un rol protagónico en las luchas de liberación de los pueblos; y hoy, son las mujeres las que están llevando adelante, las luchas por la defensa de la Madre tierra y de todo lo que en ella habita; son las mujeres las que han encabezado las marchas por el agua, la dignidad y la vida tanto en Bolivia como en Ecuador, y son las mujeres las que continúan marchando en este tiempo en que la revolu-

ción ciudadana hace del extractivismo ecocida, su política para materializar la transformación de la matriz productiva capitalista, sin importarle las consecuencias sobre la vida presente y para las generaciones futuras de los pueblos y seres que allí habitan, mientras cínicamente dice defender los derechos de la naturaleza y el Sumak Kasay. No es simple causalidad, que las luchas de las mujeres, sean luchas por la preservación de la vida, y que se las haga desde la fuerza de la espiritualidad del corazón

Desde la perspectiva del Ruray, del hacer, se plantea además la necesidad de trabajar en diversos y sobre todo diferentes enfoques, métodos, técnicas y herramientas para el manejo de conflictos, que tomen en consideración las dimensiones afectivas, espirituales y las sabidurías de nuestras propias realidades.

El Yachay y el poder de las sabidurías del corazón y la existencia

*La sabiduría no consiste en conocer el mundo,
sino en intuir los caminos que habrá de andar para ser mejor.
La sabiduría consiste en el arte de descubrir por detrás del dolor, la esperanza.*
(Viejo Antonio)

*Como la perla nos desarrollamos a partir de la adversidad.
Pero es la contienda de la vida contra la vida lo
que nos hace fuertes a la vez que bellos.
La perla de la humanidad se llama "sabiduría".
En nuestra sabiduría individual y colectiva se encuentra contenida la conciencia
y es allí donde se vuelve cada vez más profunda.*
(Muldon, 1998, p. 267)

El Yachay implica la necesidad de volver a las sabidurías del corazón y la existencia, las mismas que fueron negadas y colonizadas para volver hegemónica una razón sin alma, lo que era necesario para el ejercicio de la dominación de la vida. Sabiduría y epistemología son construcciones que se encuentran social e históricamente situadas, la sabiduría precede a la razón, al *logos*, a la ciencia, pues la humanidad desde sus más tempranos tiempos, no tenía el

logos cartesiano como instrumento para la comprensión de la realidad y para tejer la existencia, su pensamiento era profundamente simbólico, espiritual, afectivo, ricamente intuitivo, metafórico, se sustentaba en la dimensión simbólica de la palabra, el mito, la magia, la imaginación, la intuición, los valores estéticos; de ahí que la sabiduría, la espiritualidad, la afectividad vendrían a ser la raíz sobre la que se levanta el árbol de la vida, los pilares que sostienen nuestra gran casa cósmica para que habitemos en ella y descubramos el alma de la existencia; la sabiduría, es la matriz sobre la cual se constituyen las doctrinas religiosas, los sistemas filosóficos, teóricos y científicos; es por eso que, como dice Caballé: [...] Ambas se asemejan a dos ríos que fluyen habitualmente por distinto cause—siendo el primero, el de la sabiduría, mucho más amplio, largo y caudaloso—, pero que, en ocasiones se entrecruzan, y comparten uno solo. La filosofía occidental nació, de hecho, como un afluente de ese gran río, de él se nutrieron originalmente sus aguas (Cavallé, 2002, p. 85).

Si bien la sabiduría fue la matriz primordial del conocimiento, por razones de poder se irá produciendo una separación de la misma. Inicialmente cuando emerge la filosofía, como dice Esterman, esta tenía que ver con amor y sabiduría, pero a medida que va siendo hegemónica la noción de *logos*, se pierde la dimensión de “amor a la sabiduría” originaria, y se aleja de la “sabiduría del amor”, para convertirse en un instrumento, en una técnica y ciencia de poder para el conocimiento y dominio de la realidad (Estermann, 1998, p. 16).

Esta separación traerá también como consecuencia, el establecimiento de una dicotomía ideologizada que estará presente a lo largo de la historia, entre *mito* y *logos*. Aquí podemos mirar una paradoja de las que está lleno occidente, pues, el *logos*, la razón, la ciencia de occidente emergen para desde su poder matar al mito, pero como no puede dejar de desconocer el poder que el mito tiene como constructor de sentido, en consecuencia hace del *logos*, de la razón, de la ciencia, su mito fundante.

Se subalterniza así a la sabiduría y se la traslada a los patios inferiores, traseros, fronterizos del conocimiento, para erigir el *logos*, la razón, el episteme y la ciencia como la cúspide del conocimiento racional y civilizado.

Al separarse del mito y subalternizar la sabiduría, la racionalización occidental, como dice Estermann, [...] “ha dado a luz a una hija muy preciosa llamada ciencia (episteme, scientia)” [...]; (pp. 102-3) la misma que en la modernidad-colonialidad, la ciencia adulta e ilustrada se convierte en saber instrumental y tecnológico (*tejne*), se vuelve instrumento (*organon*) que producen procesos no solo de sustitución de la realidad por los conceptos, es decir su virtualización, sino que lo más grave es que impone, la desacralización, desmistificación y demitificación del mundo, la naturaleza y la vida a fin de poder dominarlos.

La ciencia occidental que se levanta sobre las ruinas de la sabiduría, busca diferenciarse de esas “primitivas” formas de conocimiento a las que ahora desprecia, para transformar en hegemónico su sentido lógico, su metodología, su sistematicidad, su actitud anti-mitológica, su cientificidad, la individualidad del sujeto, se vuelve un conocimiento ideologizado, totalitario que establece dicotomías, sistemas clasificatorios, contraposiciones que adquieren un sentido mono y supracultural, pues se erigen como verdades universales y únicas; de esa forma el logos, el episteme, la razón, van a ser patrimonio de un lugar, de un color y de un género que disponen de poder, pues va a ser Europea, blanca y masculina.

Sin embargo a pesar del supuesto triunfo de la razón y su arrogancia, no ha podido, ni podrá matar la sabiduría, que continua renaciendo, transitando y revitalizándose en los cotidianos territorios del vivir, que es desde donde emerge y donde siempre ha habitado; mientras que la razón, la ciencia, el episteme, se amurallan en las fortalezas de las academias, para alejarse de esa forma cada vez más de la vida, y dedicarse a teorizar sobre ella.

Es por eso la necesidad que ahora expresan los científicos críticos, de crear una distinta visión del mundo, para lo cual ya no podemos continuar transitando solo por los caminos de la razón y los epistemes impuestos por occidente; es muy interesante que sea desde la física una de las ciencias duras y con mayor sentido positivista, mecanicista, racionalista y con el enorme potencial tecnológico que ha hecho posible, que ahora busque respuestas no en el positivismo de occidente, ni en su binarismo platónico,

aristotélico y cartesiano, ni en las formas a priori newtonianas y euclidianas, ni en el determinismo galileano, ni en la crítica de la razón pura kantiana; ni en el mecanicismo instrumental baconiano ni en el positivismo comtiano; ni en la astucia de la razón de Hegel; pues todas han fracasado en lo más importante, en impulsarle al ser humano a construirse un sentido para vivir la vida con felicidad y paz.

Lo irónico es que la ciencia que despreció la sabiduría, tiene que volver a buscar respuestas sobre la existencia, en ese pasado que colonizo, en las sabidurías perennes que han sabido preservarse hasta el presente, por ello, hoy los físicos cuánticos, buscan respuestas a sus teorías, en la sabiduría de los hindúes; Niels Bohr, recurre ya no solo a los textos teóricos, sino a la belleza poética del *Tao Te King*, a la sabiduría de Lao-Tse y del Taoísmo; al igual que Fritjof Capra que habla del *Tao de la física*; Erwin Schrodinger encuentra que el potencial de la física moderna, ya estaba escrita en la sabiduría Vedanta; Oliver Costa, muestra que las paradojas de la física cuántica, estaban mejor explicadas en la visión de Maya del hinduismo. (Durand, 2003, p. 40)

Los físicos cuánticos ahora saben que los misterios sobre el orden del cosmos y la naturaleza, ha estado presente desde hace siglos en la sabiduría shamánica y amáwtica; que las respuestas más profundas sobre el cosmos y la vida, se encuentran en ancestrales sabidurías, cuya profundidad no está en los conceptos, sino en la profunda riqueza simbólica y espiritual que las habita.

Si es ahora la misma ciencia, la que debe volver a mirar y aprender de las sabidurías del corazón y la existencia, entonces estas no pueden seguir siendo ignoradas cuando se trata del manejo de conflictos, pues no solo que la comprensión del conflicto requiere de sabiduría, sino que debemos empezar a mirar “el conflicto como un camino a la sabiduría” (Muldon, 1998); no podemos olvidar además que, todos los pueblos de la tierra desde sus propias sabidurías y espiritualidades, han implementado a lo largo de la historia, diversas formas rituales y simbólicas para manejar sus conflictos, ancladas en sus propias cosmoexistencias, que han posibilitado la convivencia pacífica de sus sociedades, como mostraremos más adelante.

Mientras la ciencia ha evidenciado un sentido patriarcal, carente de afectividad pues las ve como obstáculo a la objetividad científica, que está lejana de la espiritualidad, que fragmenta la realidad para conocerla, que concibe un uni-verso máquina y una naturaleza como cosa sobre la que el “hombre” en nombre de la razón erige su dominio antropocéntrico, que hace del saber un instrumento de poder y un discurso de verdad inapelables, que está alejada de la vida y se dedica a teorizar sobre ella; la sabiduría en cambio, nos ofrece una visión holística del Bioverso, una alteridad biocósmica que nos hace sentirnos hermanados con todos los seres donde palpita la vida, que busca comprender sus interdependencias mutuas, que está abierta a la afectividad, a la espiritualidad, es un saber que no solo nos permite conocer” sino “CosmoSer” como nos enseña la sabiduría Aymara, es por ello un cosmocimiento que se construye en los cotidianos territorios del vivir y del luchar, es un saber que no solo ofrece información y datos, sino un sentido para el vivir, que aprende del error, que nos muestra verdades, sino que está constantemente preguntándose como camino para el aprendizaje, que recupera las dimensiones estéticas, éticas y eróticas de la existencia.

Mientras la ciencia solo se preocupa de formarnos cognitivamente, la sabiduría da espacio a la presencia de las emociones, de la efectividad, de la espiritualidad en el cosmocimiento; muestra que el Munay, el Ruray, el Ushuay, el Yachay, son fuerzas sobre las cuales construimos el sentido cósmico y humano de nuestra existencia; nos dice que los aspectos más importantes de nuestra vida, no pasan por respuestas racionalistas, cognitivas, sino profundamente afectivas, espirituales, pues muchos de los conflictos intra e interpersonales que vivimos en el cotidiano vivir y que nos conducen a la terrible crisis de sentido que ahora enfrentamos, y esta, a diversas formas de dependencia, y finalmente al suicidio; no pasa por ignorar las fórmulas, las ecuaciones o los teoremas matemáticos, las fechas históricas o los sitios geográficos, ni por no saber el nombre científico de las plantas, sino por carecer de recursos afectivos y espirituales para poder enfrentar las enfermedades del alma, las crisis de sentido, esos dolores y sufrimientos interiores, frente a los cuales muy poco ayudan las teorías y las metodologías, pues estas no nos han hecho ni mejores ni más felices; la sabiduría nos

muestra en cambio, que la posibilidad de curar las heridas que dejan esos conflictos en nuestra subjetividad, en nuestro ser, la podemos encontrar en el poder terapéutico del amor y la espiritualidad, pues *para curar la tristeza, la soledad, el dolor; solo nos sana el amor, solo nos sana el amor.*

La sociedad occidental sustentada en la hegemonía de la razón, ha negado además otras formas de conocimiento que están fuera de sus dominios, como la intuición, pero en la cotidianidad del vivir, muchas de las respuestas que damos se hacen sobre la base de lo intuitivo; escuchar la voz del corazón, prestar más atención a las intuiciones, a lo aracional, lo que está más allá de la razón y que está no alcanza a comprender, es una forma de avanzar en el camino del autoconocimiento y para la comprensión de los demás; y en situaciones de conflicto, en procesos de mediación y negociación, es muchas veces la intuición la que nos guía en la toma de decisiones, pues la intuición tiene una sabiduría que no viene de la razón, sino del corazón y que siempre busca una salida hacia el diálogo, el encuentro y la paz. Por todo ello se hace necesario recuperar el Yachay, la sabiduría como horizonte para poder manejar los conflictos intra e intersubjetivos como sociales, ella nos permitirá volver a transitar los caminos del corazón, sin dejar a un lado los de la razón, sino que corazonado el conflicto, podamos dar ternura a la inteligencia; quizá así podamos comprender, como dice Jack Kornfiel que:

Poner fin a la guerra y entrar en el presente es descubrir la grandeza de nuestro propio corazón que puede contener la felicidad de todos los seres como inseparables de la nuestra. Al permitir que el mundo nos conmueva en lo más profundo, reconocemos que hay dolor en nuestras propias vidas, por lo tanto en las vidas de los demás. De aquí nace la sabiduría de la comprensión, la sabiduría de comprender que el sufrimiento es inevitable, que todas las cosas nacen para morir. La sabiduría de ver y aceptar la vida como un todo. La sabiduría de la comprensión nos permite contener todas las cosas, tanto la oscuridad como la luz, y alcanzar una sensación de paz. Pero no la paz de la negación o de la huida, sino la que encontramos en el corazón que nada rechaza, que toca todas las cosas con compasión (Kornfiel en Edelman, 1996, p. 272).

Una vez que nos hemos aproximado al sentido irradiante, multidireccional del conflicto y revisado brevemente las estrategias teóricas y políticas con las que ha sido abordado, nos referiremos a continuación a las premisas, tipos, niveles y funciones del conflicto social.

Premisas del conflicto

*No es fácil ser humano.
Luchamos contra los límites del útero de nuestra propia madre
para salir a respirar aire fresco,
y, a partir de ese momento, las cosas se hacen cada vez más cuesta arriba.
Llegamos a la existencia con un cuerpo,
pero tenemos que luchar contra el mundo para encontrar nuestra alma.*
(Muldon, 1998, p. 266)

En términos generales, podríamos anotar entre las premisas de los conflictos, las siguientes: (Mack & Snyder, 1974, pp. 19-23; Gluckman, 1978, pp. 45-52; Colombes, 1991, pp. 87-92; Vinyamata, 2007, pp. 39-42).

- El conflicto es algo normal, constituye un elemento consustancial de las relaciones humanas, una fuente de cambio de la sociedad.
- Los conflictos no siempre son disfuncionales, lo son si generan formas de violencia y negación de la alteridad, pero pueden ser también un motor para impulsar a las sociedades a procesos de transformación.
- En todo conflicto está implícito un problema de poder. El conflicto no surge por generación espontánea, tiene sus causas y sus efectos, muchos de los cuales son profundamente estructurales, en los que se expresa una forma desigual en la distribución del poder social; el poder es el centro de las situaciones de conflicto.
- Todo conflicto es una relación de interacción entre una o más partes
- El conflicto no implica ruptura o cese de la interacción social, en muchas ocasiones el conflicto facilita la cohesión y cooperación de las sociedades.

- El conflicto sirve para el mantenimiento y revitalización de la identidad de la diversidad de grupos sociales.
- El conflicto es un escenario de lucha de sentidos que implica mirar las relaciones de poder, puede ser instrumentalizado por el poder para su legitimación y ejercicio (usurpación simbólica); o puede ser una oportunidad para la lucha contra el poder (insurgencia simbólica)
- El conflicto en sí mismo no es el principal problema, sino más bien el cómo éste puede ser manejado.
- El conflicto requiere por lo menos de dos partes analíticamente distintas, actores, organismos, grupos, individuos, colectividades, comunidades, etc.
- El conflicto siempre será observable empíricamente y por lo tanto es posible de ser medido, ya sea en su intensidad, y/o en las manifestaciones e interacciones múltiples que provoca.
- El conflicto implica un mínimo de contacto y visibilidad.
- Los conflictos se ocasionan por la escasez de “posiciones”, es decir, la condición por la cual un objeto no puede ocupar dos lugares al mismo tiempo, o cumplir dos funciones diferentes; un rol no puede ser desempeñado simultáneamente por dos o más actores, ni llevarse a cabo dos comportamientos prescritos distintos.
- Se ocasionan también conflictos por la escasez de “recursos”, o sea, la condición en la cual, el suministro de objetos deseados, es limitado de tal modo que las partes no pueden poseer todo lo que desean de algo, frente a lo que diferentes juicios de valor subyacentes pueden condicionar la demanda o necesidad de recursos y posiciones escasas; de ahí que los valores mutuamente incompatibles, excluyentes u opuestos, son características inevitables de conflicto.
- En el conflicto funciona un principio irradiante de “causalidad múltiple”, es decir, que no existe ninguna fuente básica o única de conflicto.
- Todo conflicto implica una dimensión dialogal, comunicacional, su fractura agudiza las situaciones conflictivas, mientras que los procesos de diálogo respetuoso contribuye a su mejor desenlace.
- El conflicto no puede existir sin acción, todo conflicto pone en movimiento fuerzas y energías creativas de los grupos en confrontación.

- El conflicto tiene una dimensión multiléctica, es esencialmente dinámico, está en continua transformación, pues tanto las condiciones, como las situaciones de los actores, se hallan en constante cambio, no pueden ser estáticas. Ello implica que también las estrategias, tácticas y métodos de manejo deben ser igualmente dinámicos.
- Todo conflicto tiene un fin, un desenlace.
- Todo conflicto implica un costo, sea social, emocional, económico, político, cultural, simbólico, el mismo que debe ser considerado en el momento de buscar su manejo.
- Todo conflicto tiene una dimensión pluridiversal, en ellos se expresa la diversidad y la diferencia que es parte de la propia vida, por eso todo conflicto es distinto, no hay conflictos iguales, todos tienen sus propias particularidades, sea en relación a sus causas, escenarios, o a los actores que intervienen en el mismo; por esta razón, deben ser en forma igualmente particular y diferenciada y los métodos, tácticas y estrategias que se empleen para su manejo dependerán de su propia especificidad y diferencia.

Tipos y niveles de conflictos

*La victoria crea odio, la derrota sufrimiento.
Las personas sabias no persiguen ni la victoria ni la derrota.*
(Maha Ghosananda)

Sin pretender hacer una tipología acabada del conflicto, lo que hacemos a continuación, es una breve aproximación a los diversos tipos de conflictos que han sido trabajados por diversos autores (Mack & Snyder, 1974; Gluckman, 1978; Colombes, 1991; Vinyamata, 2007; Howard, 1995; Muldon, 1998; Farré, 2004; Joel Edelman, 1996). Entre los conflictos que se proponen encontramos:

Conflictos unilaterales. Son aquellos en los que si bien existen dos partes involucradas, solo una de ellas queja, pues siente que hay algo que

atenta contra sus intereses, por ejemplo si un inquilino deja de pagar la renta, se puede considerar que el propietario tiene un conflicto unilateral.

Conflictos bilaterales. En estos en cambio, ya se pueden evidenciar distintas necesidades, intereses y posiciones en torno a algún asunto, cuando cada parte quiere algo de la otra. Si consideramos el ejemplo anterior, si el inquilino no paga porque no tiene agua caliente, luz o porque hay deterioros en el departamento, tanto el inquilino como el propietario tienen un conflicto bilateral.

Conflicto intrapersonal. Es aquel en el que interviene una sola parte, se puede considerar un conflicto entre el individuo y el ambiente, o entre actor y naturaleza. Hace referencia sobre todo, a un conflicto interior con uno mismo, pues a veces es causa de profundos conflictos internos, tener que tomar decisiones entre aquello que queremos y aquellos que debemos. Al respecto vale recordar lo que decía la sabiduría Chasídica: “La raíz de todo conflicto en el ser humano y en las sociedades, es su continua contradicción entre el pensamiento, la palabra y la acción. Pues no somos capaces de decir lo que pensamos, y peor aún, de hacer lo que decimos”. Habría que añadir a esto lo que sentimos, pues la carga emocional es fundamental en este y otro tipo de conflictos.

Conflicto interpersonal. Es aquel que se da entre dos o más personas, pues los intereses, posiciones, opiniones, valores, aspectos emocionales son distintos.

Conflictos Organizacionales: Son aquellos que se dan al interior o fuera de las organizaciones y entre ellos podemos encontrar:

Conflicto intragrupal o intraorganizacional. Es aquel que se da al interior de las organizaciones o grupos.

Conflicto intergrupalo interorganizacional. Entre dos o más organizaciones o grupos diferentes.

Conflicto real, o también llamado *conflicto instrumental*. Surge más de la incompatibilidad de objetivos. Se caracteriza por la búsqueda de una meta específica a la cual se opone un adversario, por la existencia de fines y medios opuestos, por la incompatibilidad de deseos, necesidades, valores e intereses. Este cesará cuando los actores hayan encontrado un medio satisfactorio para el logro de sus objetivos.

Conflicto irreal, conocido también como *conflicto expresivo*, surge de la necesidad de liberar tensiones por lo menos de parte de uno de los protagonistas, de la hostilidad desviada, de la ignorancia y el error, no se orienta hacia resultados específicos y cesará cuando la tensión haya retornado a un nivel suficientemente bajo.

Conflicto latente. Es aquel que hace referencia a los aspectos subyacentes que se encuentran en los actores, ya sean afectivos emocionales, expresivos. El conflicto latente designa las representaciones, las actitudes, las percepciones, los estereotipos, o los sentimientos que los actores en conflicto experimentan y que no pueden dejarse a un lado en el manejo del conflicto social, pues ellos pueden connotar los aspectos más estratégicos del conflicto.

Conflicto manifiesto. Es aquel que hace referencia a los aspectos evidentes del conflicto; éste a veces no es más que un aspecto sintomático de un conflicto latente.

Conflicto inducido. Surge del desequilibrio o ambigüedad de las relaciones de poder. Cuando los representantes de los grupos en conflicto tienen fines propios que alcanzar, aparte de aquellos fines que se encuentran en disputa entre los grupos, la búsqueda de prestigio puede ser un ejemplo de ello. Este tipo de conflicto es más fácil de ser manejado por los procesos normales de mediación.

Conflicto institucionalizado. Se caracteriza por reglas explícitas, por comportamientos previsible y continuidad, tal es el caso de las negociaciones colectivas.

Conflictos no institucionalizados. Son en cambio lo contrario, desorganizados, difíciles de predecir, aunque la búsqueda de manejo se dé en marcos institucionalizados; como serían por ejemplo, un motín, o la mayoría de los conflictos raciales.

Conflicto de baja intensidad. A estos se los conoce también como disputas, que tienen que ver con posiciones e interés en torno a aspectos materiales que pueden ser negociables, se caracterizan por no estar atravesados por formas de violencia y que tienen una dimensión temporal de corta duración.

Conflictos de alta intensidad. Se los conoce también como conflictos profundos, tienen que ver con posiciones e intereses que expresan necesidades no negociables; en estos se expresan formas de violencia extrema, que conducen inevitablemente a la guerra; son conflictos de larga duración que llevan años e incluso siglos, por eso se les llama también conflictos históricos, como es el caso del conflicto Israelí-Palestino.

Conflicto extremo. Es aquel conflicto violento agresivo que recurre siempre a medios coercitivos y en el que hay la intencionalidad de destruir o causar daño a una de las partes; de ahí que estaría dentro de los conflictos de alta intensidad.

Conflicto diplomático. Es aquel que no recurre a la violencia y busca medios persuasivos para su manejo.

Conflictos primarios cara a cara. Son aquellos en los cuales se enfrentan directamente la mayoría de actores implicados en los mismos, como puede ocurrir en un mitin o en los conflictos sociales en los que las relaciones conflictivas son directas, por ejemplo en las luchas por la defensa de los recursos vitales como el agua y la no implementación del extractivismo en las comunidades contra el Estado y las empresas transnacionales.

Conflictos secundarios o interpuestos. Aquí no se enfrentan todos los actores de las partes implicadas, sino aquellos que son sus representantes. Vale aclarar que si bien el conflicto influye y tiene consecuencias en cada

parte en conflicto, en el momento de la búsqueda de su manejo, se enfrentarán sólo quienes los representan. En un conflicto entre comunidades indígenas con una empresa petrolera por ejemplo, no se enfrentan todas las comunidades ni todos sus miembros, ni tampoco todos quienes hacen la empresa, los valores opuestos constituyen fuentes de conflictividad.

Conflictos ideológicos se caracterizan por un choque de concepciones de lo que se considera deseable, de normas prescriptivas y creencias, que son las que orientan el comportamiento de determinadas sociedades, son conflictos en los que entran en confrontación los sistemas de valores con los que se mira la alteridad; las ideologías pueden ser abiertas o cerradas en la medida de su predisposición a la apertura al encuentro y al dialogo con la diferencia, y su actitud para incorporar valores, creencias, y respetar códigos culturales distintos a los propios. Los conflictos ideológicos pueden clasificarse según la significación del choque de valores absolutos, es decir, entre aquellos que se consideran “superiores” frente a otros que son vistos como “inferiores”, confrontación en la cual uno de ellos debe triunfar sobre el otro. Ejemplo de esto, son los conflictos resultantes de actitudes etnocéntricas o racistas, el conflicto entre dogmas religiosos o el de las ideologías políticas.

Conflicto cultural. Esta expresión es tan amplia que su uso abarca a veces los otros tipos de valores referidos y aspectos de la cultura que se encuentran en cada uno de ellos. Los conflictos entre culturas podrían abarcar desde los conflictos de religiones, de ideologías, de derecho, etc., y en ellos pueden encontrarse aspectos manifiestos, latentes, reales o irreales o de los otros antes anotados.

Considerando lo anterior, corazonamos que se plantea como una necesidad cada vez más urgente considerar –como antes señalábamos– la importancia vital que tiene la cultura, como un eje clave, no el único– que se expresa en toda situación conflictiva, sea ésta social, política, ideológica, ambiental, etc., y que generalmente ha sido ignorada. Muchos de los fracasos en la implementación de proyectos, que en lugar de solucionar problemas se vuelven fuentes de conflicto, así como el error en la aplicación de metodologías y técnicas para el manejo de conflictos, tienen que ver con

la no consideración de la cultura, entendida ésta como una construcción simbólica de sentido específicamente humana resultante de la praxis del ser humano, como un sistema de símbolos, de significantes, de significados, de significaciones, de praxis y de sentidos que permiten a los individuos y a las sociedades ordenar el mundo; al ser un modo de presentar y representar la realidad requiere formas concretas en la conducta humana, moldeando de manera sorprendente las percepciones de los individuos frente a las distintas realidades que construye y enfrenta, esto es lo que determina que la cultura esté presente en todas las dimensiones de la vida, de la praxis humana y de la acción social.

Conflictos institucionales. Son aquellos que están provocados y regulados por la cultura con la finalidad de buscar la reducción o eliminación de las formas de hostilidad y abrir un espacio para el disentimiento y por tanto, el mantenimiento del orden; sin ellos, la ruptura y separación social sería muy frecuente, cumplen una función estabilizadora. En un primer grado de este tipo de conflictos, estarían los casos simples de rivalidad institucionalizada, que son más bien una competencia en donde las metas coinciden con lo querido por el orden social. En un segundo grado, las situaciones originadas por esta rivalidad, que parecen exceder el marco de la competencia institucional de lo querido por la cultura y se convierten en verdaderos conflictos aunque al no basarse en una verdadera contradicción suelen desaparecer al finalizar el evento que los originó, pero no son conflictos profundos que conduzcan a un gran desgaste social. En un tercer grado está un tipo de conflicto que si bien produce daño social, no llega a la aniquilación del adversario ni a la ocupación del territorio; se trata de expiar un agravio a través de un combate ritual, el mismo que está regulado por la cultura, regulación que tienden a fortalecer la cohesión y el orden social del grupo. Un ejemplo de lo anterior pueden ser los duelos de canto entre los waorani, que han reemplazado el duelo por lanza, a duelos de canto, a fin de lograr un equilibrio armónico al interior de la comunidad.

Conflictos históricos. Son aquellos que procuran resolver una contradicción real y profunda de la sociedad y cuya superación impulsará el de-

sarrollo social y paso adelante hacia procesos liberadores. Así, encontramos los conflictos de clase dentro de una cultura, Nacionalidad o Pueblo, o los que enfrentan a éstos con la sociedad nacional con miras a reducir o poner fin a su discriminación y explotación. Los conflictos históricos pueden ser sociales, económicos, políticos, religiosos, según sean los elementos y fuerzas que entren en juego.

Conflictos faccionales. Son los que no responden a una contradicción real profunda ni están institucionalizados por la cultura, muchas veces son provocados por la misma sociedad dominante ya sea directa o indirectamente; por ello resultan perjudiciales para las sociedades o grupos que sufren la dominación, pues les impiden ver con claridad las razones últimas que los provocan, así como a los verdaderos responsables, y mantener frente a ellos una actitud unitaria para la lucha, pues estos conflictos contribuyen a la separación social en facciones con intereses separados. Un claro ejemplo de esto ha sido la actitud maquiavélica del gobierno de Correa que ha logrado la fragmentación de las organizaciones sociales, a fin de construir organizaciones paralelas que apoyen el proyecto extractivista y que ha implicado la división de las organizaciones y la criminalización de las luchadoras y los luchadores populares, lo que ha agudizado la situación de conflictos que actualmente enfrentamos, alimentados por la actitud descalificadora y autoritaria del gobierno que alimenta la violencia.

Estos conflictos pueden ser también sociales, económicos, políticos o religiosos. Entre los sociales podemos citar por ejemplo, a los que envuelven a dos comunidades vecinas por cuestiones de linderos, de tierra, o control del agua, pero que no entrañan una real opresión. Entre los políticos podrían estar la división interna de un pueblo en torno a los intereses del ejercicio del poder, las disputas entre caciques o autoridades locales. Entre los económicos, la división de una comunidad en dos empresas cooperativas que se disputan el control de un recurso vital como el agua, o de una misma actividad, o del mercado. Entre los religiosos, las frecuentes divisiones entre católicos y evangélicos que se viven en las comunidades indígenas

o entre miembros de distintas sectas religiosas, que pueden muchas veces llegar a hechos de violencia y sangre.

Los conflictos faccionales han sido siempre un recurso de la sociedad dominante para dividir a los sectores explotados, para minar su unidad y evitar así sus respuestas organizativas, su movilización, y lograr su debilitamiento y evitar se constituyan como sujetos políticos e históricos, como lo están haciendo las compañías petroleras, mineras y madereras en la Amazonia, al promover conflictos al interior de las comunidades indígenas, o de éstas con los colonos a fin de que no se vean las verdaderas causas y los responsables el ecocidio autorizado que están provocando en el Oriente. Lo que buscan los dominadores al alimentar este tipo de conflictos faccionales, es evitar que éstos se vuelvan conflictos históricos, que permitan el cuestionamiento de las causas más profundas y estructurales de la dominación, que conduzcan a la maduración política de los actores subalternizados, a su fortalecimiento organizativo, y a una acción movilizadora más vital, que impulse su construcción como sujetos históricos, que posibilite avanzar en la lucha por su verdadera liberación.

Conflicto de lealtades. Este es un tipo de conflicto en el que se expresa mucho más el impacto de la cultura, por ello consideramos importante hacer una referencia sobre el mismo en base al análisis propuesto por Gluckman desde una perspectiva antropológica, que nos permite poder entrar a tratar de profundizar un poco más la complejidad social a partir de la consideración de los elementos simbólicos que se expresan en un conflicto y cómo los actores sociales los operan (Gluckman, 1978, pp. 138-9).

Gluckman parte de la constatación de que una característica de la organización social y religiosa de las sociedades tradicionales, la constituye su entrelazamiento, unidad y ramificación, pues una comunidad se halla íntimamente entrelazada y unida, pero al mismo tiempo se encuentra profundamente ramificada. Por muy grande que pueda ser la división de un grupo, éste se ramifica en otros a través de innumerables contactos, como una forma de evitar ser absorbido; en dicha relación, múltiples planos sistematizados se interrelacionan entre sí posibilitando que el conjunto de

la sociedad mantenga una integración que sería inexistente si los planos permaneciesen aislados, lo que fomentaría mucho más la desunión y los choques; al enfrentarse entre sí se originan divisiones que generan un conflicto de grupos, pero que no llegan a romper la unidad social.

Glukman señala que para el análisis del conflicto de lealtades es importante hacer algunas distinciones conceptuales. El conflicto se refiere – como ya antes anotábamos– a las oposiciones que son provocadas por la estructura misma de la organización social; emplea cooperación, asociación y afiliación, para referirse a los lazos superficiales entre personas o actividades; solidaridad para una interrelación que está más arraigada; y, cohesión para señalar los principios fundamentales que dan unidad a la estructura misma del sistema social.

El conflicto de lealtades es un conflicto de afiliación, de deber, de derecho, de obediencias, así como también de principios de organización, considerando que en las sociedades tradicionales, el cómo se hace valer los derechos y se reparan las ofensas, constituye uno de los mayores problemas a enfrentar y manejar. Los conflictos de lealtades, cumplen la función de impedir que al interior de la organización social las facciones que lo integran se lancen con toda su fuerza a una lucha en la que intervengan todos sus miembros; es allí donde entra en juego la fuerza unificadora de los símbolos y de lo ritual, para devolver la cohesión social y para lograr un desenlace al conflicto, que es socialmente legitimado, pues se encuentra codificado por la cultura.

El papel del ritual, de la religión, de los mitos, las creencias místicas, las dimensiones espirituales, son aquí fundamentales, pues actúan como una fuerza unificadora, que hace que se respeten los lazos sociales establecidos no por la coerción o la fuerza de las sanciones. Es inevitable que muchas personas se muevan por su propio interés, pero sin el reconocimiento de sus obligaciones; si éste no se produce, la fuerza de las creencias, obligará a que ellos las cumplan, caso contrario perdería el apoyo de quienes mantienen dichas creencias y crean con ese acto un elemento de ruptura en su relación social simbólica, lo que implicaría la desgracia del abandono,

que en muchas de nuestras culturas, equivale a la propia muerte social, razón por la cual se encuentra obligado a tener que justificar su fe en dichas creencias, para no quedar fuera de la estructura social, la misma que logra así mantener su integración. (Gluckman, 1978, p. 140).

Muchas sociedades, así como otros grupos sociales más pequeños, consiguen su integración a través de las lealtades divididas de sus miembros. En ese tejido de relaciones que son establecidas por la tradición que se ven fuertemente reforzadas por las creencias y reafirmadas en la acción ritual, se posibilita el fortalecimiento de la cohesión social. Esta división de lealtades, constituye un factor general de la vida social, en situaciones de dominación, una sociedad puede continuar funcionando en base a la fuerza, pero para alcanzar cierta estabilidad, los dominadores, deben con los actores subalternizados, establecer relaciones que anulen la división frente a ellos, pero que alimenten la división interna entre los subalternizados, lo que muestra como dice Gluckman (1978, p. 141) que “dividir para reinar” no es tan solo una táctica maquiavélica, sino un principio de cohesión social.

La importancia de este enfoque sobre el conflicto desde la cultura y lo simbólico, aporta una perspectiva teórica y metodológica que se refiere a un aspecto hasta ahora muy poco considerado en el análisis del conflicto y su manejo y que posibilita entender cómo los grupos sociales se mantienen unidos por sí mismos, operando un cosmos simbólico que es el que da sentido a sus prácticas sociales; por ello, no se puede descuidar el análisis de ese mundo simbólico, ver cómo opera la cosmoexistencia propia de su cultura, en el momento de equilibrar sus relaciones y llegar al manejo de sus conflictos; así podríamos comprender mejor por ejemplo, que las sanciones sobrenaturales, las normas de autodefensa, la venganza, muchas veces la guerra, o la violencia, no reflejan el “instinto primitivo” de dichas sociedades, como sostiene el etnocentrismo occidental, sino que son respuestas socioculturales y políticas que actúan para manejar el conflicto y dar orden, equilibrio y cohesión al funcionamiento social de esas culturas.

El contexto social del conflicto

*A fin de cuentas el conflicto es una forma más de energía humana.
cuando hablamos de él, estamos hablando de la vida.
Aprender a responder al conflicto con la intención de que haya paz,
nos enseña a responder ante la vida del mismo modo.*
(Joel Edelman, 1996, p. 270)

Un principio de todo conflicto, es que éste se produce en el medio circundante, del cual recibe su influencia, pero sobre el que a su vez influye. Es por ello que se hace necesario, comprender el conflicto tomando en consideración el sistema social global en el que ocurre, el cambio social de múltiples formas sobre el conflicto, modificando continuamente las bases de los intereses potencialmente en disputa y las posiciones relativas de poder de los individuos y los grupos sociales. Es importante no olvidar que a medida que se modifica la potencialidad del valor del contexto social, surgen nuevas demandas, nuevas condiciones potenciales para el apareamiento de conflictos. El crecimiento demográfico, la migración, los procesos de colonización, la acción ecocida de las empresas petroleras, mineras, madereras, palmiculturas entre otras del frente extractivista, el incremento del turismo, y demás fenómenos resultantes de una mayor complejidad social, se vuelven fuentes de conflicto que afectan a la naturaleza y al número de las partes y actores que entran en él, así como a los instrumentos y medios para su manejo (Mack & Snyder, 1974, pp. 35-36).

De lo anteriormente señalado, Mack/Sneyder (1974, pp. 11-18) hacen algunas proposiciones al respecto, como las siguientes: Como resultado de los cambios profundos en el seno de las sociedades, se producen alteraciones importantes en el equilibrio de las fuerzas de dicha sociedad, pero será la organización social la que determine el número y el tipo de las partes que entren en conflicto; así, en una sociedad industrial urbana, el conflicto real será llevado adelante por grupos altamente organizados que tengan miembros diversos y representantes especializados; en una sociedad co-

munal, se tenderá a conflictos interpersonales más directos, cara a cara. La diferenciación social determinada por el estatus, roles ocupacionales, posiciones de poder, etc., tenderá a generar líneas de coincidencia o de ruptura, a la constitución de grupos diferenciados que igualmente pueden entrar en cooperación o en conflicto.

En sociedades libremente organizadas que tienen muchas presiones cruzadas e influencias distintas sobre sus miembros y grupos, según Coster (Mack & Snyder, 1974, p. 37) se reduce la posibilidad de conflictos únicos, rígidos e intensos, que lleven a la división total de la sociedad o a un gran segmento de ella, permitiendo mayor estabilidad a pesar de que haya un gran conflicto; para ello dispone de instituciones que cumplen la función de válvulas de seguridad y canalizan las hostilidades reduciendo las respuestas conflictivas o haciéndolas manejables. Conviene no olvidar en relación a esto, lo señalado por Gluckman sobre los conflictos de lealtades.

Otro aspecto importante del contexto social del conflicto se refiere al hecho de que por más serio que éste sea entre individuos o grupos, siempre habrá desinteresados o neutrales que funcionarán como terceras partes, que buscarán una salida favorable; si el conflicto divide totalmente a una comunidad local, nacional o internacional, su manejo se torna extremadamente difícil; por ello la presión que en pro o en contra de su manejo puedan ejercer terceras partes, vecinos desinteresados pero afectados, constituye uno de los principales límites para su duración, extensión e intensidad.

La permisividad y disponibilidad de los instrumentos del conflicto, dependen evidentemente del contexto social; el empleo de armas de fuego para el manejo de conflictos interpersonales, se encuentra estrictamente controlado por la mayoría de las sociedades; en muchas culturas, esta forma de manejar el conflicto se ha trasladado a la esfera ritual simbólica en la que su manejo depende de los códigos culturales socialmente establecidos. Sin embargo, uno de los principales problemas, es el control del conflicto violento; por ello, investigar y determinar qué tipo de medidas sociales conducen a un conflicto no violento, es una preocupación actual.

Otra proposición señala que mientras más integradas están las partes en conflicto de una sociedad, hay menores probabilidades que éste sea violento. No olvidemos que orden y conflicto son estados constantes de todo sistema social; si bien pueden parecer opuestos, éstos pueden y deben existir juntos y, lo que es más, su relación determina el grado de estabilidad social; de ahí que el equilibrio estabilidad-inestabilidad, es resultante del éxito o fracaso del sistema normativo en la regulación de los conflictos, pues como ya veíamos, el cambio social, su ritmo y dirección constituyen una fuente básica de éstos, ya que a medida que el orden social sufre una transición, surgen nuevos intereses, incompatibilidades y antagonismos que generan conflictos, frente a los que las normas reguladoras permitirán soluciones aceptables, o serán modificadas o violadas, lo que denotará las verdaderas relaciones de poder entre las partes (Mack & Snyder, 1974, p. 39).

Una recomendación de método que debe ser considerada para la comprensión del conflicto, es la necesidad de realizar análisis comparativos, como propone la antropología, entre los distintos contextos sociales correspondientes, ya que los contextos de los conflictos, industriales, internacionales, socioambientales, por ejemplo, difieren enormemente. Por esta razón, las proposiciones no son igualmente válidas para todos, de allí la necesidad también de generar estrategias particulares que consideren las condiciones diversas y diferenciadas de los contextos sociales. Una de las razones por las que las proposiciones del conflicto intercultural no son aplicables al conflicto religioso, es que el contexto social es diferente aunque los dos se produzcan al interior de una misma sociedad (Mack & Snyder, 1974, p. 39).

Finalmente, como hemos venido insistiendo, es importante no dejar de apreciar la importancia que tiene la cultura y lo simbólico dentro del conflicto; esto implica –como hemos estado insistiendo– que el conflicto deber ser considerado en sus cosmos de sentido, es decir considerar el contexto de las necesidades, creencias, representaciones, imaginarios, percepciones, valores y actitudes, discursos y praxis de los individuos y colectivos sociales, pues un conflicto real u objetivo, por ejemplo, puede en sí mismo inducir al prejuicio, a los estereotipos, a las descalificaciones desfavorables

y a la hostilidad; de ahí que la relación entre las características de las partes y la interacción conflictiva, es recíproca, no unilateral.

Conflicto y formas de negación de la alteridad

*Que es urgente reencausarnos en el camino,
caminar desde el lugar de nuestra existencia,
y para eso es importante conocernos, conocer nuestro propio camino, y conocer a los
demás, conocer el camino de los otros; para poder ser, estar y sentir en el mundo.
Que la única forma de reencausar el camino,
es desde la fuerza del corazón y para ello,
hay que tener siempre encendido fuego en el corazón,
que no debemos dejar que nunca este fuego se apague.*
(Karai Miri Poty – Sabio Guarani)

Lo anterior nos puede permitir comprender mucho del porqué de las conflictividades interculturales, raciales, interétnicas, o la xenofobia que se están haciendo cotidianas en el mundo; entender que la reacción que el portador de una cultura determinada puede experimentar ante la presencia de representantes de culturas diferentes, no responde a características unívocas; la no aceptación de lo diferente, puede ser una fuente de conflicto intercultural, que se expresa en el rechazo discriminador de ese otro cultural, lo que genera una fractura del tejido de alteridad, necesario para un convivencia pacífica. Muchas de las respuestas que resultan funcionales para un determinado grupo social, pueden ser una fuente potencial de conflicto para otro.

Un ejemplo de ello es el etnocentrismo, esa actitud que está presente en toda cultura, por la cual juzgamos y valoramos la cultura ajena con los parámetros de la propia, que si bien puede ser un factor de cohesión y afirmación de identidad de un grupo, se puede convertir en un obstáculo sociocultural, en una postura ideológica que nos lleva a descalificar culturalmente al “otro”, a lo diferente, cuando llega al desconocimiento del “otro”, situación que inevitablemente genera y agudiza los conflictos. El et-

nocentrismo se encuentra a pocos pasos de una concepción discriminadora que genera conflictos más profundos.

El racismo implica la biologización de la diferencia, la naturalización de la inferioridad del “otro”; el racismo construye una visión del “diferente” mucho más cerrada que conduce a su agresión. La lectura etnocéntrica del otro cultural, si bien lo ve como inferior, no le cierra la posibilidad de superación, para que ascienda hacia el “nosotros”, siempre y cuando se someta a los parámetros de la cultura hegemónica, puesto que los subalternizados, vendría a ser, parafraseando A Babha: “Casi iguales pero no lo suficiente”, por ello el etnocentrismo abre posibilidades que nos parezcamos, pero nunca seamos iguales.

Para el racismo como herencia colonial y colonizadora en cambio, la condición de inferioridad no es modificable, ya que la raza, el color de la piel, dependen de condiciones biológicas que son inmutables. En el racismo, la lectura de la diferencia se hace a partir de lo biológico; eso ha permitido la construcción de una falacia ideológica, que es fuente permanente de conflictos, pues conduce a la negación, al odio del “otro”, que se basa en tres supuestos principales: la supuesta y auto atribuida existencia de razas puras; la supuesta y auto atribuida superioridad biológica de los dominadores de raza blanca, y por tanto superioridad psicológica y cultural, y la estigmatización y naturalización de la inferioridad biológica de los subalternizados; pero sobre todo la legitimación de la dominación ejercida por dichas “razas” en nombre de su supuesta y auto atribuida superioridad racial, cerrando así toda posibilidad para superar los conflictos que dicha diferencia genera.

El racismo no es sino un mecanismo colonial ideológico, una coartada más de la dominación, que forma parte de un mecanismo más general y agresivo de conflicto con el “otro”, con lo diferente, que es a su vez una expresión de una concepción mucho más peligrosa; la heterofobia, el odio al otro, al diferente, que se caracteriza por una actitud de rechazo más agresivo, ya no sólo a una cultura, sino al mismo prójimo, a la negación de la condición de humanidad del “otro”, esa insoportable diferencia del “otro”

que lleva a la aniquilación del propio ser humano, como lo muestra por desgracia un comportamiento social cada vez más marcado por la fobia, el odio a la diferencia, como es el caso de la xenofobia y otras formas de heterofobia como la homofobia, la lesbofobia, la gerontofobia, etc.

Tenemos entonces tres dimensiones ideológicas que fracturan el tejido de la alteridad, formas perversas de negación del “otro”, el etnocentrismo, el racismo y la heterofobia, generadoras permanentes de conflictos; frente a ellas, una multiplicidad de situaciones interculturales que inducen, desde las percepciones, los imaginarios, las representaciones y valores que las sociedades y las culturas van creando, a los prejuicios, los estereotipos, a las descalificaciones desfavorables, hasta llegar a la hostilidad, la violencia, la negación del “otro” y en muchos casos a su propia liquidación. Por ello, la necesidad de considerar estas construcciones ideológicas, que en realidad son enfermedades sociales que están atravesando toda la gramática social, en la comprensión del conflicto y su manejo, siempre en relación al contexto social y político en donde se producen, para buscar encontrar formas de sanación, que permitan corazonar el conflicto desde el poder de la afectividad, la espiritualidad y la sabiduría.

De ahí la necesidad de considerar el rol que los valores tienen en los conflictos, pues la incompatibilidad de valores, es siempre causa para generarlos o agudizarlos. El estudio de los valores, del sistema de *ethos* sociales, de normas de conducta, criterios de elección entre las diversas metas y acciones, etc., de las partes es impostergradable. El conflicto ideológico muchas veces puede implicar que un valor básico para una de las partes, es negado por la otra; por ello, estos tipos de conflictos son los más difíciles de manejar, pues mientras más grande sea la pretensión o la negación de los valores del otro, como veíamos en las tres dimensiones ideológicas de formas de negación de la alteridad a las que nos referíamos, es menos probable que pueda manejarse con resultados mutuamente beneficiosos para la partes en conflicto.

Funciones del conflicto social

*De la misma manera que las tinieblas de la noche
permiten ver los astros del cielo; así también
los sufrimientos permiten entrever el sentido de la vida.*
(Henry D. Thoreau)

Como el conflicto forma parte del proceso social, es necesario analizar sus funciones, para verlo no tanto desde la dualidad positivo/negativo, sino para mirar si éste es una fuente de desintegración social; o por el contrario, es un factor que posibilita procesos de transformación de las sociedades en la medida que aprende de las lecciones que todo conflicto deja; pues como hemos visto, se trata de un hecho normal de toda sociedad que determina la dirección del cambio social y define el grado de bienestar o malestar de la sociedad. Entre las funciones más importantes del conflicto social podemos señalar las siguientes:

El conflicto contribuye al fortalecimiento de la identidad de los grupos enfrentados, pues establece una delimitación necesaria de sus fronteras. Es durante un conflicto que un grupo se percata de lo que lo une, lo define y lo diferencia de otros, reafirmando así su conciencia e identidad social, de clase o cultural. (Touzard, 1981, p. 42).

El conflicto refuerza la cohesión interna de los grupos en confrontación. La guerra por ejemplo, se vuelve un factor de centralización de un país. Un ejemplo de esto lo encontramos en relación a los conflictos armados, los mismos que posibilitan al poder, no sólo una centralización de las distintas fuerzas sociales, sino su desmovilización y disminución de los conflictos internos que pasan a ser secundarios, esto permite la manipulación maquiavélica del sentimiento patriótico por parte de quienes ejercen el poder para viabilizar la implementación de sus proyectos o medidas de ajuste que en tiempos normales serían motivo de conflicto, pero que dada la coyuntura que una confrontación militar genera, el conjunto de la sociedad se ve obligada a tener que aceptarlas en nombre de la supuesta defensa de la patria.

El conflicto reduce la tensión y permite el mantenimiento de la interacción social en condiciones de tensión, contribuye a aclarar los objetivos y lleva al establecimiento de normas grupales, ya que en ausencia de conflicto, las relaciones de ajuste terminarían en subordinación y no en acuerdo (Mack & Snyder, 1974, pp. 40-41).

Aunque parezca paradójico, el conflicto aproxima a las partes beligerantes. Generalmente existen normas cultural y socialmente establecidas que limitan y reglamentan el conflicto y su manejo y que permiten el establecimiento de relaciones e interacciones entre las partes; en el curso del conflicto o a su finalización se asiste a la elaboración de nuevas normas, reglamentos, leyes, que ritualizan el conflicto y establecen una nueva forma de relación social que tienden a asegurar un mínimo de previsibilidad del conflicto a futuro. (Touzard, 1981, p. 44).

El conflicto establece o mantiene un equilibrio de poder. El conflicto es frecuentemente la única posibilidad que tienen las partes de poner en confrontación y probar sus fuerzas relativas. El conflicto pone en práctica fines, principios, objetivos e intereses, posiciones diferenciadas y opuestas, resultantes de una repartición desigual del poder, que caracteriza a toda sociedad humana. La huelga, el levantamiento, las caminatas o marchas por ejemplo, son posibilidades que tienen los trabajadores, las nacionalidades indígenas y los pueblos afrodescendientes para hacer una demostración de poder, pero sobre todo, para verificar ese poder. A menudo, las negociaciones en un conflicto laboral o con nacionalidades indígenas no avanzan, hasta cuándo se ha declarado la huelga o se ha producido un levantamiento o una marcha. La función del conflicto por tanto, es la clarificación y estabilización de las relaciones de poder, cumple así una función social importante, al permitir que un sistema social no se cosifique, que cambie y refuerce los intercambios y los procesos de socialización. El conflicto es en consecuencia, también un mecanismo de reequilibrio de fuerzas que vienen a mantener y consolidar los sistemas sociales (Touzard, 1981, p. 45).

Es también el motor no sólo del cambio social, sino de la creación continua de la sociedad por sí misma, pues toda sociedad, como anotaba Touraine, (Touzard, 1981) se crea a sí misma, pues es un sistema de relaciones y de acciones resultantes de una acción social, de decisiones, de transacciones, de acuerdos o de conflictos entre las partes que la conforman; la producción de la sociedad se efectúa por medio de las relaciones de esas partes en conflicto, que se articulan en torno a polos de tensión, entre el pasado y el futuro, lo heredado y lo que está por construirse, la reproducción de lo existente, o la producción de lo nuevo; por una parte, la sociedad vive de esta tensión y por otra, su creación, su producción y su cambio, no pueden ser sino resultantes de conflictos.

Las proposiciones anteriores muestran que el conflicto es un hecho siempre presente en la vida y la sociedad humana, que juega funciones sociales muy importantes, lo que no implica desconocer que éste puede ser a menudo disfuncional y tener elevados costos de distinto tipo; por ello uno de los aspectos más difíciles en la comprensión y manejo del conflicto social, es llegar a establecer cuál es la línea divisoria entre las funciones constructivas y disfuncionales del conflicto, aunque se sabe que las dos son dos caras de una misma moneda. Sabemos también que a pesar de los conflictos violentos y costosos, toda sociedad subsiste y encuentra una forma de manejarlos, de ahí que es importante y necesario, el distinguir las consecuencias socialmente útiles y perjudiciales del conflicto.

Una forma para diferenciar sus aspectos funcionales y disfuncionales, consiste en identificar las condiciones en las cuales las consecuencias disfuncionales pueden ser minimizadas. Es fundamental por tanto, investigar cómo y por qué las consecuencias disfuncionales del conflicto llegan a predominar sobre las funcionales; pero lo es más todavía, avanzar en la búsqueda de respuestas que aminoren los costos del conflicto, hacer que éstos sean manejables y solucionables, o mejor aún, que en lo posible, se puedan evitar los conflictos.

El conflicto con relación al poder

*En el momento que uno cuestiona la causa de la guerra,
está cuestionando su relación con otro ser humano;
eso significa que está cuestionando toda su existencia, toda su manera de vivir.*
(Krishnamurti, 1999)

*La guerra estará presente mientras en vez de tener un jardín en el corazón tengamos
una trinchera, Mientras haya soberbia e intolerancia. ¿Y si escucháramos los adultos
el sentir de los niños?
¿Si aprendiéramos de vosotros, en vez de pretender educaros?*
(Chamalú)

Una comprensión holística, irradiante del conflicto no puede limitarse tan sólo a describir los orígenes, las causas o las funciones sociales del conflicto social, sino a mirar cómo se expresa la articulación con uno de los hechos fundamentales que lo provocan: su relación con el poder; comprensión que resulta fundamental para ubicar el contexto real en el que interactúan los actores que se hallan inmersos en un conflicto.

En consideración de esto, sentimos que se hace necesario hacer algunas breves referencias, en torno a esta problemática.

El poder, cuya aproximación teórica y política ya habíamos hecho anteriormente, indiscutiblemente constituye el centro que atraviesa todo conflicto social. De ahí que ha sido una preocupación siempre presente en quienes lo han estudiado, tratar de comprender las implicaciones que el poder tiene en los procesos conflictivos, ya sean interpersonales o intergrupales, a fin de responder a algunas interrogantes que de allí surgen, como: la cantidad de poder que poseen los adversarios, la igualdad o desigualdad en torno al mismo, y cómo estos inciden en el desarrollo o desenlace de los conflictos; conocer cuál es la naturaleza del poder que se posee y si esto tiene influencia sobre las estrategias y el comportamiento de los actores sociales involucrados. Estas interrogantes, a su vez, determinan interpretaciones diferentes (Touzard, 1981, p. 56).

Los aspectos cualitativos del poder

En vuestra pretendida civilización, hay muchas cosas disparatadas. Vosotros los blancos corréis como locos detrás del dinero, hasta que tenéis tanto que no podéis vivir lo suficiente para gastarlo. Saqueáis los bosques y el subsuelo, despilfarráis los combustibles naturales, como si detrás de vosotros no viniera ninguna otra generación que necesite también todas esas cosas.

Os pasáis el tiempo hablando de un mundo mejor, mientras fabricáis bombas cada vez más grandes para destruir ese mundo que tenéis ahora.

(Búfalo caminante – Sabio Sioux)

Al hablar de los fundamentos del poder social, algunos autores definen el poder de un individuo (A) sobre otro (B), como la influencia potencial del primero sobre el segundo. El poder de A sobre B, es resultante de todas las fuerzas que actúan en un momento determinado T. La influencia se verifica, en el cambio que se produce en B originada por la acción de A, influencia en la que actúan tanto las fuerzas inducidas por A, como las fuerzas de resistencia de B; la influencia de A sólo será efectiva si las fuerzas inducidas de éste, son superiores a las fuerzas de resistencia de B. Touzard (1981, p. 56) señala que las fuentes del poder son cinco:

El poder de recompensa. Hace referencia al poder que tiene A de procurar a B una gratificación a cambio de un determinado comportamiento, o de reducir o encubrir -sentimos nosotros-, los efectos encubiertos que tal influencia tiene en realidad, para que la percepción de B no perciba el trasfondo de poder que encierra. Esto se evidencia cotidianamente en nuestras sociedades en donde la mayoría de actos y el control social se ejercen a través de un sistema institucionalizado de premios y castigos.

El poder de coerción. Se refiere a la capacidad que tiene A de someter a castigos a B si éste no acata lo que A ordena. Este tipo de poder supone que A puede impedir a B salirse del campo de la situación que enfrenta, para escapar a la amenaza de castigo, es lo que muchos denominan, la “vigilancia necesaria”.

El poder legítimo. Es el que se sustenta en el reconocimiento que B le otorga a A, para que éste fundamente su derecho para ejercer una forma de poder sobre B. Es lo que comúnmente se conoce como *autoridad*, que no es sino una forma de ejercicio y utilización del poder con el consentimiento de los miembros de una sociedad; es el poder autorizado que presupone el consenso entre dos personas o grupos, aunque siempre en las sociedades estratificadas, quien tiene poder trata de hacer aparecer sus intereses como de los demás para conseguir sus fines, pero siempre también a costa de las metas, objetivos y las necesidades de otros individuos y grupos. Este tipo de poder se encuentra en las organizaciones sociales de estructura jerárquica y caracteriza las relaciones entre superiores y subordinados.

El poder de referencia. Es aquel que descansa en la identificación de B con A, de esta manera B se deja influir por A, porque valora a A; así tenemos el poder carismático de algunas personas que tienen prestigio social, político o religioso, el mismo que es manipulado para el ejercicio del poder.

Poder de competencia. Se origina en los conocimientos particulares de A, que son reconocidos por B; es la típica forma de poder del conocimiento, del saber, o de la posesión de la información, como formas evidentes de poder; es el poder que posee el “experto” y que presupone la confianza de B de que A no hará mal uso de sus conocimientos para aprovecharse del desconocimiento o no posesión de B de esas fuentes del poder. Esta forma de poder es cotidianamente instrumentalizada por los sectores hegemónicos para ocultar las dimensiones políticas de los problemas y conflictos, pues dicen que se trata de asuntos netamente técnicos y que por lo tanto deben ser manejados por los expertos que son los únicos que conocen del tema y por tanto están autorizados para opinar y tomar decisiones que van a afectar a la mayoría de la población, la misma que al ignorar la opacidad de esos lenguajes, se queda silenciada, sin posibilidad de opinar y menos de influir en la toma de decisiones.

A estas cinco fuentes se añade también otra. *El poder de información.* Este es un aspecto muy importante en el desarrollo del conflicto y que garantiza el éxito de la negociación, del que depende la implementación de

las estrategias apropiadas y de cómo y cuándo emplearlas, así como la evaluación de su efectividad. El poder de información, es sin duda uno de los aspectos tácticos más importantes de una negociación; quien más y mejor información tenga sobre el adversario, sobre sus estrategias, objetivos, intereses, necesidades, tiene mejores posibilidades de manejar el conflicto a su favor, pues no podemos olvidar que la información es también otra de las formas y recursos para el ejercicio del poder.

El conocimiento de esta tipología y de la descripción de las bases del poder social, resultan muy útiles para el tratamiento de conflictos, pues allí se expresa una doble interacción del desarrollo del conflicto con la naturaleza del poder; por ello, es importante considerar que el incremento del conflicto depende en gran medida del tipo de poder que está en juego, y que la intensidad, el manejo y el desenlace del conflicto no dependen únicamente de la cantidad de poder que poseen las partes, sino además de la naturaleza de ese poder, pero a su vez la naturaleza de ese poder puesto en acción, viene influida por la intensidad del conflicto.

Es importante por lo tanto, comprender cada tipo de poder en una doble situación, una situación unilateral de poder asimétrico, en la que uno posee el poder y el otro no; y en una situación bilateral de poder simétrico, en la que ambos poseen la misma cantidad de poder y tratan de extraer las consecuencias previsibles del conflicto. En el tratamiento de un conflicto diádico, será necesario tomar en consideración las características de las dos partes, de las percepciones de uno y del otro y de las fuentes de poder que pueden utilizar cada una de ellas. Esto podría ayudar a prever qué base de poder utilice en realidad cada parte, ya que esto alterará las percepciones que cada parte tenga de sí misma y de la otra, así como las reacciones de uno frente al otro; ya sea para “reaccionar hacia” o para “alejarse”, o para “reaccionar en contra”, ya que la utilización de un tipo de poder de una de las partes, provoca inevitablemente la reacción de la otra, que puede verse obligada a emplear un poder distinto; de ahí la importancia de comprender este juego de poder ligado a la naturaleza del mismo, ya que no sólo per-

mitirá un mejor conocimiento de los conflictos diádicos, sino que además podría aportar a la prevención de sus resultados.

Los aspectos cuantitativos del poder

*Es difícil vivir sin paz exterior; es imposible vivir sin paz interior
La victoria obtenida con la derrota violenta del enemigo,
jamás conduce a la paz.
El desarme militar requiere primero, el desarme del corazón
(Sutras por la paz)*

No se trata aquí tanto de la naturaleza del poder, sino de la cantidad que posee cada adversario y de las implicaciones que esto tiene en el desarrollo del conflicto. Lo que se pregunta aquí, es si ¿varían las estrategias y los resultados de un conflicto cuando los adversarios poseen más o menos poder?, y ¿cuáles pueden ser las estrategias del fuerte y del débil?, ¿cuáles son las variables que influyen en la implementación de una determinada estrategia cuando hay asimetría del poder? La manipulación de la cantidad de poder, se hace ya sea por el control que ejerce A sobre los resultados de B, como por la cantidad de recursos de los que dispone cada una de las partes en conflicto al inicio del mismo. Podemos encontrar dos tipos de situaciones (Touzard, 1981, p. 59):

Situaciones de igualdad de poder. En este caso pueden darse hipotéticamente varias situaciones: que las dos partes puedan manipular una respuesta que cierre al adversario la posibilidad de control, a lo que algunos llaman “amenaza bilateral”, o sea que los dos o ninguno posean ese poder. Se ha demostrado que como resultado, se obtiene que las ganancias conjuntas de las partes son menores en situación de amenaza bilateral, intermedias en las de amenaza unilateral, y hay ganancias más altas para las partes, cuando ninguna de ellas emplea el recurso de la amenaza, lo que se explica porque la amenaza actúa como un mecanismo de “escalada del conflicto”, pues el empleo de una amenaza provoca una contra-amenaza, y

así sucesivamente. Este proceso de escalada se caracteriza, por la inducción de actitudes hostiles y por la escasez de la comunicación entre las partes, lo que refuerza las bases efectivas del conflicto, agravándolo y dificultando su manejo y desenlace (p. 60).

Situaciones de poder desigual. Se refiere a las situaciones cuando el poder de coerción no es el mismo para cada adversario. Aquí el poder consiste en reducir las posibilidades de ganancia del adversario; en tales casos, las ganancias conjuntas de las partes son intermedias, más elevadas que en el caso de las amenazas bilaterales, pero menores que en la ausencia de amenazas. El juego de poder que aquí se da, muestra que los juegos de poder cuando son débiles, son más colaboradores y sumisos que en situaciones de poder simétrico y que las ganancias son más elevadas cuando más marcada sea la disparidad de poder. Conjuntamente con esto, la noción de credibilidad de la amenaza y la importancia del castigo, están relacionadas a la sumisión, ya que en una situación de disparidad de poder, el débil no tiene otra opción que no sea la de someterse, aunque antes de hacerlo puede que busque un restablecimiento del equilibrio, recurriendo a veces a la amenaza, pero cuando no es grande la desigualdad con el adversario, o empleando otras estrategias, como pueden ser, el quitarle al fuerte algún elemento que el débil supone que el fuerte valoriza, como un modo de reducir la disparidad inicial de poder; la huida de la situación, o una acción agresiva desesperada, estrategias que la parte débil buscará innovar, actitud que posee una dimensión constructiva para la parte débil en el curso del conflicto y que resultan ser las únicas manifestaciones de poder del débil para oponerse al más fuerte (p. 61).

Las coaliciones

*No hay necesidad de ir en busca de un remedio
para curar los males de nuestro tiempo.*

*El remedio ya existe: es ofrecerse uno mismo a quienes han caído tan bajo
que incluso la esperanza les falta. Abrid vuestro corazón de par en par.*

(René Bazin)

Constituye un aspecto importante a considerar en la comprensión del conflicto social con relación al poder. Hablamos de coalición cuando se establece la unión coyuntural entre dos o más individuos o grupos que mantienen divergencias en relación a principios, valores, o frente a los medios a emplearse para lograr sus objetivos a largo plazo, pero que deciden unirse temporalmente dejando a un lado sus diferencias, para enfrentar a uno o más adversarios, frente a quienes hacen causa común por encontrarse en situación de desigualdad de poder para enfrentarlo por separado. Es importante distinguir la diferencia entre coalición y grupo. En un grupo es necesario un consenso fundamental mínimo, y se mantiene una identidad con especificidad propia, mientras que la coalición apunta a un objetivo inmediato y no presupone un profundo consenso, pues cada miembro de la coalición mantiene su identidad; por ello, una coalición puede llegar a romperse cuando la situación, o una de las partes considera que ya no se hace necesaria dicha unión.

Las condiciones para una coalición efectiva, las señala Touzard (1981, p. 63) basándose en la teoría de Gamson, y son las siguientes:

- La decisión debe tomarse en el seno de un conjunto de más de dos partes que buscan elevar sus ganancias.
- Ninguna solución logra maximizar las ganancias de todos los miembros.
- Ningún miembro posee el poder absoluto sobre todos los demás.
- Ningún miembro posee poder de veto.

Junto con ello se deberán considerar varios parámetros como: El poder de cada uno de los miembros, el conocimiento de las ganancias y las pérdidas de los que no son miembros de la coalición, las preferencias estratégicas no utilitarias, como las afinidades interpersonales o ideológicas, así como del “punto de decisión eficaz”, o sea la cantidad de poder necesario para controlar la decisión.

A lo anterior se añade la consideración de dos nociones: la de coalición ganadora mínima, esto es una coalición tal que la defección de uno

solo de sus miembros le impedirá ganar; y la coalición ganadora menos costosa, o sea la coalición ganadora mínima que disponga de un total de recursos lo más cercano posible al punto de decisión; finalmente considerar que para que se forme una coalición es necesario que haya reciprocidad de elección entre los participantes; así, la coalición que se constituye dentro de estos límites es la coalición ganadora menos costosa. No hay que olvidar, sin embargo, que en la realidad social y política estas preferencias no utilitarias que forman parte de los aspectos afectivos y subyacentes del conflicto, como las ideológicas, hacen más complicado el problema, ya que nunca resultan ser iguales entre quienes establecen una coalición, diferencia que a veces puede llevar a su ruptura, de ahí la importancia de considerar el peso que cada parte da a estas preferencias no utilitarias en el momento de establecer o evaluar una coalición. (Touzard, 1981).

Todo lo anteriormente anotado con relación a los aspectos cualitativos y cuantitativos del poder, resulta particularmente útil en situaciones de países como los de nuestro continente, que mantienen y reproducen una profunda desigualdad de poder, que provoca conflictos entre instituciones y actores sociales que tienen abismales diferencias en relación a la cantidad de poder que disponen para su ejercicio; de ahí que una preocupación central, es la de “¿cómo utilizar las técnicas de manejo de conflictos cuando existen grandes diferencias de poder?” (FTPP-FAO, 1994, p. 44).

En situaciones de desigualdad de poder, los problemas de negociación se tornan serios y complicados por distintas causas. Así, un sector podría estar en condiciones de negarle a otros recursos que le son necesarios: agua, empleo, tierra, etc. Podría estar más articulado al sistema formal institucional para hacer pesar más sus propuestas, así como las partes más débiles podrían optar por ampliar su relación de alianzas con grupos más fuertes para desarrollar estrategias conjuntas tendientes a equilibrar un poco su situación desigual de poder, y elevar su capacidad de negociación, pues cuando un grupo más débil considera y valora su capacidad para negociar termina asumiendo un poder que creyó no tenía al principio, lo que le permite ir afirmando distintas fuentes de poder, como pueden ser: buenas ideas de cómo manejar

conflictos de larga duración, el legitimarse políticamente ante una comunidad local o nacional, disponer de mayor información sobre recursos locales, así como ir desarrollando su capacidad para la movilización social.

Por ello es imprescindible realizar un balance distintivo de la naturaleza del poder que está en juego, considerando no sólo los mecanismos formales, sino fundamentalmente las respuestas culturales no formales que emplean las partes más débiles para el manejo de conflictos, impulsándolas y revitalizándolas en la perspectiva de lograr la afirmación organizativa, política y movilizadora de dichas organizaciones (Pendzich, s/f).

De todo lo anteriormente anotado, podemos concluir que el conflicto es una situación multidimensional y que por lo tanto, como hemos insistido, debe ser comprendida desde una perspectiva irradiante, holística, sistémica, multi e interdisciplinaria, haciéndose necesario establecer una pluralidad y diversidad de niveles de abordajes, de estrategias y métodos, que hagan posible su manejo y desenlace no violento, que respondan a la propia diversidad y pluralidad de la realidad social y cultural de nuestros países.

El manejo de conflictos

*La resolución de conflictos es básicamente un proceso
que consiste en sacar un asunto oculto de las aguas tenebrosas
a la superficie para que sea visible.
Una vez expuesta a la luz, el conflicto nos puede enseñar muchísimo.
Nos dice lo que no queremos oír, pero necesitamos saber.
(Muldon, 1998, p. 43)*

Si bien dentro de lo que algunos consideran la “conflictología” (Vin-yamata, 2007) se habla generalmente de “resolución” de conflictos, dada la experiencia histórica que el acercamiento a situaciones conflictivas y sus procesos, se ha planteado que resulta más pertinente hablar de “manejo de conflictos” más que de “resolución de conflictos”, puesto que el manejo se centra fundamentalmente en la comprensión del proceso en sus diversas e

irradiantes expresiones; en cambio la resolución se centra sobre todo en las soluciones a veces estáticas y centradas solo en los resultados, sin considerar el hecho de que en muchas ocasiones dichos resultados no resuelven el conflicto, puesto que en diversos casos, en resoluciones en las que una de las partes considera que ha cedido y ha perdido más que la otra, la resolución se vuelve una nueva fuente de conflicto.

Hablar de manejo en cambio, implica una perspectiva dinámica, pues considera el conflicto como una realidad social que ponen en interacción en interdependencia, fuerzas, energías, poderes, de actores que requieren por tanto una mirada amplia que sea capaz de considerar, no solo una manifestación del mismo, sino conocer y comprender la complejidad de todo el proceso que una situación de conflicto plantea, da importancia al procedimiento, a como diseñar e implementar estrategias de acción, establece recursos para ampliar y mejorar la comunicación, la relación entre los actores, no adelanta una respuesta, pero consiente de las consecuencias que los conflictos de larga duración traen para toda sociedad, si busca un desenlace que sea mutuamente satisfactorio para las partes, y sobre todo busca que la vivencia de un conflicto, tenga resultados transformadores, que permita construir agencia y poder en sus actores y que estos aprendan de las lecciones que les deja; es por todo ello que hablamos de manejo y no de resolución de conflicto.

Consideraciones básicas sobre el manejo de conflictos

*No podemos continuar contemplando el planeta
en el cual vivimos, como si fuese un tablero de ajedrez,
donde las personas mueven las cosas de un lado a otro.*

No podemos considerar al planeta como algo aislado del cosmos.

*Respeten el lugar donde vivimos, no degraden
nuestras condiciones de vida, respeten esa vida.*

*No tenemos armas para presionarlos, la única cosa que tenemos es el derecho de pro-
clamar nuestra dignidad y la necesidad de vivir en nuestras tierras.*

(Ailton Krenak – Pajé, sabio indígena brasileño)

Es tanta la importancia que tiene el manejo de conflictos, que para algunos se ha convertido en una verdadera “ciencia multidisciplinaria” (MARCAs, 1993) o “conflictología” (Vinyamata, 2007), que contribuye a la identificación de las raíces de los conflictos y a la comprensión de la dinámica de los mismos, y que tiene como objetivo promover el empleo de medios pacíficos para su desenlace, a fin de lograr que las partes puedan llegar a manejar sus situaciones conflictivas y obtener resultados que les sean mutuamente beneficiosos y les permitan satisfacer sus intereses y necesidades y por tanto la consecución de la paz entre los distintos actores sociales.

El manejo de conflictos hace referencia a un campo irradiante, multidisciplinario de investigación acción, que incluye estudios sobre economía, psicología, comunicación, estudios sobre la paz, antropología, estudios de la cultura.

El manejo de conflictos busca además, la aplicación de ciertos métodos e instrumentos y una participación activa de las y los actores en la toma de decisiones, trata de orientar el cómo la gente puede tomar mejores decisiones colectivamente sobre problemas que le son vitales, por ello reconoce y valora que las formas tradicionales de manejo de conflictos son fuentes de cambio y fuerza, que pueden contribuir a un reforzamiento del poder de las organizaciones locales o a la creación de otras nuevas sustentadas en la tradición, entendida esta como conciencia política del pasado y que crea memoria, para poder hacer frente a las nuevas situaciones que a diario tiene que enfrentar.

Vale no olvidar sin embargo, como se advierte, que el manejo de conflictos es tan sólo una de las posibles estrategias que las personas o grupos pueden emplear para el logro de sus objetivos; las estrategias legales, la acción política, los programas de conciencia educacional y pública, entre otras, son igualmente válidas.

Premisas para el manejo de conflictos

*No hay manera de resolver los conflictos o enfados hablando.
Es mejor procurar que los sentimientos se encuentren.*
(Xavier Guix)

*Pensamos demasiado y sentimos poco.
No necesitamos máquinas, sino humanidad.
No necesitamos inteligencia, sino amor y ternura.
Sin estas virtudes, todo es violencia y todo se pierde.*
(Charles Chaplin).

El manejo de conflictos, se refiere a un conjunto de premisas sobre el conflicto, el cambio y poder (Pendzich, s/f), puede considerarse como un conjunto de estrategias, de tácticas, de métodos, de reglas, de procesos, que se aplican para poder aprovechar la necesidad de llegar a un desenlace lo más favorable posible de un conflicto que tienen las partes beligerantes.

Una primera premisa señala que todo conflicto es indispensable para el desarrollo y cambio social, y que además es un derecho de los actores, considerando que cada actor tiene perspectivas diferentes pero válidas y legítimas; por lo tanto, el problema no es el conflicto en sí mismo, sino su manejo, el cómo llegar a un desenlace que sea satisfactorio para la mayor parte de los actores sociales y que haga posible, no tanto una unidad quimérica, sino más bien encontrar salidas viables a sus problemas.

Una premisa básica que no podemos descuidar en el manejo de conflictos, —como ya hemos señalado— es que todo conflicto está atravesado por la diversidad y la diferencia, puesto que existen estrategias, tácticas, reglas, procesos diferentes, que producirán resultados distintos en situaciones diversas. Esto se debe a que cada conflicto en sí mismo, es también diferente, tanto por las motivaciones que lo originan, las circunstancias en que se producen, los escenarios donde se desarrollan, como por las percepciones, intereses, emotividades de los actores que intervienen.

Por tanto, cada conflicto debe ser tratado de acuerdo a sus propias particularidades y especificidad y requiere de una estrategia diferenciada, de un proceso, que responda a cada caso, pues existen modos de manejo que son apropiados para algunos sistemas conflictivos, pero para otros no, lo que permite concluir que los modos de manejo están íntimamente relacionados con la naturaleza misma del conflicto. (Mack & Snyder, 1974, pp. 62-63).

Otra premisa sostiene que cuando las partes llegan a un nivel de mutua agresividad, se hace necesario restablecer la comunicación entre ellas, pero sin olvidar que no es suficiente llegar a establecer un proceso de relaciones comunicativas y constructivas entre las partes, sino que se deben abordar los aspectos reales del conflicto para avanzar hacia un desenlace del mismo.

Una cuestión clave, es reconocer la legitimidad de los diferentes puntos de vista de cada una de las partes sobre lo que se considera mejor para una determinada sociedad. Muchas veces, cada una de las partes en conflicto mantiene en forma particularmente exclusiva una postura sobre cómo manejar sus problemas; de ahí la importancia de mejorar la comunicación entre los distintos grupos de interés, para aportar a una mayor comprensión de los intereses, necesidades y posiciones de los otros; esto generará mejores condiciones para un desenlace mutuo de sus diferencias.

Otra premisa íntimamente ligada a ésta, es el respeto del derecho que tienen todos los afectados por un conflicto de ejercer un rol directo y ampliamente participativo en su manejo; por lo tanto, hay que buscar su participación activa en la toma de decisiones que tienda a reforzar el poder de decisión local de las comunidades, entendiendo que una salida, un desenlace será más duradero si todos los involucrados se comprometen para que éste sea posible. El reforzamiento del poder de las comunidades, deberá tomar en consideración los aspectos socioculturales de las mismas, procurando potenciar los aspectos más propositivos, constructivos y efectivos que éstas han desarrollado tradicionalmente para el manejo de sus conflictos; así, los ancianos o las autoridades con poder simbólico, podrían actuar como sus legítimos mediadores; pero el objetivo más importante es

la construcción de agencia social, política e histórica, y el reforzamiento del poder en la toma de decisiones de las comunidades.

Si consideramos el hecho de que un grupo social es un sistema de tensiones, que encuentra en su cultura y en sus instituciones los mecanismos para su equilibrio y estabilidad, a través de un continuo proceso de conflictos, de escisiones, de exclusiones, de confrontaciones, por el choque de discusiones, que de no producirse no sería posible la recreación social, su cambio, transformación y desarrollo y podría significar que la sociedad se anquilose y pueda incluso desaparecer, entenderemos la importancia que tiene en toda cultura, la negociación para el manejo del conflicto.

Una sociedad es también una negociación permanente entre sus miembros, así como con su entorno, y más profundamente entre las variables de las que sus miembros son portadores: poder, comunicaciones, afinidades, moral, principios, creencias, afectividades, emocionalidades, ideologías, etc. De ahí que negociar a partir de las relaciones de poder que las marcan, hace surgir como dice Anzieu, (Touzard, 1981, p. 14) relaciones de sentido.

Es importante considerar que cuando hablamos de manejo de conflictos, nos referimos a una perspectiva a corto plazo y localizada, en la que el conflicto se define por unas metas que cada parte busca alcanzar; de ahí que el manejo de un conflicto no implica que la situación conflictiva haya desaparecido, y que el conflicto abierto haya quedado descartado para siempre, ya que en muchas ocasiones, si bien se han logrado acuerdos inmediatos que son aceptables para las partes y los acuerdos han podido alcanzar algunos objetivos y otros no, esto ha permitido que el conflicto abierto se detenga, pero no que se anule definitivamente, pues puede ser que la situación conflictiva se mantenga en forma latente; de ahí, insistimos, la pertinencia de hablar no de “resolución, sino de “manejo” de conflictos.

Con relación al costo del conflicto, éste es diverso. Desde el plano psicológico, porque todo conflicto exige un movimiento mayor de energías para alcanzar las metas propuestas, de los individuos, de los grupos o de

las categorías sociales que se confrontan; desde el punto de vista, social, cultural o económico, basta ver las consecuencias de los conflictos bélicos. La consideración de lo costoso que puede resultar un conflicto, determina muchas veces la detención del mismo, pues una de las partes o las dos se detienen al considerar que el costo del conflicto resulta muy elevado; será aquí, donde intervengan las regulaciones sociales y culturales del conflicto, mediante la aplicación de normas y reglas que ritualizan, por así decirlo, la situación conflictiva, posibilitando su ordenamiento manejo y desenlace (Touzard, 1981, p. 14).

Estas normas de manejo de conflictos, se hallan más o menos precisadas en ciertas culturas como las que se sostienen en la tradición, en las que los enfrentamientos están claramente codificados, como en el caso de los combates rituales –como veremos posteriormente–; mientras en otras culturas, como la occidental, los conflictos están menos codificados y su manejo y desenlace dependerá del acuerdo e interacción entre los beligerantes; esto implica en consecuencia, el intercambio de signos, de referentes simbólicos sobre la representación de la victoria o la derrota entre los adversarios; el conflicto se detiene en estos casos luego de la evaluación de la fuerza de las partes, y porque la paz obtenida de una negociación, es preferible a la paz resultante del exterminio de una de ellas.

De ahí que una investigación que se oriente a la búsqueda de la comprensión de esta dimensión simbólica del sentido del conflicto, que hace que los individuos acepten soluciones negociadas, intermedias, e incluso a veces la derrota, es de vital importancia en la interpretación del manejo de conflictos, como lo es también la investigación para conocer los elementos simbólicos de sentido, los significantes, significados y significaciones que conducen al conflicto.

Una premisa que no podemos olvidar es que si todo conflicto resulta más o menos costoso para cada una de las partes en confrontación, éste no puede durar demasiado y por tanto es imprescindible que una situación en disputa termine, tenga un desenlace, y en todo tipo de conflicto encontramos dos maneras de lograrlo (Vinyamata, 2007, p. 87). Por un lado, está

aquella que se hace a través de la imposición de medidas coactivas, represoras, del ejercicio de la violencia, de la imposición del poder sobre el otro, que a veces llega al extremo de la aniquilación de una de las partes considerada como enemigo; o por otro, aquella que se sostiene en los encuentros dialogales de las partes, que fomenta la comunicación, la cooperación, los procesos de negociación, a fin de superar la desconfianza, el miedo, y abrir procesos de empatía que permitan comprender las percepciones y necesidades distintas del otro, a fin de buscar el mutuo acuerdo diversas salidas y un desenlace que sea mutuamente satisfactorio para las dos partes. La tendencia actual en el mundo es la de buscar que todo conflicto se maneje por procedimientos de discusión, negociación o mediación. Podemos ver por tanto, la importancia que tiene el tratamiento, el manejo de conflictos, ya que la negociación es una respuesta sociocultural, no sólo porque se sustenta en el lenguaje y el sentido dialogal, comunicacional, sino porque además el manejo de conflictos impone el reemplazar ciertas leyes de la naturaleza por aquellas que han sido construidas por la cultura.

Modos formales y no formales de manejo de conflictos

*En vez de dejarnos hipnotizar por la dualidad del conflicto,
o poner fin al juego mediante la victoria o la rendición,
transformamos los dos en uno buscando el centro situado entre ambos.*
(Muldon, 1998, p. 261)

La antropología ha contribuido a mostrar que toda sociedad desde su cultura ha generado respuestas diversas, sean éstas formales o no formales, para el manejo de los conflictos que enfrenta, formas diversas de mediación, de arbitraje, de conciliación, de convenios, de acuerdos o transacciones para el manejo de sus conflictos, sea al interior de sus propias sociedades y culturas, ya sea entre sus miembros, o con otras sociedades, formas culturales de manejo de conflictos que se sustentan en su propia sabiduría y espiritualidad con la que tejen su cosmoexistencia.

Los sistemas tradicionales de manejo de conflictos

*Los nativos americanos eran cariñosos y tiernos en el trato con sus hijos.
Cuando un niño hacía alguna travesura, no le golpeaban,
sino que padres y abuelos le contaban una vieja historia,
que siempre encerraba una enseñanza.
El castigo corporal puede quedar en el recuerdo en la mayoría de los casos,
unido al rencor, cuando ya hace mucho tiempo
que se ha olvidado el motivo del castigo.
En cambio una buena historia puede acompañar a una persona
y seguir actuando durante toda la vida; al menos los indios están convencidos de ello.
(Joseph Bruchac – Sabio Albenaki)*

Ya antes habíamos señalado la importancia de considerar desde una perspectiva antropológica, la significación que la cultura tiene dentro del conflicto y su manejo, pues esto nos permitirá acercarnos a la comprensión del cosmos de sentido del conflicto, lo que implica buscar comprender cuáles son los significantes, significados y significaciones del conflicto social y como este se expresa en el mundo de las representaciones, discursos y praxis sociales de las y los actores sociales que se encuentren inmersos en una situación conflictiva, conocer cuáles son los intereses, necesidades discursos socio-políticos de un grupo dentro de una sociedad, y cuáles los mecanismos, las respuestas, tácticas y estrategias que dichas sociedades emplean para el manejo de sus conflictos, mirar que muchas de las disputas son resueltas no en referencia a un derecho formal dominante regulado por el poder como el derecho occidental, sino que se aplican mecanismos culturales de manejo que han sido desarrollados por toda sociedad, los mismos que se anclan en la cosmoexistencia propia de cada cultura, en lo simbólico, en un derecho que tiene profundas raíces de ancestralidad, en las que fundamenta su sistema jurídico y su normatividad para la administración de justicia, que responde a sus características socio-políticas y culturales y que durante tanto tiempo no sólo se ha preservado, sino que ha mostrado su efectividad.

Este es un hecho que no podemos descuidar en el momento de un proceso de manejo de conflictos, y mucho más en realidades pluri e interculturales como las nuestras, marcadas por la riqueza de la diversidad y la diferencia, frente a las que el sistema impositivo, vertical, coercitivo y homogeneizante de administración de “justicia” del Estado-Nación, resulta ineficaz, pues generalmente no contribuye a un real manejo de los conflictos, sino que más bien, muchas de las veces, ha ayudado a agravarlos y reproducirlos.

Como la propia diversidad de las culturas, los conflictos que se presentan son diversos; éstos pueden ir desde la disputa por la posesión, el uso o la distribución de recursos escasos, conflictos familiares, entre vecinos, interfamiliares, intercomunales, por el incumplimiento de tareas comunales, o la violación de normas sociales o culturales, simbólicas del grupo, para cuyo manejo entran en acción mecanismos culturales de reparación, que por lo general tienen una intencionalidad espiritual y educativa y buscan la resocialización del infractor, ya sea para que se dé a través de formas rituales una reparación efectiva de los daños o las violaciones de la normatividad, o para que así pueda insertarse al grupo social, funcionando, como plantea Gluckman, conflictos de lealtades; estos mecanismos simbólicos posibilitarán, no la “armonía del todo social” como a veces se propone, (MARC, 1993, p. 12) haciéndonos incurrir en una equívoca abstracción paternalista e idealizante propia del funcionalismo, sino que lo que se restablecerá, es el equilibrio social y la integración del grupo, mediante reparaciones que van desde los castigos físicos, hasta las sanciones sobrenaturales y rituales. La antropología jurídica, la antropología política, están ahora poniendo énfasis en el análisis de los modos formales e informales de regulación de la conducta social y el manejo de conflictos (Ballon & Izko, 1993; Kowi, 1992; Nanda, 1994).

Es importante señalar que la organización social y el derecho, son características propias de todas las sociedades, pero no todas poseen mecanismos formales para ejercer la autoridad e imponer la ley. Un punto importante en relación a la variación en la organización social, es el grado en que los roles políticos, las instituciones y los procesos son diferenciados

de otros aspectos de dicha organización social, y otro es el grado en que la autoridad y el poder se centraliza o se difunde por la sociedad; estos dos aspectos de la variabilidad se relacionan con la complejidad social, el número de grupos, clases, géneros, etc., y los modos como se interrelacionan entre sí (Nanda, 1994, pp. 265-266).

Con relación a esta complejidad social, los antropólogos han definido varios tipos de organización social según el grado de complejidad, a cada uno de los cuales corresponde una forma concreta de resolver su subsistencia de densidad poblacional, un sistema económico y de ordenamiento social. Pero en todas las sociedades, incluso las más sencillas, sus miembros tienen intereses contrapuestos, ya sea entre viejos y jóvenes, hombres y mujeres, etc., que no desean lo mismo; unos desean cosas que otros poseen o se entran en conflicto por el manejo y control de bienes escasos; por ello, todas las culturas han desarrollado disposiciones estructurales para manejar los conflictos de un modo ordenado y que eviten consecuencias perturbadoras, y dada la existencia de una gran diversidad de formas de organización social, así como del tipo de conflictos que en ellas se produce, existen también diversos métodos y mecanismos empleados para el manejo de conflictos.

De ahí que la comprensión que se haga del manejo de conflictos en los diversos tipos de sociedad, implica no descuidar además, los tipos de relaciones sociales, políticas, económicas, culturales, espirituales y de poder en las que surgen las disputas, así como las relaciones sociales sobre las que actúan sus sistemas jurídicos. Veamos unos pocos casos, de cómo operan en las diversas formas de organización socio política que han sido estudiadas por la antropología, y como dichas sociedades manejan sus conflictos, a partir de los casos que Nanda nos propone (1994, pp. 261-284).

La organización de banda es un tipo de sociedad sencilla, menos complicada, propia de los cazadores y recolectores, y compuestos por familias nucleares que viven juntas y se asocian en un territorio para el desarrollo de sus actividades productivas. La reciprocidad es su patrón económico dominante. Son comúnmente “igualitarias”, hay poca especialización de roles

y diferenciación en cuanto a riqueza, prestigio y poder entre sus miembros. No hay liderazgo formal, los líderes suelen ser personas de cierta edad y se caracterizan por sus cualidades en sus actividades centrales, pero no gozan de privilegios especiales. Aunque la cooperación y la reciprocidad minimizan los conflictos entre sus miembros, éstos de hecho existen e implican a casi todos ellos.

Existen pocas instituciones formales para manejar los conflictos, pero operan mecanismos sociales que entran en juego para el mantenimiento del orden social interno; así, entre algunos grupos, los conflictos se manejan por medio de mecanismos simbólicos, de disputas rituales, que pueden ser combates físicos, o duelos de canto, en los que se pelea con las palabras, quien más aplausos recibe del público gana la contienda; así se maneja el conflicto, se logra un desenlace que beneficia a las dos partes y se restablece el orden y equilibrio social. Los mayores, los consejos de ancianos, o una autoridad ritual, cumplen el papel de mediadores.

La organización tribal es característica de las sociedades de horticultores y pastores. Sus unidades políticas son los grupos de parentesco unilineal, que son los dueños de los recursos económicos básicos. Están integradas económicamente tanto por la reciprocidad como por la redistribución. No existen diferencias marcadas en relación a la riqueza, el status y el poder. Tienen líderes pero carecen de una jefatura centralizada y de posiciones formales que sean fuentes de poder político. El manejo de conflictos se lo hace por medios más formales que en las bandas; a veces se encuentran sistemas complejos y especializados; se acostumbra el uso de mediadores, que pueden ser las ancianas y ancianos o quienes posean autoridad simbólico-ritual como los shamanes, que actúan como mediadores y jueces en la mediación del conflicto.

No todas las ofensas terminaban en un proceso; éstos sólo se producían cuando se tenía una duda sobre lo que se juzgaba; la carencia de autoridad política central para imponer las decisiones, hacía que los mediadores recurriesen a la influencia adicional de las fuerzas espirituales para asegurar que la gente cumpliera, y se procedía por juramento o por una *ordalía*, que

era un modo de comprobar la inocencia o culpabilidad de una persona sometiéndola a pruebas rituales dolorosas y muy difíciles, que eran controladas por fuerzas y poderes espirituales quienes definían su inocencia o culpa; así los jueces y mediadores no tenían que poner en prueba su prestigio. A veces se podían producir también conflictos violentos que conducían a la guerra; ésta sin embargo, podía verse como una respuesta adaptativa para limitar el crecimiento poblacional, o para proveerse de recursos escasos y mujeres.

En las *jefaturas o cacicazgos*, el parentesco es el más importante principio de la organización social, pero se compone de segmentos que son estructural y funcionalmente diferentes entre sí. Existe un sistema de rangos, lo que implica diferencias de posición y status entre ellos y sus miembros. Existe también un liderazgo centralizado; el cacique, que tiene una posición de autoridad socialmente reconocida, sustenta mucho de su poder en la redistribución ritual de bienes; la autoridad centralizada ejerce el control social y mantiene el orden a través de un sistema ya institucionalizado para ello.

El conflicto y la violencia interna son reducidos, pues el cacique tiene la autoridad de dictar sentencia, castigar a quienes infringen la ley y dar un desenlace a los conflictos, ya sea recurriendo a las leyes, o con el apoyo de las fuerzas espirituales; la autoridad del cacique para mantener el orden y manejar conflictos, es respaldada por su control del poder simbólico de las fuerzas espirituales y cósmicas, así como por el control administrativo, económico, político y militar, al que recurre para evitar un desorden interno que ponga en riesgo su poder.

Las sociedades Estado constituyen una forma más complicada de organización social. El Estado es una forma jerárquica y centralizada de organización política, en la que un gobierno central tiene el monopolio legal sobre el uso de la fuerza. Se caracterizan por una profunda estratificación social; la estructura social ya no se fundamenta en el parentesco, sino que incorpora otros grupos y clases propias de su estructura estratificada, una persona ya no es miembro de la sociedad por el parentesco, sino por la ciudadanía. En las sociedades Estado, el gobierno tiene como tarea poner

en funcionamiento la sociedad. El Estado mantiene absoluto control de todas las actividades; controla el proceso económico, cultural, el trabajo; intervienen en el intercambio, distribución y consumo de bienes y servicios mediante una compleja red de mercado y de estrategias comunicacionales.

Para ejercer el monopolio del uso de la fuerza, el Estado ha creado un código de leyes que determina cómo y cuándo ejerce dicha fuerza para el control social. El manejo de conflictos se hace por medio de este conjunto de leyes dictadas por un cuerpo legislativo, autorizadas e impuestas por instituciones formales como los aparatos judiciales o los aparatos de represión, que también controla; las leyes tienen un carácter punitivo, coercitivo, jerárquico, vertical y homogeneizante, pues se aplican en forma general para todos, sin considerar las diferencias ni la diversidad social y cultural de los grupos que la integran, apoyadas en sus aparatos de represión a quienes el poder autoriza para aplicar todo tipo de castigos, desde multas, encarcelamiento, tortura y hasta la muerte; leyes y medidas que responden a los intereses de las clases que detentan el poder y buscan su reproducción.

Procesos para el manejo o gestión alternativa de conflictos

*Más que “un problema a resolver o evitar”,
podemos acercarnos al tratamiento del conflicto como
“una oportunidad para el cambio y el crecimiento positivos”
(Farré, 2004, p. 47)*

Si existe una diversidad de conflictos y cada uno con una particularidad propia, se debe considerar que también deben ser diversas las estrategias y procesos empleados para el manejo, gestión o administración de los mismos; a este conjunto de estrategias se las conoce generalmente como *Gestión Alternativa de Conflictos* (GAC). Para ello, es importante no olvidar que todo conflicto, como un sistema de interacción social, se verifica dentro de un contexto social e incluye un componente de poder; por eso, en el momento de la implementación de un proceso de manejo, hay

que tener siempre presente el rol que cumplen los elementos claves de todo sistema de conflicto: las partes, los motivos y las relaciones de poder; así como considerar la trayectoria que sigue el conflicto, que puede expresarse en el aumento de la tensión entre las partes, pasar luego al reforzamiento de los derechos y el poder, recurrir a las estrategias legales hasta llegar a la negociación. Hay que comprender por tanto, las ventajas o desventajas de dichas estrategias, que pueden ir desde el no hacer nada, hasta el uso de la violencia sea ésta directa o simbólica, la negociación directa, la mediación, o a la adopción de la vía legal (FTPP-FAO, 1994, p. 43).

Los procesos o modos de manejo alternativo de conflictos que sugieren las premisas antes anotadas son la mediación, la conciliación, la facilitación, la negociación y el arbitraje, que no pretenden transformar el conflicto, ni resolver las causas que lo generaron, sino simplemente buscar formas más dialogales, menos lesivas, más rápidas y efectivas, que reduzcan los costos o las consecuencias (Vinyamata, 2007, p. 211). Estos constituyen procesos colaborativos y voluntarios, puesto que definen situaciones en conflicto cuyo manejo está en manos de las partes beligerantes y se deriva de la interacción que se establece entre ellas, puesto que los grupos en conflicto se reúnen voluntariamente con la finalidad de tratar de lograr una salida real, que sea mutuamente aceptable y ventajosa para las partes en conflicto.

El manejo del conflicto no implica, como hemos dicho, la aplicación de un sólo proceso para todas las situaciones, sino que éstos varían según la diversidad de circunstancias, realidades y contextos, así como las barreras existentes para manejarlo, como puede ser el grado mayor o menor de polarización o desconfianza entre las partes, el nivel de comprensión de los problemas que éstas tengan, el número de actores involucrados, la conciencia sobre el costo que puede implicar el conflicto, los diferentes niveles del poder en disputa; todo esto implicará el empleo de un modo de manejo o la combinación de varios, pero siempre estos procesos deben adaptarse a las situaciones y circunstancias específicas de cada conflicto, deben considerar las situaciones concretas de cada escenario y no descuidar, las necesidades y las características socioculturales de las y los actores involucrados (Pendzich, s/f, p. 7).

Entre los modos o procesos más empleados para el manejo alternativo de conflictos podemos encontrar: (Touzard, 1981, p. 80; Pendzich, s/f, p. 7; Vinyamata, 2007, pp. 210-214).

Negociación: Es un proceso social de manejo de conflictos, que consiste en un procedimiento de discusión que se establece entre partes adversas, cara a cara, por medio de representantes oficiales, cuyo objetivo es llegar a un acuerdo que sea mutuamente aceptable para todos. La negociación se produce generalmente dentro de un marco más o menos codificado y normativo, que determina las condiciones en las que se deben dar las discusiones. Lo que la negociación viabiliza, son procesos de reflexión y sistematización de los conflictos, a fin de aproximar intereses y establecer objetivos comunes, evitando las suspicacias y la mala fe, requiere de una dimensión ética dispuesta a evitar las confrontaciones y favorecer la cooperación y los acuerdos.

Mediación. Se trata de una negociación entre las partes en conflicto, en presencia de una tercera que es neutral y actúa en cualidad de puente para hacer posible el encuentro y diálogo de las partes, y buscar un acuerdo entre ellas que lleve a un desenlace mutuamente favorable del conflicto. La mediación posibilita la recuperación de los procesos dialogales, comunicacionales que a veces se fracturan y dificultan por malos entendidos, por diferentes percepciones ante determinadas actitudes de las partes. Los mediadores no tienen poder para tomar una resolución, o peor para imponer una solución a las partes beligerantes, deben cuidar de no buscar sustituir el protagonismo de los actores en conflicto, sólo son viabilizadores de acuerdos, que desde un enfoque mediativo y meditativo sobre el conflicto –del que antes habíamos hablado– pueden aportar a que las partes puedan mirar hacia adentro de sí mismos a fin de comprender las dimensiones externas y profundas del conflicto y sus mutuas responsabilidades en este, motiva a ampliar sus percepción sobre sus estados de ánimo, a fin de disminuir las tensiones emocionales y facilitar la relación entre las partes a fin de fomentar la empatía entre ellas, para lograr mediante una actitud afectiva y espiritual, que la una parte se ponga en el lugar de la otra, y de esa manera las dos puedan comprender

la legitimidad de las necesidades, de los intereses, de los argumentos y las emociones que cada una defiende, sin que ninguna de ellas tenga que renunciar a sus principios, sino más bien, que sean capaces de encontrar puentes de encuentro, de hermanamiento en la diferencia, lo que podrá aportar a la búsqueda de consensos que permitan encontrar una salida o desenlace del conflicto mutuamente ventajoso y satisfactorio.

Conciliación: Es la tentativa de un tercer grupo neutral de comunicarse separadamente con los grupos en conflicto, con la finalidad de lograr una reducción de las tensiones y establecer un acuerdo sobre el proceso para un desenlace del conflicto que sea mutuamente satisfactorio.

Facilitación: Se refiere a la ayuda de un tercer grupo neutral, para posibilitar el que se lleve a cabo una reunión productiva y se amplíen los canales de comunicación entre las partes en conflicto.

Arbitraje: Aquí las partes en conflicto se someten al juicio de una tercera parte neutral. A diferencia del mediador, que cumple el papel de puente para viabilizar el encuentro, pero carece de poder para imponer una decisión, el árbitro goza de todo el poder para formular un desenlace que tiene fuerza de ley y que por lo tanto debe ser acatada por las partes beligerantes.

Adjudicación oficial: Este es un proceso formal de manejo por el que las partes presentan pruebas y argumentos a un tribunal oficial judicial, que es el que determina cuales son las acciones que se deben llevar a cabo.

Aspectos estratégicos del manejo de conflictos

*Apartado de la naturaleza, el corazón del ser humano se endurece,
así solo se irrespetará a sí mismo, y a todo aquello donde la vida crece.*
(De la sabiduría Sioux)

Dos puntos de vista se pueden considerar con relación al problema del manejo del conflicto social: La necesidad de efectuar cálculos anticipados de los resultados del poder, y la sustitución por métodos en pequeña escala (discusión o voto) de los métodos en gran escala (levantamiento, huelga o guerra) en las oposiciones de poder.

En efecto, las partes que entran en conflicto necesitan saber con anticipación si se puede llegar a un desenlace con un modo de manejo o con otro. Si, como ya señalábamos, una de las funciones del conflicto es la clarificación y estabilización de las relaciones de poder, los modos de manejo que omitan este aspecto o no puedan influir en estas relaciones, resultarán evidentemente inefectivos (Mack & Snyder, 1974, p. 71).

Es importante no olvidar el papel que juega en el manejo de conflictos la proporcionalidad del poder de las partes; casi siempre éstas manejan diferentes proporciones de poder, más-menos capacidad económica, influencia política, información, apoyo institucional y de la opinión pública, acceso o control de los medios de información, etc.; esto determina que quien tenga una mayor proporcionalidad de poder, aunque no tenga la justicia de su parte, tiene posibilidades mayores de que el desenlace del conflicto le sea favorable; de allí que se sostiene, que la cantidad y calidad de los actores involucrados en un conflicto, y la proporción de poder que éstos disponen, resulta determinante en la forma como un conflicto llega a su desenlace.

Es importante también, no olvidar la pluriléctica que se produce en el conflicto, con relación a las identidades de las y los actores sociales, pues éstas también entran en confrontación; sabemos que las y los actores sociales no son estáticos, ni lo son las identidades colectivas que construyen, por lo tanto hay que considerar continuamente la variación de su identidad y tener claro que cada uno de ellos representa una forma particular de coexistencia, son mundos de vida con identidades propias y diferenciadas, resultante de su especificidad cultural.

Otro aspecto importante es examinar la extracción social de los representantes y buscar su legitimación en la medida en que respondan a los

objetivos, necesidades e intereses de aquellos a quienes representan; esto posibilitará que exista coherencia entre lo que los representantes negocian, con lo que ha sido definido colectivamente por la comunidad. Por ello, resulta imprescindible el fortalecimiento de la capacidad organizativa de las bases y establecer mecanismos de control de la gestión de sus representantes. Esto impone a su vez, la necesidad de superar las limitaciones de la representación y el liderazgo, estableciendo canales más eficaces de participación comunitaria, lo que implica por una lado, viabilizar flujos continuos y permanentes de información y comunicación entre los representantes y el resto de la comunidad, y por otro –y eso es lo más importante– impulsar procesos de democratización interna que se orienten sobre todo a cambiar el sentido de la representación misma, haciéndola más democrática y menos jerárquica, cacical, a fin de que la mayoría de los miembros de una comunidad tenga la capacidad y la oportunidad de representación.

Igualmente, con relación a los actores, un aspecto estratégico es el de conseguir la legitimación social de los actores comunitarios, para que estén en mejores condiciones de ganarse el entorno, la opinión pública, el apoyo de otras fuerzas sociales, nacionales o internacionales. La legitimación de los actores hará posible la consecución del eje estratégico del manejo de conflictos, legitimar el derecho de participación de las comunidades y sus organizaciones en la toma de decisiones, sobre aspectos que atañen a su propia existencia.

En consideración de lo anterior, la búsqueda de salidas a los conflictos sociales que sean ventajosas para las partes involucradas, requiere de ciertas estrategias que deben ser implementadas fundamentalmente por los sectores menos favorecidos, a fin de construir y fortalecer el poder de la parte más débil, que permita incrementar su potencialidad para que puedan acumular fuerza para las negociaciones y para la toma de decisiones; el reforzamiento del poder de las comunidades constituye el aspecto más estratégico de todo proceso de manejo de conflictos (FTPP-FAO, 1994, p. 46).

El reforzamiento del poder de las comunidades implica necesariamente un fortalecimiento de su cohesión interna y de sus estructuras or-

ganizativas, así como la ampliación y afirmación de sus procesos de participación comunitaria en la discusión de sus problemas y en la toma de decisiones, una revitalización de su acción movilizadora, una maduración de sus propuestas y discursos políticos; en definitiva, el reforzamiento del poder comunitario para su construcción como sujetos políticos, históricos y cósmicos.

Sujetos sociales, políticos, históricos y cósmicos

No podemos seguir sembrando muerte, pues será muerte lo que cosecharemos, si seguimos depredando así a la vida, en poco tiempo todos nos extinguiremos.
(De la sabiduría Amawtica de los Andes)

Al romper el lazo sagrado con la vida, hemos olvidado una cósmica certeza, la naturaleza puede prescindir del hombre, pero el hombre nunca de la naturaleza.
(De la sabiduría Mohauk)

Este avance en el proceso de construcción de subjetividades políticas que constituya a la comunidad como sujeto político e histórico, está sujeto a una multiléctica de varios momentos, cada uno con contenidos cualitativos socio-políticos propios. En un primer momento nos encontramos con el mero *sujeto social* que se encuentra en el nivel de la necesidad y la carencia, es el sujeto que dice: “yo carezco”, “yo espero” que desde la exterioridad y sin poner nada de su parte, y su única aspiración es que otros, sea el Estado, la iglesia, o las ONGs le resuelvan inmediatamente sus necesidades y carencias materiales básicas; esta falta de agencia política construye –parafraseando a Marx– un mero “sujeto social en sí”, que no se interroga sobre sus condiciones de realidad, y menos sobre las condiciones de dominación causantes de esa realidad, lo que no le posibilita a estos sujetos sociales, desarrollar procesos de acción, de organización y lucha, lo que construye un sujeto clientelar y que es fácilmente manipulado por quienes detentan el poder, que los instrumentaliza como fuerza de choque o para llenar mítines políticos a los que acuden porque saben que de ahí sacará algo para resolver sus carencias.

La constitución del *sujeto político* implica que en un segundo momento las y los actores no buscan que desde la exterioridad le resuelvan sus carencias y necesidades, sino que se planeta el nivel de la demanda, que se respeten sus derechos, y para ello rebasa el simple “yo carezco” y “yo espero” por el “yo lucho” para conseguir lo que legítimamente nos pertenece. Responder a las demandas evidencia un avance en el proceso de constitución de una subjetividad política distinta, pues implica la necesidad de afirmación de su agencia política, es por lo tanto un “sujeto para sí”, que tiene conciencia política de esos derechos para poder demandarlos, este sujeto se pregunta sobre las condiciones de dominación y lucha para transformarlas, sabe además que no se podrá luchar por la demanda de los derechos en forma aislado, individual, sino colectiva, pues un proceso de lucha de la población, para enfrentar problemas estructurales de dominación y de poder, requiere de una estructura organizativa fortalecida; pero además no basta la sola conciencia política de los derechos y la organización para demandarlos, sino que sobre la base de esa fuerza organizativa, es necesario ampliar la acción movilizadora y las luchas para materializar la consecución de esos derechos; pero sobre todo, implica la construcción de propuestas políticas en las que se evidencie la maduración de su discurso ideológico y político. Hacer que la comunidad avance a este nivel de demandas, implica en consecuencia, fortalecer su poder, y ése es, como hemos dicho, el objetivo estratégico más importante del manejo de conflictos.

Pero la constitución del sujeto político siendo importante no es suficiente, una situación de conflicto puede servir también para impulsar a la constitución de *sujetos históricos*, que son aquellos que han rebasado el nivel de la demanda, y llegan al nivel de “yo sueño”, el de “las utopías posibles”; si bien mantiene las mismas características del sujeto político: vale decir tiene una clara conciencia política de sus derechos, busca fortalecer los procesos organizativos, y ampliar sus acciones movilizadoras y de lucha, la demanda de estos derechos no se quedan en el nivel de la materialidad de los mismos, como sucede con el sujeto político que demanda, por ejemplo salarios justos, derecho al empleo, a la salud, a la vivienda, a la educación, etc, y busca transformaciones de las estructuras materiales de poder y la do-

minación; sino que el sujeto histórico se plantea la lucha por los derechos invisibles, el derecho al respeto la diversidad y la diferencia, el derecho a la ternura, a la alegría, al placer, es el sujeto que se plantea la transformación del Estado nación homogeneizante y hegemónico, es el que sueña con un Estado plurinacional y la sociedad intercultural.

Las luchas de los pueblos indígenas por la existencia, han aportado además posibilidades para transformar no solo el estado y la sociedad, sino además el modelo civilizatorio dominante, es desde esas luchas de donde emerge el *Sumak Kawsay* como respuesta espiritual y política y como horizonte para la transformación civilizatoria y de la existencia, lo que abre condiciones para ir soñando en la necesidad de aportar a la construcción del *sujeto espiritual y cósmico*, que lucha por la materialización no solo de las utopías, sino lo que está en las profecías de la sabiduría espiritual de estos pueblos, sujeto necesario para alcanzar el Sumak Kawsay que nos permita corazonar otro horizonte civilizatoria y de la existencia, que se sustente en dimensiones afectivas, espirituales, femeninas y en las sabiduría, para tejer formas otras de alteridad biocósmica.

Estrategias básicas para el manejo de conflictos

*Conocer a los demás es sabiduría.
 Conocerse a sí mismo es iluminación.
 Dominar a los demás requiere fuerza.
 Dominarse a sí mismo requiere fortaleza.*
 (Lao-Tse – El Tao-Te-Ching)

Aprender a manejar un conflicto implica tener primeramente conciencia de la multidimensionalidad que este tiene, sentir su complejidad, pues ahí están en juego mundos de vida que pueden sufrir serios impactos, de ahí la necesidad de tomar conciencia de las consecuencias que puede tener un conflicto. Pero como ya hemos señalado, si bien los conflictos pueden tener aspectos disfuncionales, debemos también tomar conciencia de

que existen múltiples posibilidades para su manejo, para poder encararlo y para buscar un desenlace que sea mutuamente favorable para las partes inmersas en procesos conflictivos.

Por ello, es importante no olvidar que un conflicto tiene una profunda interdependencia, es un hecho que teje alteridad y cuya dinámica puede contribuir a retejerla o fracturarla, como hemos visto, todo conflicto implica relaciones con los otros que no podemos eludir y con los que debemos encontrar puntos de encuentro y comunicación los más beneficiosos posibles para evitar que el tejido de la alteridad se resquebraje.

Las estrategias posibles que se emplean en el manejo de conflicto no son buenas ni malas en sí mismas, pero si hay momentos correctos o no para su empleo; dependen también de la importancia de lo que está en juego en el conflicto. El uso de una determinada estrategia, tiene mucho que ver también con nuestras características afectivas, emocionales y de personalidad, que son las que a veces determinan cuál de esas estrategias es la que más empleamos en determinadas circunstancias de acuerdo a nuestras propias experiencias existenciales, a los conocimientos o información que disponemos, o a la posición socio cultural que ocupamos, o de las habilidades dialogales, comunicacionales que establecemos.

Si bien lo ideal sería un desenlace favorable para todas las partes, en la que todos ganen, sin sentir que han tenido que renunciar a sus principios, ni que han sido vencidos por la otra parte, pues esto podría alimentar nuevos conflictos, pero en la realidad esto a veces no es posible, entonces se debe aplicar las estrategias más adecuadas para las circunstancias que se están realmente viviendo y enfrentando.

Entre las estrategias que generalmente están presentes en un proceso de manejo de conflicto podemos encontrar:

La evasión: Se basa en el “Yo pierdo, tú pierdes”. Es una estrategia para no enfrentar el conflicto, al que muchos llaman el del “evitador” o del “avestruz” pues lo que trata es de “esconder la cabeza bajo el ala” (Farré,

2004, p. 35), a fin de evitar el estallido o desarrollo de un conflicto real o potencial, de cual prefiere retirarse; puede que para ello se lo quiera justificar buscando una salida diplomática, o el posponer su tratamiento hasta que haya mejores condiciones de enfrentarlo, o simplemente eludir una situación que no se puede enfrentar, de ahí que ni el desenlace ni la relación son importantes. Esta estrategia puede emplearse cuando un conflicto no es trascendente, ni sus consecuencias van a resultar graves y es necesario dar paso a cosas más importantes, de ahí que el costo de enfrentar el conflicto es mayor del que se logra con su desenlace. Esta estrategia puede posibilitar reducir tensiones y dar tiempo a que se enfríen las cosas, o para ganar tiempo para disponer de mayor información. Pero hay que tener cuidado en no emplearlo demasiado pues su abuso puede llevar a perder el sentido que tiene el conflicto y el de su manejo; desde esta perspectiva no se va a lograr un desenlace consiente, sino que a veces se lo hace al azar, Esta estrategia es generalmente considerada poco práctica e incapaz de dar salida a una situación de conflicto y menos aún a un desenlace favorable para las partes.

La concesión: Se basa en el “yo pierdo para que tú ganes”: Implica priorizar la relación con el otro, minimizar el valor de las diferencias y dejar a un lado los propios intereses para satisfacer los de los demás (Farré, 2004, p. 36); en el “acomodaticio” hay una percepción de “auto sacrificio”. Esta estrategia requiere capacidad de ceder y de renunciamiento, se intenta hacer un gesto de buena voluntad, pues lo que interesa más no es tanto el resultado, sino sobre todo mantener la relación con la otra parte y fortalecerla para que no existan conflictos futuros; se desea generar una autoridad moral que puede tener impacto al futuro en casos que tengan más importancia. Se debe tener cuidado en su implementación pues su uso excesivo puede provocar que no se respeten los intereses ni posiciones de quien cede demasiado y sea interpretado como debilidad.

Competir: Se basa en el principio “Yo gano para que tú pierdas”, es la estrategia del más fuerte o del “competidor” (Farré, 2004, p. 36). Este es lo opuesto a conceder, pues en este caso se contempla la situación solo desde la perspectiva de ganar o perder, por ello se está dispuesto a confrontar, y

a responder solo a sus propios intereses, y tiene poca comprensión de la posición e intereses del otro. Aquí se busca utilizar todo el poder que se cree se dispone para ganar, lo que interesa es una resolución favorable para la una parte y se da poca importancia a la relación, esta estrategia termina por fracturar más la alteridad, pues genera resentimiento y deterioro en la relación. Para implementarla requiere de capacidad para debatir y mantener las posiciones. Se la puede emplear en situaciones muy importante y que se considera no dan espacio a las concesiones, lo que puede dañar las relaciones de cooperación, y cerrar los espacios de comunicación con los otros por considerar que se mantiene posiciones cerradas que no permiten el dialogo.

Conciliar: Se basa en el principio “Ceder mutuamente para ganar mutuamente”. Es una estrategia intermedia entre ceder y competir. Lo que se busca es dar una salida al conflicto con rapidez y eficiencia, encontrando un desenlace que sea mutuamente aceptable donde ambas partes ceden y ambas ganan, lo que permite una moderada aunque incompleta satisfacción de las partes, de ahí que, la consideración de la relación entre las partes y el desenlace son importantes. Requiere capacidad de flexibilidad y sensatez de las partes, para estar abierto a los puntos de vista del otro, y capacidad de dialogo, con honestidad y transparencia, estar dispuestos a hacer concesiones para encontrar un punto medio en los acuerdos. Esta estrategia se emplea cuando se evalúa que si bien los objetivos son importantes, más importante es evitar mantener un conflicto por largo tiempo, así como evitar sus consecuencias, y sobre todo mantener las relaciones. Esta estrategia hace posible acuerdos parciales cuando la colaboración y la competencia se muestran que no resultan útiles para llegar a alternativas y acuerdos que sean mutuamente aceptables. Esta estrategia debe ser manejada con cuidado, pues se pueden desaprovechar oportunidades para encontrar salidas más integrales y completas, y que por el afán de dar respuestas rápidas, se pueden descuidar principios vitales para las partes.

Colaborar: Se basa en el principio “Ganar / Ganar; yo gano / tú ganas”, para ello se trata de transformar la dimensión confrontativa, agresiva o defensiva, por una actitud cooperativa, colaborativa y dialogal. La estra-

tegia del “colaborador” lo que se busca es dar una salida al conflicto con rapidez y eficiencia, encontrando un equilibrio entre los intereses y mantener la relación. (Farré, 2004, p. 36). Esta estrategia tiene una profunda dimensión ética, pues para ganar mutuamente, es necesario, una la voluntad consiente, honesta y bien intencionada de las dos partes, para buscar una salida o desenlace al conflicto mutuamente acordado, beneficioso y sobre todo justo; de ahí que la consideración ética de la relación y de la calidad del desenlace es importante. Para ello se hace necesario darse tiempo para analizar profundamente el conflicto, mirar más allá de la superficie, identificar los intereses y necesidades detrás de las posiciones, valorar y reconocer esas necesidades y no negarlas, abre espacios dialogales para buscar conjuntamente diversas salidas creativas y que sean plenamente satisfactorias.

Esta estrategia se emplea cuando se evalúa la necesidad de que mantener la relación y comunicación con la otra parte, así como un desenlace definitivo del conflicto es importante para las dos partes; cuando se mide que los puntos de vista y los intereses de las dos partes son importantes como para renunciar a ellos, de ahí que un desenlace al conflicto solo puede ser resultado de un acuerdo consensuado de las dos partes y en las que las dos se sientan igualmente responsables de las decisiones y acuerdos mutuamente establecidos. Es importante no gastar demasiado tiempo en discusiones que no se centren en los aspectos más estratégicos del conflicto, de ahí la necesidad de evitar dilatar las discusiones y negociaciones; no se trata de hacer concesiones sino de llegar a acuerdos, para una salida en la que las dos partes sientan que ninguna ha tenido que renunciar a cuestiones vitales, que ninguna pierde, sino que las dos ganan mutuamente.

Para esto se requiere enfrentar las situaciones que generan el conflicto no a las personas; implica una actitud abierta, honesta, respetuosa, para ello es importante disponer e intercambiar información que nos muestren horizontes más amplios y creativos para llegar a acuerdos; hay que impulsar procesos comunicacionales activos, de sincera apertura para la escucha del otro y la receptividad de sus planteamientos, y tener mucha honestidad y transparencia en el planteamientos de nuestras propuestas, no basta escu-

char sino comprender al otro, y que este se sienta no solo escuchado sino sobre todo comprendido, de ahí que un principio ético clave es mostrar que si queremos que el otro cambie, tenemos primero que cambiar nosotros, y que al cambiar juntos, seremos capaces de comprender que más allá de lo que nos separa y diferencia, hay algo que está en juego en la misma dimensión para los dos, que es la defensa de la vida.

Condiciones necesarias para una negociación

Cuando te relaciones con los demás, sé amable y gentil.

Al hablar sé veráz.

En los negocios sé competente.

En la acción, escoge el momento oportuno.

Sin lucha, sin culpa.

(Lao-Tse – El Tao-Te- Ching).

Es evidente que la importancia de la negociación como un proceso social para el manejo de conflictos es cada vez mayor en el mundo contemporáneo. El objetivo de la negociación consiste en que dos o más partes en conflicto puedan llegar a un acuerdo por medio de un intensivo proceso comunicacional, dialogal a través de conversaciones o intercambio de opiniones entre sus representantes, pero para que se produzca un verdadero proceso de negociación, son indispensables ciertas condiciones.

Un punto de partida para toda negociación, es el papel fundamental que juega la motivación de negociar. Sin una sólida motivación de una parte y de la otra para llegar a un acuerdo mutuamente aceptable, toda negociación fracasa. La motivación deviene de la existencia, junto a las divergencias que genera el conflicto, de otra condición importante: la existencia de un mínimo de intereses comunes o complementarios. Cuando hay un interés común o intereses complementarios, las partes pueden lograr un beneficio mutuo solamente mediante la cooperación y sumando mutua-

mente esfuerzos, si falta este mínimo de intereses comunes o complementarios ninguna negociación puede llevarse a efecto (Touzard, 1981, p. 102).

Seguidamente hay que tener claro que el uso de la negociación a veces tiene resultados limitados, ya que supone una situación de independencia y de autonomía que sea recíprocamente reconocida por las partes. Esta es otra condición necesaria, que implica no tanto un verdadero equilibrio de fuerzas entre las partes, sino una relación de fuerzas que no sea demasiado desigual. La negociación no puede emprenderse si el conflicto no ha hecho posible cierto equilibrio del poder entre las partes; cuando no se produce este reajuste de fuerzas y el poder de uno prevalece considerablemente sobre el otro, el conflicto no se manejará mediante la negociación, sino por el aniquilamiento del más débil. La negociación supone una relación de poder no demasiado asimétrica entre las partes, sin embargo, es evidente que lo importante, es considerar la naturaleza y la distribución del poder entre ellas y lo referente a los puntos del conflicto (1981, p. 99).

No hay que olvidar en consecuencia, que la ruptura de esa asimetría y de ese relativo equilibrio de fuerzas, ha sido el resultado de la emergencia de los actores sociales generalmente excluidos del poder, que en su proceso de constitución como sujetos históricos han logrado disminuir tal asimetría y obligar a los más fuertes a tener que negociar; han sido entonces las luchas sociales, los mismos conflictos, los que han impulsado este proceso de manejo de esa conflictividad.

Vale sin embargo no olvidar que este modo de manejo tiene limitaciones, pues la negociación en sí misma no genera un proceso de cambio de las relaciones de poder de las fuerzas sociales, ni termina con las bases estructurales en las que se sustenta el poder real, que son las que causan y reproducen los conflictos y la desigualdad social. La negociación puede ayudar a lograr cierto equilibrio de esas fuerzas sociales, pero no es un factor de cambio del poder. La negociación es otra forma más de manejar conflictos, una vez que se han producido y llegar aunque sea en forma parcial, a cambios en las relaciones de fuerza entre las partes en conflicto (1981, p. 99).

El proceso de la negociación

*Los conflictos siempre tienen lugar debido a motivos reales.
—y considerados legítimos— por ambas partes.
[...] independientemente de la raza, religión o cultura,
todos compartimos la misma necesidad básica de ser comprendidos y valorados,
necesidad que cuando no es satisfecha, reside en la base de todo conflicto.*
(Joel Edelman, 1996, pp. 23-4)

Para poder establecer los mecanismos que entran en juego en un proceso de negociación, no se puede dejar de lado la referencia a las fuentes de poder. Así: poder de coerción, de recompensa, de competencia, de referencia, el poder legítimo y el poder que se basa en la posesión de la información, deben ser considerados en el proceso de negociación, pues en él, siempre estarán presentes una o varias de estas fuentes de poder.

La cuestión con relación al poder en juego no sólo permite aclarar la situación del conflicto, sino que además es aplicable para el proceso de negociación, que también consiste en el ejercicio de una forma de poder, pues cada parte trata de influir sobre la otra u otras con el fin de obtener las mayores ventajas posibles; aunque a diferencia del conflicto, la negociación supone unas normas que evitan el intento de alguna de las partes de ejercer el control total sobre la otra. Entre los procesos que se pueden encontrar en una negociación siguiendo a Touzard tenemos (Touzard, 1981, pp. 122-136; Lederach, 1992):

El proceso de coerción. Esta es la fuente de poder más empleada en los conflictos sociales. La coerción se encuentra en la negociación, no como expresión de violencia directa, sino en el plano verbal, ya que toda negociación no es sino una prolongación del conflicto entre las partes, por ello el proceso de coerción es un recurso que lo continúa en forma distinta en el plano de la negociación.

La amenaza es otra forma muy frecuente de presión en las negociaciones. La amenaza de endurecer posiciones, la amenaza de ir a un levan-

tamiento si no se aceptan las propuestas, amenaza de romper una tregua establecida o de terminar con las mismas negociaciones; la amenaza de criminalizar y enjuiciar a las y los luchadores populares, de quitar concesiones, presupuestos por parte del Estado, etc., son algunos ejemplos de este recurso, que se aplica con el objetivo de disuadir al adversario de que persista en su comportamiento intransigente, pues esa actitud generará consecuencias (sanciones, pérdidas, daños). Con frecuencia, la amenaza se plantea como medio de presión, con la esperanza de no ponerla en práctica, pues la ejecución de una amenaza no sólo reaviva el conflicto, sino que tiene costos para las dos partes.

Una amenaza tendrá efectividad, según la percepción y evaluación que las partes hagan de sus riesgos y sus costos, pues si el adversario la percibe como más costosa para él, que para quien la profiere y ejecuta, tratará de que la amenaza no se cumpla y llegar a un acuerdo; pero si la amenaza se ignora, quien la formuló deberá entonces elegir entre cumplirla a pesar del costo anunciado o renunciar a hacerlo. Al cumplir con la amenaza, las posiciones de quien la formuló pueden verse reforzadas en las negociaciones posteriores, su firmeza y determinación será una carta de triunfo, así como el no llevarla a efecto debilitará sus posiciones. Lo aconsejable es tratar de llegar a acuerdos que eviten el tener que proferir amenazas y peor aún el llevarlas a cabo.

Junto con el poder basado en la coerción, la negociación pone en juego un poder basado en la información y en la competencia. En la negociación se expresa lo incierto y lo probable; quien posee más información tiene poder sobre su adversario. El desarrollo de la negociación tiene por objeto permitir esa adquisición progresiva de información, pues el primero que logre saber un poco más sobre los móviles del adversario, de su voluntad real o no de llegar a un acuerdo, de su estrategia, de sus puntos débiles y de los de su irreductible intransigencia, tendrá un cierto poder sobre éste. Es por ello que muchas de las negociaciones se asemejan a un juego de posiciones, en el que cada uno quiere hacer creer al otro lo que no es, disfrazar lo que pretende, para que sea el otro el primero en descubrirse, a fin de minar un poco el poder del adversario.

El proceso de persuasión

Es aquel en el que aparecen todas las tácticas de argumentación. Cada uno tratará de demostrar al otro de que le asisten razones para plantear sus demandas y tratar de convencer del beneficio que el adversario puede obtener cuando cede a sus exigencias. Se trata de un juego muy sutil en el que las fuentes de poder que emplea quien argumenta pueden ser muy variadas: la información, la competencia, la gratificación y con menos frecuencia, la coerción. Es en este terreno en el que se despliegan mejor las habilidades de los negociadores, de ahí que las cualidades personales y la habilidad del negociador, sean una condición fundamental para el éxito de la negociación.

El proceso de acomodación que lleva al acuerdo

Se inicia con las cuestiones que pueden facilitar un acuerdo entre las partes, para ello es importante postergar las cuestiones espinosas y crear un clima de confianza relativa. Esto ayuda para que se continúe el juego del regateo y las contrapropuestas, en las que cada parte irá modificando poco a poco su posición inicial, hasta que se hagan posibles mutuas concesiones.

El compromiso se establece entonces en un punto intermedio entre las dos posiciones iniciales, habiendo sido las concesiones recíprocas, aunque no necesariamente simétricas, las que posibilitan un acuerdo. El compromiso es una posición intermedia, no el único mecanismo de conciliación; a veces puede hacerse uso de la innovación cuando ante posiciones hasta ese momento inamovibles, germina una idea nueva, una posible solución; al plantearse el problema en nuevos términos, el obstáculo infranqueable puede ser rodeado y se puede llegar a un acuerdo que lo más habitual es que sea un compromiso en el cual nadie ha ganado ni ha perdido realmente y que las dos partes puedan estar más o menos satisfechas. Las partes que se han puesto ya de acuerdo en algunos puntos importantes, tendrán la sensación de haber logrado algo y de que la negociación no es un fracaso, sino que por el contrario está resultando útil.

Principios básicos de una buena negociación

*Los maestros de la antigüedad eran sutiles, misteriosos,
profundos y receptivos.
Cautelosos como hombres que cruzan un río helado.
Atentos como hombres en peligro.
Cortesés como huéspedes invitados.
Flexibles como el hielo a punto de deshacerse.
(Lao-Tse – El Tao-Te-Ching)*

Una buena negociación para el manejo de conflictos, a más de considerar los aspectos antes señalados, debe considerar algunos principios claves que la facilitan, como por ejemplo: establecer reglas claras para que se lleve adelante este proceso entre ellas, tener claridad de los objetivos que se buscan, disponer de actores con capacidad para enfrentar la negociación, conocer los factores, valores, representaciones que participan en una negociación, para poder evaluar no sólo cuánto se gana en ella, sino cuánto se deja de perder; se deben precisar los aspectos que son o no negociables, tratando de que no sea una simple concesión, o llegar obligatoriamente a consensos, sino un acuerdo que satisfaga los intereses de cada parte; pero sobre todo, como ya antes mencionamos, que permita la potencialidad de los sujetos en conflicto, a fin de construir poder fortaleciendo la parte más débil, para que puedan acumular fuerza para futuras negociaciones, pues saber cómo se puede negociar es ya una forma de adquirir algo de poder, éste constituye el aspecto más estratégico de todo proceso de manejo de conflictos (Touzard, 1981, p. 44).

Entre los principios¹⁷ básicos que se señalan para una buena negociación, (Touzard, 1981) podemos anotar los siguientes:

17 Si bien en algunos textos de conflictología se habla de “normas” para una negociación, preferimos hablar de “principios” pues estos tienen una dimensión ética y política que implica una mayor obligatoriedad moral en su cumplimiento, lo que no ocurre con las normas que generalmente son ignoradas o violentadas.

Hay una etapa previa muy importante a la realización del diálogo, éste no es el comienzo de un proceso de negociación, previamente se debe saber qué se va a llevar a la mesa de negociación y llegar a ésta con varias propuestas.

Resulta útil hacer una distinción entre una negociación táctica y una negociación estratégica. *La negociación táctica*, permite que el negociador logre aminorar la actitud tirante e intransigente que puede mantener la otra parte, eliminar los elementos disfuncionales del conflicto, aportar nuevas propuestas para que la otra parte pueda abandonar posturas rígidas que dificultan la negociación sin sentir que pierde. *La negociación estratégica* está dirigida a buscar conseguir en lo posible, los objetivos propuestos y dar un desenlace definitivo al conflicto.

Un aspecto que garantiza el éxito de la negociación es *la información*. No olvidemos la referencia que hacíamos a ella como fuente de poder, pues de ésta depende la implementación de las estrategias apropiadas y de cómo y cuándo emplearlas, así como la evaluación de su efectividad. Disponer de información con relación al conflicto, puede contribuir a generar opinión pública, ampliar aliados y obligar a la otra parte a sentarse en la mesa de negociaciones.

La información que se maneje sobre las debilidades de la otra parte, es sin duda, uno de los aspectos tácticos más importantes de una negociación. De ahí la importancia de la información, pues una negociación no es sino una confrontación de argumentos en la que quien tiene más y mejores argumentos puede manejar el conflicto a su favor, y ello depende de quien más y mejor información maneje, no olvidemos que también en la información se muestra otra forma de poder.

No se debe descuidar la *importancia del conocimiento de las diferencias culturales, cognoscitivas, emocionales, afectivas entre negociadores*, pues el conocimiento de la cultura y de los valores del adversario parece producir un efecto positivo sobre la percepción del grupo y la percepción recíproca de los negociadores. Orígenes sociales y culturales distintos suponen casi siempre diferencias en el plano de los valores y el sentido afectivo y cognoscitivo. Una negociación intercultural ofrece menos ocasión de hacer emer-

ger los valores de los negociadores que en una negociación intracultural, de ahí que en un contexto intercultural la negociación será más trabajosa que en un contexto de pertenencia a una misma cultura.

Igualmente cuanto mayores sean las diferencias afectivas y cognoscitivas entre negociadores de culturas diferentes o de la misma cultura, mayor será el desacuerdo en el plano de las opiniones y por tanto más difícil la negociación. Todo esto reafirma la importancia que tiene el conocimiento de los puntos claves de la cultura del otro, pues hace más positiva la percepción del adversario, mejora la percepción del clima del grupo y en definitiva, facilita la negociación (Touzard, 1981, pp. 189-190).

Otra variable que no puede descuidarse se refiere a *las actitudes y representaciones entre partes y negociadores*, aspectos que se vinculan con la historia de las relaciones entre las partes y la mayor o menor distancia social existente entre ellas. Por lo general, los miembros pertenecientes a un mismo grupo tienden a una mejor comunicación y a dar opciones más cooperativas que aquellos que pertenecen a grupos distintos; vale no olvidar sin embargo, que la comunicación entre las partes no es de ninguna manera un elemento de disminución del conflicto, lo que hace es reforzar su tendencia sea competitiva o cooperativa. En una situación de conflicto, las diferencias en las representaciones entre las partes despiertan estereotipos recíprocos, que generan un refuerzo circular de las actitudes y el conflicto entre las partes; un ejemplo de esto lo veíamos cuando analizábamos las expresiones de etnocentrismo, racismo y heterofobia, que demuestran que las representaciones parecen estar más estereotipadas cuando más difieren los grupos entre sí; por ello, la importancia del conocimiento de las representaciones entre los grupos.

Negociar de buena fe es un principio importante para una buena negociación, principio que es quizá el más general de todos, pero que tiene una enorme importancia ética y moral, pero es también la más difícil de definir. Negociar de buena fe significa evitar mantener sistemáticamente posiciones que se sabe que son inaceptables para el adversario, así como evitar comportarse de manera tal que cualquier acuerdo sea parcial o no, resulte imposible. No negociar de buena fe implica que una de las partes

llega a la negociación sin la voluntad y el interés de llegar a algún acuerdo (Touzard, 1981, p. 119).

Es importante *entrar a negociar con fuerza*, a fin de mejorar las alternativas de un acuerdo, evaluando si una alternativa responde al interés de quien negocia. La fuerza no implica la aplicación de la hostilidad, la agresividad o la violencia personales; por el contrario, éstas deben ser evitadas, pues pueden producir efectos desastrosos en la negociación. Se debe tener la capacidad de manejar las diversas fuentes de poder, entre las que junto a las ya analizadas, también podemos encontrar otras que podrían ser empleadas por las comunidades locales: el poder de la creatividad y de buenas ideas sobre cómo manejar satisfactoriamente un conflicto, la legitimación política ante la comunidad local, regional, nacional o internacional, para aprovechar la siempre ventajosa influencia de fuerzas externas, como por ejemplo el apoyo de organismos internacionales, pero sobre todo el poder de la organización y la capacidad de movilización comunitaria para poner los acuerdos en práctica. (Penzich, s/f, p. 8).

La consideración de la función que cumple la presión del tiempo en la negociación, es un aspecto muy importante a tener muy en cuenta, pues la presión del tiempo y la existencia de plazos facilitan la conclusión de un acuerdo.

El fortalecimiento de la cohesión interna de una comunidad, de sus formas organizativas, fortalece también la capacidad de negociación, afirma su identidad y por tanto incrementa su poder.

De igual forma, *el establecimiento de alianzas más amplias* con otro tipo de organizaciones solidarias, contribuye a un incremento del poder, que fortalece la capacidad de la comunidad para la presión y la negociación con la otra parte en conflicto, reafirmando el principio de que es mejor “unirse para ganar, que aislarse para perder”.

Es indispensable *saber diferenciar entre necesidades, posiciones e intereses*, para poder centrarse prioritariamente en las necesidades sobre todo las no negociables y en los intereses negociables, que en las posiciones, ya que quedarse

en las posiciones dificulta la concertación; de ahí la necesidad de desarrollar una capacidad de flexibilidad y apertura, para entender las razones propias y de los otros frente a las diversas situaciones, evaluándolas objetivamente, sin cerrarse en una sola posición, sino considerando opciones múltiples.

Dar muestras de flexibilidad es otro principio indispensable para una buena negociación, pues la inflexibilidad sistemática se considera un error. La flexibilidad puede adoptar diversas formas, formular algunas modificaciones en la posición inicial, mostrar la intención de considerar las proposiciones de la otra parte, o incluso modificar la propia posición, cuando se vea la necesidad de un cambio mutuamente favorable. La noción de flexibilidad es fundamental para cualquier proceso de innovación y creación en la negociación, que tiene como corolario evitar cualquier ultimátum que implique la terminación de un proceso de negociación (Touzard, 1981, pp. 120-121). La sabiduría de la naturaleza nos da muestras hermosas y profundas para actuar con un espíritu de flexibilidad, la sabiduría del agua por ejemplo, no enseña que es capaz de amoldarse a todo lo que la contenga, y sin embargo siempre sigue siendo ella misma; de igual modo la sabiduría del bambú nos enseña, que desde la fortaleza de sus raíces, tiene la flexibilidad suficiente para poder enfrentar la violencia de los vendavales, de las huracanes, de las tormentas, y a pesar de ello, sigue unido al corazón de la tierra.

La reciprocidad en las concesiones es también una consecuencia de las negociaciones de buena fe y de flexibilidad. No conceder nada cuando la otra parte ha hecho concesiones, significa una inobservancia de las reglas del juego que están presentes en toda negociación. (Touzard, 1981, pp. 120-121).

Hacer honor a los acuerdos parciales constituye un principio importante, que implica que cuando en el desarrollo de la negociación se ha llegado a acuerdos sobre algún punto en disputa, éste no podrá volver a ser cuestionado y deberá ser respetado por las partes, aunque lo más común es que esto frecuentemente no se cumpla, pero este principio viene a cumplir una función específica, evitar que la negociación se convierta en una cuestión interminable, y que los acuerdos parciales vayan abriendo caminos para un acuerdo definitivo entre las partes en conflicto.

Es más importante impulsar la cooperación que la competencia; tratar no sólo de satisfacer el propio interés, sino también el de la otra parte. La inversión de posiciones en la negociación, avanzar de la competencia a la cooperación, permite una ganancia mutua, pues la colaboración puede lograr resultados ventajosos para las dos partes.

Los acuerdos deben ser viables, social y políticamente factibles, y procurar satisfacer los intereses de las partes y desarrollar incentivos, ya que éstos posibilitan que se dé un mejor cumplimiento de los acuerdos.

Obstáculos para el manejo de conflictos

*No es posible estrechar unas manos,
si tenemos las nuestras cerradas en puño.*
(Soler/Conangla)

*No son los eventos que suceden los que perturban a los seres humanos,
sino la opinión o interpretación que se hace de ellos*
Epicteto

El incumplimiento de los principios básicos para una buena negociación puede ser considerado uno de los primeros obstáculos para llegar a un desenlace mutuamente favorable de los conflictos; pero además, consideramos importante referirnos a otros, que por su pertinencia, las señalamos a continuación (Touzard, 1981, pp. 120-121):

La existencia de diferencias culturales y de cosmoexistencias distintas de los diferentes actores sociales, hace difícil la comprensión y la mutua aceptación de las partes en conflicto.

Si los *procesos de negociación son muy prolongados*, pueden provocar un desgaste de los aliados, a lo que contribuye la situación de empobrecimiento, lo que impone como una necesidad el realizar un balance temporal del proceso de negociación, para adoptar con prontitud las acciones y estrategias que sean necesarias.

El no llevar varias propuestas alternativas para manejarlas conforme la situación lo requiera, y el no tener flexibilidad para escuchar las propuestas de la otra parte, puede entrapar la negociación.

Con relación al papel del arbitraje, se cuestiona la supuesta neutralidad del mediador. *El problema de la neutralidad del mediador* es una cuestión siempre espinosa; si bien el mediador es útil, porque a veces las partes enfrentadas tienen poca experiencia de negociación y a veces se genera una dependencia de éste; se señala que debe haber un compromiso del mediador, ya que también tiene su propia cosmoexistencia, principios y valores, los mismos que no pueden coincidir con los de alguna de las partes, lo que es mucho más evidente en la parcialidad que continuamente ejerce el Estado.

Débil compromiso institucional por la dependencia de personas; si éstas se cambian, se pierden esfuerzos, tiempo, recursos, igualmente los cambios de dirigentes y políticos pueden generar dificultades.

La falta de una consulta permanente con las bases y de una mayor fluidez de la comunicación entre éstas y sus representantes, el no prevenir a la comunidad del posible riesgo del fracaso, en función de los intereses de los adversarios, el predeterminar a las comunidades con expectativas y objetivos de los agentes externos que no corresponden a su especificidad cultural ni a sus necesidades e intereses, dificulta el manejo y el desenlace del conflicto.

La poca consolidación de los sujetos de las comunidades, una vez que se ha logrado el desenlace del conflicto, y la dificultad de garantizar la vigencia y el cumplimiento de los acuerdos.

El fortalecimiento del poder comunitario

Bloquea los pasos,

Cierra la puerta.

Despunta el filo.

Desata los enredos.

Armoniza la claridad.

(Lao-Tse – *El Tao-Te-Ching*)

Considerando que son las comunidades las que se encuentran en menor desventaja en una situación conflictiva, el aspecto estratégico más importante del manejo de conflictos, es buscar, no solo que la comunidad “gane”, sino lograr su fortalecimiento comunitario y organizativo, en definitiva, el reforzamiento del poder de la comunidad. Este fortalecimiento del poder comunitario permitirá una elevación de su autoestima, de su autoconfianza, así como la reafirmación de su identidad, y hará que la comunidad se encuentre reafirmada, enraizada –como el bambú–, en mejores condiciones para enfrentar nuevos retos, pero sobre todo fortalecida socio organizativamente, madura políticamente y con fuerza movilizadora para exigir sus demandas y luchar por sus derechos materiales, espirituales, simbólicos, como también sus utopías posibles; en fin, la comunidad estará despierta para continuar la lucha por la materialización de sus sueños.

Para poder hacer posible la consecución de este eje estratégico del manejo de conflictos, nos referiremos finalmente a algunas sugerencias que pueden ser de utilidad en los procesos de manejo de conflictos.

El conocimiento de los problemas que tiene que enfrentar una comunidad, debe contribuir a su consolidación socio organizativa. Es un eje estratégico, fortalecer las organizaciones existentes, y de ser necesario crear otras nuevas; contribuir, por ejemplo, a la formación de uniones para constituir organizaciones de segundo grado, así como también buscar ampliar las alianzas con otras organizaciones, locales, regionales o nacionales, e internacionales, a fin de lograr que los actores se ganen el entorno, la opinión pública y puedan conseguir su legitimación social.

Es necesario socializar el conflicto en la población, a fin de elevar la conciencia sobre el papel protagónico que juega toda la comunidad en el mismo. Hay que clarificar con la comunidad, su participación en todos los momentos del conflicto, reflexionar con ella sobre sus causas y sus consecuencias, los costos que le pueden implicar, así como sobre la forma de manejarlos, los objetivos que se propone alcanzar en ello, y sobre todo en el proceso de negociación; consensuar cuáles serán sus representantes, mirar qué otros actores entran en juego, así como considerar los intereses, los

valores de la otra parte en conflicto y su proporcionalidad del poder que maneja; en particular, lograr la participación comunitaria en la toma de decisiones para el manejo del conflicto.

Es importante ampliar la difusión y la formación política de la comunidad, implementando métodos y estrategias participativas sobre manejo alternativo de conflictos, así como sobre los mecanismos formales de negociación y otros aspectos jurídicos y políticos; pero sin dejar de revitalizar constantemente, las formas culturales, espirituales, rituales y simbólicas para el manejo de conflictos que forman parte de su propia cosmoexistencia.

Para ampliar los procesos de formación sobre manejo alternativo de conflictos se hace necesario, organizar cursos, seminarios, talleres, etc., dirigidos fundamentalmente a las lideresas y a los líderes y dirigentes y dirigentes, que actúan generalmente como representantes de la comunidad en el proceso de negociación, para romper la dependencia que a veces se genera frente a los “expertos” mediadores externos; junto con ello, elaborar materiales didácticos, cartillas, material audiovisual, etc., para ampliar la formación y la difusión comunitarias.

Es urgente contribuir al fortalecimiento de los procesos autónomos comunitarios, agilitando el manejo de conflictos de la forma participativa más amplia posible, y siempre tomando en consideración las especificidades socioculturales de su cosmovivir.

Es recomendable la elaboración de diagnósticos participativos que aporten a redescubrir sus propias realidades socio culturales, así como las del conflicto que enfrentan, a fin de que aporten a desarrollar la autoestima, a incrementar su capacidad negociadora y a fortalecer las formas jurídicas y de derecho propio de la comunidad, que se sustentan en su tradición cultural.

Es importante en el proceso de vivencia del conflicto, sistematizar las prácticas cotidianas para elevar el conocimiento sobre el mismo, contrastando las propias experiencias con las de otros, y así poder aprender de los errores y evitar en lo posible el volver a cometerlos, mirando y corazo-

nando, es decir buscando comprender el conflicto desde una sensibilidad reflexiva, y desde una reflexibilidad sintiente, que nos permita ir sintiendo lo que se piensa y pensando lo que se siente con profundidad, sobre las lecciones de vida que esa situación conflictiva deja a toda la comunidad.

Es necesario ampliar la coordinación permanente entre las bases y sus representantes; mejorar los canales de comunicación que hagan posible una mayor fluidez comunicativa entre ellos. Junto con ello, hay que desarrollar y perfeccionar los mecanismos comunitarios de control de las bases sobre sus directivas, o sus representantes.

Si bien en ciertas fases del manejo de un conflicto puede ser necesario apoyo externo, éste no puede en ningún caso sustituir la capacidad y el derecho de la comunidad para manejar por sí misma sus problemas y conflictos. Por ello el técnico, no debe atribuirse la representación de la comunidad, ni el informe técnico sustituir la opinión de ésta; de ahí la necesidad de evaluar en forma comunitaria dichos informes, así como la gestión de los técnicos y demás agentes externos. Lo ideal es ir fortaleciendo el poder a la comunidad y su agencia política e histórica, a fin de disminuir la dependencia externa de los “expertos”, y revitalizar las propias energía y fuerzas generadoras internas, tener claro que esto no es solo una cuestión técnica, sino sobre todo política.

Es de vital importancia, organizar una *estrategia de comunicación* activa y propositiva, sistemas de información a través de canales continuos, que actúen en varios sentidos, ya sea hacia la comunidad internacional o hacia la comunidad nacional y la local, que permitan el intercambio de información con relación a los diversos problemas que enfrenta la comunidad, sean éstos sobre aspectos ecológicos, económicos, sociales, políticos o culturales. Es importante buscar un intercambio de información con comunidades que han enfrentado conflictos. Estas redes de información posibilitarán un intercambio más fluido de experiencias tanto a nivel nacional como internacional. Para esto es de vital importancia implementar una estrategia global de comunicación que permita que a través del uso de las redes sociales y los recursos virtuales, se visibilice y globalice el conflic-

to, se hagan conocer sus demandas y propuestas, así como sus luchas y se amplíen las redes de alianzas a nivel no solo regional, sino nacional y global.

Es importante estandarizar el uso del lenguaje con relación al manejo de conflictos, dada la posibilidad de divergencias también a nivel semántico y semiológico que pueden darse entre las partes, esto implica ir trabajando en estrategias irradiantes teóricas, de método y políticas para poder comprender el sentido del conflicto y manejarlo, pero sobre todo demanda de la comunidad, que vaya sembrar una propia política del decir, que nos permita hablar de la realidad con rostro, corazón y palabra propia.

Hay que diseñar métodosabidurías e instrumentos de manejo de conflictos, que se ajusten a las características económicas y socioculturales de nuestros países, sin descuidar el aspecto estratégico del manejo alternativo de conflictos que no es otro que –vale la pena reiterarlo– contribuir a lograr el reforzamiento del poder de la comunidad, pues esto permitirá su fortalecimiento socio organizativo, la reafirmación de su identidad, su maduración política, la mayor potencialidad de su acción movilizadora para luchar por sus demandas, sus derechos, sus sueños y utopías; en definitiva, para su construcción como sujeto político, histórico, espiritual y cósmico.

Pero para ello, se hace necesario revitalizar los saywas, las fuerzas primordiales de la vida que están presentes en la chakana del corazón, el Munay, el Ushuay, el Ruray, y el Yachay como nos enseña la cosmoexistencia de las y los amawtas andinos, que han sido los poderes fundantes de la vida y desde las cuales la humanidad ha enfrentado siglos de opresión y muerte y ha luchado contra ellas, y desde las cuales sigue luchando por la materialización del *Sumak Kasay* en sus diversas dimensiones, como un horizonte necesario para la transformación civilizatoria y de la existencia; es por eso que el Buen Vivir implica la necesidad del *Munay Kawsay*, es decir vivir la vida desde el corazón desde el poder del amor, la afectividad y la ternura; demanda el *Ushuay Kawsay*, para construir un poder distinto, no para el dominio, sino para la liberación y el despertar individual y colectivo, una vida desde la fuerza de la espiritualidad como conciencia política; se hace necesario también el *Ruray Kawsay* para un hacer distinto y para revitali-

zar las dimensiones femeninas, matrísticas del vivir; y es imprescindible el *Yachay Kawsay*, a fin de que podamos vivir la vida con alegría, felicidad y sabiduría.

Bibliografía

- Ballon, Francisco e Izko, Xavier (1993). *Derecho pueblos indígenas y reformas del Estado*. Ecuador: Abya-Yala.
- Cavallé, Mónica (2002). *La sabiduría recobrada*. España: Oberón.
- Colombes, Adolfo (1991). *La hora del Bárbaro*. Argentina: El Sol.
- Damasio, Alonso (2009). *El error de Descartes*. España: Crítica.
- Durand, Gilbert (2003). *Mitos y sociedades: Introducción a la Mitodología*. Argentina: Biblos.
- Edelman, Joel y Crain, Mary Beth (1996). *El Tao de la negociación: Cómo prevenir, resolver o superar los conflictos de la vida diaria*. España: Paidós.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Farré, Sergi (2004). *Gestión de conflictos: Taller de mediación. Un enfoque socioafectivo*. España: Ariel.
- FTPP-FAO (1994). Aprendiendo a tratar los conflictos. *Bosques, árboles y comunidades rurales*, 22, 14-25. Editado por FTPP-FAO.
- Gluckman, Max (1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. España: Akal.
- Grimson, Alejandro (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Colombia: Norma.
- Guerrero, Patricio (1997). *Antropología Aplicada*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- _____ (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional.
- _____ (2010). *Corazonar una antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2010). La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura. En: Patricio Guerrero, *Corazonar una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2011). Interculturalidad y plurinacionalidad escenarios de lucha de sentidos: Entre la usurpación y la insurgencia simbólica. En: Ariruma Kowii

- (Coord.), *Interculturalidad y diversidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- _____ (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad*, 10, 21-39. Enero-Junio. Universidad Politécnica Salesiana.
- _____ (2011). Interculturalidad y plurinacionalidad escenarios de lucha de sentidos: Entre la usurpación y la insurgencia simbólica. En: Ariruma Kowii, *Interculturalidad y diversidad* (pp. 73-99). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Howard, Ross (1995). *La cultura del conflicto: Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. España: Paidós.
- Kowii, Ariruma (1992). El derecho Internacional y el Derecho de los pueblos indios. En: Ariruma Kowii et al., *Pueblos indios estado y derecho*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Krishnamurti (1999). *El conflicto*. Argentina: Kier.
- Lederach, Juan (1992). *Enredos, pleitos y problemas. Una guía práctica para ayudar a resolver conflictos*. Guatemala: Clara Semilla.
- Mack, Raymond, y Snyder, Richard (1974). *El análisis del conflicto social*. Argentina: Nueva Visión.
- Marcos, subcomandante. *Desde las montañas del sureste mexicano (cuentos, leyendas y otras posdatas del Sup. Marcos. Recopilación y notas Alguien*. México: Plaza James Editores S.A., 2000.
- MARCS. (1993). *Desfaciendo entuertos*. Perú: IPRECONM.
- Maturana, Humberto (2007). *Transformación en la convivencia*. Chile: J.S. Sáenz.
- _____ (2010). *El sentido de lo humano*. Chile: Granica.
- Medina, Javier (2006). *Diarquia: Nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente*. Bolivia: Garza Azul.
- Muldon, Brian (1998). *El corazón del conflicto: Del trabajo del hogar como campo de batalla, comprendiendo la paradoja del conflicto como un camino hacia la sabiduría*. España: Paidós
- Nanda, Serena (1994). *Antropología Cultural. Adaptaciones socioculturales*. Ecuador: Abya-Yala.
- Pendzich, Christine (s/f). Manejo de conflictos y disputas en el sector forestal. ¿Un sendero fuera de los bosques. *Bosques, árboles y comunidades rurales*, 19-20, 44-68. FTTP, FAO.

- Shiva, Vandana (2005). *Manifiesto para una democracia de la tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*. España: Paidós.
- Solomon, Robert (2003). *Espiritualidad para escépticos: Meditaciones sobre el amor a la vida*. España: Paidós.
- Touzard, Hubert (1981). *La mediación y la solución de los conflictos*. España: Herder.
- Vargas-Mendoza, J. E. (2009). *Manejo de conflictos. Apuntes para un seminario*. México: Asociación Oxaqueña de Psicología.
- Vinyamata, Eduard (2007). *Conflictología: Curso de resolución de conflictos*. España: Ariel.

Parte 2

Miradas metodológicas

Patricio Guerrero Arias

Notas para el trabajo de campo

Si hay algo que hace apasionante el trabajo antropológico es que este va al encuentro de la vida, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas, en busca de comprender la trama de significados, significaciones y sentidos que los seres humanos tejen a través de su cultura, que es lo que les permite encontrar el porqué de su ser y estar en el cosmos y el mundo de la vida. Es allí, en la búsqueda del sentido, en donde la antropología encuentra el sentido de su praxis.

Para poder develar el mundo del sentido, el o la antropóloga debe acercarse a la realidad y a los actores que cotidianamente tejen la vida, debe observar lo que hacen, debe hablar con ellos y aprender a escuchar la voz del otro y de sí mismo, pues el trabajo antropológico es un acto de alteridad y para el encuentro con la alteridad, con los otros y nosotros.

Dicho acercamiento a la realidad, que se conoce como trabajo de campo, no es un simple acto de ir, observar, participar, preguntar, tomar notas, sino que implica la necesidad de disponer de ciertos recursos teóricos y metodológicos, pero también de principios éticos y políticos, que nos permitan realizar un trabajo en el que se refleje la riqueza de la propia vida.

La investigación antropológica, es como la realización de un viaje, que partiendo de la realidad, nos hará retornar a ella, para poder mirarla luego de una manera diferente. Este viaje, puede parecernos difícil, si no conocemos con claridad sus rutas, si no disponemos de un mapa que nos muestre cuales son los senderos que debemos transitar.

El presente trabajo pretende ser eso, una especie de sencillo mapa que nos ayude a caminar un poquito mejor para no tropezar por los territorios del sentido, de ahí que ofrece pistas, no rutas fijas e inmutables, plantea sugerencias no recetas, no se trata de un manual de investigación, sino simplemente, son notas que recogen una serie de sugerencias, que más

hacen referencia a detalles sencillos, concretos, pero importantes y útiles, al momento de la realización del trabajo de campo.

Lo que ofrecemos aquí, son sencillas sugerencias –pues son eso y nada más, sugerencias, de ahí que pueden ser tomadas o no– resultantes del trabajo y la experiencia de alguno/as viajero/as, cuyos aportes hemos seguido, readaptado o sintetizado, a cuyas fuentes se hace continuamente referencia; así como también se señalan algunas sugerencias fruto de nuestra propia experiencia; por ello, aquí no se hacen grandes discusiones teórico-epistemológicas, que se encuentran en textos de metodología de investigación, sino que simplemente, se ofrece sencillos senderos para andar por el mundo del sentido, o para encontrar el sentido del mundo y de la vida y de cómo los actores concretos los van tejiendo en su vida cotidiana a través de la cultura; que es lo que en definitiva busca llegar a explicar y comprender la antropología.

¿Que estudia la antropología? La visión tradicional de la vieja antropología, que partiendo de su etimología *antropos* hombre; *logos* tratado, consideraba a la antropología como la ciencia del “hombre”, está hoy bastante cuestionada pues resulta fragmentada y excluyente. Ahora, desde una nueva y más crítica mirada, se considera a la antropología como la ciencia que estudia al “ser humano”, a la “humanidad” y como esta expresa su rica unidad, diversidad y diferencia a través de su cultura.

Buscar entender al ser humano y la cultura de otros pueblos en su diversidad y diferencia, constituye hoy ya no solo una preocupación de quienes tienen intereses geopolíticos, sino que es interés de la humanidad en su conjunto y mucho más en realidades socioculturales como las nuestras, marcadas por una rica diversidad, por la pluralidad y la diferencia, con su propia especificidad e identidad cultural; de ahí la necesidad de estudiar esa diversidad, esa pluralidad y diferencia, expresadas en la cultura de otros pueblos.

La antropología tradicionalmente y dada su herencia colonial fue considerada la ciencia del “otro”, de la “otredad”. En el pasado se dio un interés estrictamente instrumental sobre el ser humano y la cultura de otros

pueblos. Fueron generalmente motivaciones ideológicas y políticas las que orientaron el “estudio del hombre” y sus obras. Dicha perspectiva contribuyó a la formulación de una serie de valoraciones etnocéntricas que se han quedado como herencia de procesos de dominación. Aún subsiste una “razón colonial” que quiere seguir viendo pueblos “primitivos” y “salvajes” a los que se los juzga desde los parámetros de la cultura occidental, sin entender que dichos pueblos han construido sus propios horizontes de cultura. Ventajosamente, hoy, cada vez más la Antropología va liberándose de su “complicidad” con los procesos de dominación; y trata de trabajar en perspectivas de la existencia, de ahí que tenemos hoy una antropología comprometida con la vida que trata de entender al ser humano en función del ser humano mismo y contribuir a que este encuentre las respuestas a las continuas interrogantes planteadas desde que está humanamente presente en el mundo y en la historia.

La Antropología como ciencia del ser humano y su cultura, contribuye a que podamos llegar a comprender esa pluralidad diversidad y diferencia cultural existente en la humanidad. Esto permite romper el equívoco que ve en la Antropología una ciencia solo para el estudio de las sociedades no occidentales, de las culturas indígenas y negras, “exóticas”, “premodernas” o “primitivas”; sino que cada vez está más claro que, desde la Antropología, podemos llegar a entender la profunda unidad y diversidad del ser humano, conocer tanto su pasado como su presente, lo tradicional así como la modernidad, lo indio, lo negro, lo mestizo, lo rural o lo urbano. La antropología lo que busca entender son los significantes, los significados y las significaciones, es decir las tramas de sentido que se expresan en las distintas dimensiones de la vida y la cultura del ser humano y de esa diversidad y diferencia.

La Antropología contribuye a que seamos capaces de entender aquellos comportamientos que salen fuera de nuestros propios valores, así como a que tengamos claro que las diversas instituciones sociales y culturales de sociedades distintas a las nuestras, solo podrán ser comprendidas, no juzgándolas desde nuestros patrones de cultura, sino a partir de su racionalidad.

dad, sus ideas, sus valores y los propios sentidos culturales que dichas sociedades han construido a lo largo de su historia.

Ha tenido que pasar un largo proceso, en el que gracias a la lucha de los antiguos objetos de estudio y su construcción como sujetos políticos e histórico, se ha roto la mirada exótica de la vieja antropología colonialista, que hacía del otro un mero objeto de estudio, hoy hemos aprendido, que la antropología ya no puede seguir siendo solo la ciencia de la “otredad”, sino también de la “mismidad”, pues la antropología hace posible la comprensión de las tramas de sentido que construimos nosotros mismos, siendo por tanto, también, una ciencia de la mismidad, que hace posible que descubriéndonos a nosotros mismos, podamos ir al encuentro con la diferencia del otro, para poder regresar a nosotros con una mirada nueva. Y como no existimos nosotros sin el otro, así como el otro no existe sin nosotros, la antropología no es sino en consecuencia, la ciencia de la alteridad entendida en esta dialéctica entre otredad y mismidad, que busca comprender cuales son las tramas de sentido que esa alteridad construye, en el encuentro dialogal entre nosotros y los otros.

En consecuencia, el estudio desde la perspectiva de la Antropología, del ser humano y su cultura, así como, de toda la problemática que en torno a su producción se plantea, constituye un requerimiento y una de las tareas urgentes, dentro del proceso de construcción de sociedades interculturales.

Acerca de la cultura

La antropología hace de la cultura, su centro privilegiado de interés, su “objeto” central de estudio. La cultura, dada su complejidad y sentido polisémico (varios significados), no puede reducirse a un concepto unívoco y unidireccional, sino que debe ser entendida dentro de una estrategia conceptual (Guerrero, 2005) que nos permita acercarnos a sus múltiples sentidos, considerando los procesos de los actores sociales que la construyen, pues esta no se la construye al margen de la propia sociedad.

La cultura, dentro de esta estrategia conceptual, debe ser considerada en consecuencia, como una construcción simbólica, y por lo tanto como una construcción de sentido que se encuentra social e históricamente situada, que le ofrece a los seres humanos y las sociedades, los significantes, los significados y las significaciones de la acción social, de su ser y estar en el mundo de la vida, de la naturaleza y el cosmos. La cultura es también una construcción social, que nada tiene que ver con los procesos cognitivos o la escolaridad, sino que está presente en todas las sociedades humanas, sepan estas o no, leer y escribir. La cultura es una herencia social aprendida y transmitida de generación en generación. Es un instrumento adaptativo que le ha permitido al ser humano transformar la naturaleza y transformarse a sí mismo.

La cultura es una construcción sistémica compuesta por un sistema de manifestaciones o nivel más material, música, danza, vestimenta, artesanía, alimentación, idioma, vivienda, etc., y por un sistema de representaciones que corresponde al nivel de los imaginarios, el ethos, las cosmovisiones, que van construyendo su memoria colectiva. La cultura como constructora de las tramas de sentido de la acción social, es una construcción dialéctica sujeto a un continuo proceso de historicidad y que cumple una función política, siendo por lo tanto un escenario de lucha de sentidos, entre quienes la buscan instrumentalizar para el ejercicio del poder, y quienes hacen de ella un instrumento contra hegemónico de lucha contra ese poder.

Un eje que es importante no olvidar al hablar de cultura es que ligada a ella debemos considerar la cuestión de la diversidad la variabilidad y la diferencia, pues no hay ninguna construcción cultural que sea igual de una sociedad a otra, la cultura es por tanto una respuesta creadora a la riqueza de la propia vida que se expresa en la riqueza de la diversidad y la diferencia.

¿Qué es lo distintivo de la antropología?

Si bien muchas disciplinas se encargan del estudio del ser humano, la antropología se distingue de otras ciencias por los siguientes enfoques:

Enfoque decolonizador. A pesar de la herencia colonial que en sus orígenes tiene la antropología, que la convirtió en ciencia de las sociedades “primitivas”, para estudiar a los salvajes y bárbaros razón por la que se ha creído que la antropología es la ciencia para estudiar indios, negros y marginalizados, de las sociedades subdesarrolladas, visión que transformó seres humanos en meros objetos exóticos de estudio, y aportó los elementos teóricos y metodológicos para su dominación. Hoy la antropología muestra un gran potencial para decolonizarse a sí misma, para aportar a la lucha contra la razón colonial dominante que ve en lo ajeno, la única posibilidad para su realización. El enfoque decolonizador de la antropología aporta a un proceso de descolonización epistémica, social, político en la perspectiva de aportar miradas que revitalicen las propias, raíces de identidad, no para negar lo ajeno, sino para dialogar con este, pero a partir de nuestras propias especificidades culturales.

Enfoque holístico. La antropología tiene un enfoque totalizador de los fenómenos y de la realidad. Para que un análisis sea holístico se debe considerar tres dimensiones: i) Desde la perspectiva del espacio, la antropología considera tanto las dimensiones macro, globales de los fenómenos y procesos socio culturales; como también las dimensiones micro o locales, buscando la interrelación entre ellos, esa articulación entre lo global y lo local y sus ínter influencias mutuas es lo que se conoce como proceso de globalización; ii) Desde la perspectiva del tiempo, a la antropología le interesa una lectura diacrónica de los hechos, es decir de cuál ha sido su proceso histórico, hace una lectura histórica de los mismos. Pero además le interesa una lectura sincrónica, del presente, la interrelación de las dos dimensiones temporales nos permite saber no solo como una cultura es en el ahora, sino el proceso como esta llegó a ser; iii) Y es holística, desde la dimensión del sentido para poder saber cuáles son los significantes, significados y significaciones de la acción social.

El enfoque sistémico. La cultura debe ser entendida como un hecho social total en el cual se expresan interrelaciones de distintas dimensiones, en un hecho cultural, esta tiene que ver con lo social, lo político, lo econó-

mico, lo ideológico, lo religioso, etc., y al buscar una mirada sistémica no podemos dejar de considerar sus interrelaciones mutuas.

El enfoque comparativo. Es clave en la aplicación de su método, el método comparativo es un eje clave del quehacer antropológico, puesto que si su centro es la cultura y esta se caracteriza por la riqueza de la diversidad y la diferencia, es solo a través de la comparación que podremos entender las diversas tramas de sentido de esa diversidad y diferencia.

Sobre el trabajo antropológico

La antropología tiene como objetivo metodológico estudiar los diversos procesos socioculturales que han construido los distintos grupos humanos y su conducta simbólica expresada a través de la cultura en el contexto concreto en que viven y construyen dicha cultura.

Cualquiera sea el “objeto”, problema de investigación elegido, la orientación teórica del investigador/a, así como su orientación ética y política, influirá siempre en la aplicación de determinado tipo de método, de técnicas e instrumentos; pues, estos no son neutrales, son respuesta a la realidad y están determinados por ella. Son el escenario de lucha de sentidos por el control de los significados.

Incluso cuando la investigación es meramente descriptiva, como se entiende tradicionalmente al trabajo etnográfico, las cuestiones planteadas, los datos recogidos (objeto), la organización de esos datos (método), dependerán siempre de la comprensión previa de la cultura y de los conceptos empleados para describirla e interpretarla (teoría).

Malinowsky desarrolla un método que permite obtener información de primer orden, inaugura el Trabajo de campo, cuyo eje central es la observación participante. Pero se hace necesario aclarar que estos no son un método, sino propiamente una técnica para la obtención de información.

Los estudios etnográficos de campo y los comparativos, son los dos métodos básicos empleados por los antropólogos.

La etnografía

La etnografía se fue estructurando como una estrategia de investigación en sociedades con mayor uniformidad cultural y, aparentemente, de menor complejidad que las sociedades de gran escala, como las sociedades industriales.

Para entender la complejidad de estas culturas y alcanzar esta meta holística, los etnógrafos adoptaron una estrategia de libre acción y de trabajo de campo, de observación directa y participante para la recolección de sus datos, por lo que se desplazaban a los sitios de una sociocultura para poder llegar a conocer en forma global la dinámica de la misma.

Tradicionalmente se ha considerado la etnografía como “La descripción sistemática de pueblos y tribus, según sus bienes culturales, materiales e intelectuales” (Diccionario Rioduero de Antropología, 1981, p. 70). Definición que no solo tiene una mirada evolucionista, reduccionista y empobrecida de la cultura, sino que, además, resulta claramente etnocéntrica e ideologizada. Pues si consideramos que la antropología se diferencia de otras ciencias por su enfoque holístico y comparativo, ésta ya no se encarga únicamente de las sociedades no occidentales o de las “tribus primitivas”, tampoco solo de estudiar los aspectos manifiestos de la cultura, ahora busca entender los sentidos de las representaciones simbólicas, de la diversidad, la pluralidad y la diferencia de las culturas humanas.

Se considera a la etnografía como un enfoque naturalista, como una estrategia de investigación que permite estudiar personalmente, de primera mano y a través de la participación directa en una cultura, la diversidad y diferencia de la totalidad de la conducta humana. El trabajo etnográfico busca recoger directamente en el campo de trabajo los datos etnográficos que se convierten en evidencia con la cual los antropólogos pueden llegar a demostrar sus hipótesis y teorías. Este conocimiento que la etnografía ofrece de la diversidad humana, permite construir interpretaciones siempre heurísticas sobre los sentidos de la acción social y cultural.

Hoy se ha cambiado la visión exótica de aquella etnografía que construía a los “otros” como meros “objetos de estudio”. Ya tenemos claro que el trabajo antropológico no construye a los seres humanos como “objetos de estudio”, pues se lo realiza con sujetos sociales concretos. El ser humano no es ni puede ser un objeto de estudio. Los/as antropólogos/as no estudiamos a los seres humanos como tales ya que esto, desde perspectivas éticas y políticas, sería cuestionable. Lo que la antropología estudia no es a la gente, sino lo que hace esa gente y el sentido que da a lo que hace; estudiamos los hechos, procesos, dinámicas, instituciones socioculturales que los seres humanos construyen a través de su cultura y a los que se encuentran articulados.

La etnografía ha contribuido a ampliar el conocimiento sobre la diversidad, pluralidad y diferencia de la conducta humana y ha proporcionado una base para los análisis comparativos de dicha conducta con socioculturas diferentes.

El análisis comparativo permite al antropólogo/a entender no solo la diversidad, variabilidad y diferencias de otras culturas, sino volver con una distinta y más enriquecida mirada hacia la propia para entenderla y comprenderla mejor desde una perspectiva más dialéctica y crítica.

La etnografía, como lo plantea Rosaldo, es una forma de análisis social; de comprensión intercultural, por ello es la mayor contribución al conocimiento que la antropología cultural ha hecho. La etnografía, lo dice Clifford (citado en Rosaldo, 2000, p. 59) es un “fenómeno interdisciplinario emergente” que permite acercarnos a las diversas dimensiones de la acción humana, desde tomar helados hasta la guerra, la ritualidad o las actuales construcciones míticas. La etnografía abarca una infinidad de campos que van desde las descripciones y análisis históricos, las críticas culturales, los estudios sobre la función de la cultura en la vida cotidiana, la descripción de los contemporáneos horizontes de sentido que se han construido por acción de los *mass medias*. La etnografía es importante para describir y analizar los actuales escenarios que hoy tiene la antropología.

La etnografía, según Rosaldo (2000) tiene el mérito de que al presentar a la cultura como “sujeto de análisis”, abre las posibilidades para la comprensión de la riqueza de la diversidad, la variabilidad y la diferencia de las conductas culturales, ya no desde una mirada exótica, sino desde una mirada desnaturalizada de la cultura, para mostrarla como construcción específicamente humana con características propias y diferenciadas.

El método etnográfico es un método esencialmente cualitativo. Los métodos cualitativos están alcanzando un rol preponderante en la investigación social actual.

El centro de los métodos cualitativos y de la etnografía dentro de estos, es dimensionar la dinámica de los hechos sociales. Desde el campo de la descripción se hace necesario conocer: Quiénes somos? o Quiénes son?, Cuántos son o somos?, Dónde están o estamos?, ¿Qué es lo que hacen o hacemos?, ¿Qué significados o sentidos dan, o damos a lo que hacen o hacemos?, etc.

Cómo realizar investigación cualitativa

El carácter heurístico de la etnografía

A diferencia de otros métodos de investigación en los que la formulación de hipótesis ya están determinados a priori; el método etnográfico trabaja con modelos heurísticos.

El modelo heurístico es un modelo provisional. Se lo construye para ver si con los datos etnográficos se confirma y es funcional. Pretende la mejor utilización de esos datos para la demostración de las hipótesis.

En antropología son importantes los modelos heurísticos, a ser demostrados. Lo heurístico no es nada categórico, permite trabajar sobre posibilidades, no es cerrado, significa cotejar, experimentar, buscar, preguntar, por ello debe ser permanentemente confrontado con la realidad.

En la investigación social no hay nada acabado. Debemos preguntarnos por eso, “parece que”, “pienso que” y no cometer el error de decir, “esto es así”.

La antropología estudia hechos sociales y culturales, trabaja con seres concretos, con sujetos vitales que sienten, piensan, dicen y hacen la historia y tejen la vida. Por ello nada puede darse como acabado, en su estudio, todo es una aproximación.

El carácter heurístico del trabajo etnográfico está en el hecho de que hasta que no estemos en el mismo campo, no sabremos exactamente que debemos preguntar, a pesar de que hayamos previamente preparado guías de observación o de entrevistas, estos siempre serán recursos flexibles que deberán irse adaptando a las realidades concretas en las cuales nos sumergimos.

Sobre la base de los datos recogidos en el trabajo de campo, la antropología se apoya luego en modelos interpretativos, pues es eminentemente hermenéutica, pues lo que se trata es de interpretar las tramas de sentido, llegar a descifrar los significados y significaciones de la acción social y para ello se hace necesario la interpretación de las isotopías o ejes de sentidos que se expresan en las construcciones culturales. El modelo interpretativo es por tanto, un modelo teórico que busca problematizar una realidad, para enriquecerla a través del análisis.

El proceso investigativo

La realidad es la fuente motivadora para la realización de toda investigación. Investigar –como decíamos antes (supra)– es como un viaje que parte de la realidad y luego del cual, nos hace retornar a esa misma realidad, pero con una mirada diferente, enriquecida, distinta.

Este viaje a la realidad, que hacemos a través de la investigación, nace de una idea de dicha realidad, cuyo punto de partida es la curiosidad, cuando nos preguntamos, algo que no conocemos sobre ella, allí está el germen de la investigación futura. Este viaje a través de la investigación se origina en ideas, estas surgen de un acercamiento inicial a la realidad y sus fuentes pueden ser múltiples, desde nuestras propias experiencias individuales, una conversación, lo que leemos en un periódico, una revista, o en un libro, lo

que vemos por la televisión, o en el cine, lo que escuchamos en la radios, el bus, la calle, el mercado, nuestro trabajo, observaciones de hechos, nuestras creencias, aún nuestros presentimientos; de todo ello puede surgir una idea de investigación de un aspecto de la realidad sobre aspectos de su pasado o su presente (Hernández Sampieri, 1998).

Este hecho que nos inquieta queda circunscrito a tres dimensiones fundamentales que guían el proceso de comprensión de la realidad: *Dimensión espacial*, pues ese hecho se produce en determinado, espacio, escenario o arena; a una *dimensión temporal*, pues ese hecho presenta un proceso, tiene historicidad y puede ser leído en sus dimensiones temporales tanto diacrónicas (pasado) como sincrónicas (presente); y tiene además una *dimensión de sentido*, pues ese hecho se produce por algo, tiene causas, consecuencias que afectan para bien o para mal a actores sociales con representaciones, prácticas y discursos, que construyen interacciones con concretos significados y significaciones, Es justamente eso lo que busca el trabajo antropológico, ayudarnos a entender las tramas de sentido que se tejen en la acción social.

Luego en ese viaje vamos transformando esa curiosidad, sobre ese hecho de la realidad en un problema, es decir problematizamos el hecho o lo que podría ser el tema de nuestra investigación, a través de conversaciones o de lecturas de diversas fuentes bibliográficas, las mismas que nos permiten acercarnos a una problemática concreta, que nos ofrecen información para conocer mejor la realidad o escenario que queremos investigar (diagnósticos), que nos ayudan a saber que han hecho otros investigadores/as para dar a nuestro trabajo una dirección diferente (estado de la cuestión), que nos ayudan construirnos marcos conceptuales, interpretativos, (marco teórico) para poder luego ir al terreno y recoger la información (trabajo de campo) que nos permita entender las problemáticas que nos inquietan. El viaje sigue una vez ya en el terreno, seguimos determinados caminos (metodologías), aplicamos diversas técnicas e instrumentos, recogemos la información, luego la sistematizamos, la analizamos, interpretamos los datos y presentamos los resultados para que sean conocidos y socializados.

Al final de este viaje, retornamos a la misma realidad de la que habíamos partido con una inquietud inicial, pero ahora ya miraremos esa realidad con una mirada diferente, enriquecida, que nos permitirá no solo conocerla mejor, sino, fundamentalmente aportar a su transformación, pues allí está la razón de ser del conocimiento.

Hay que romper el tabú construido sobre la investigación, que la muestra como una cuestión difícil, oscura, inaccesible, que solo la pueden realizar los expertos y los técnicos, criterio que no es sino otra forma de ejercicio de poder, a través del conocimiento. Cuando investigar, es una actividad que todos y todas la hacemos cotidianamente, pues siempre nos estamos haciendo preguntas sobre la realidad y buscando sus respuestas, la investigación es un proceso, sencillo, que se va construyendo y aprendiendo en la propia marcha, pues a investigar, como dice Lourdes Endara, solo se aprende investigando (Endara, 1990).

La delimitación

Es importante cuando se va a iniciar una investigación considerar el hecho de que la complejidad de aspectos que la realidad presenta, obliga a tener que delimitarlos, es decir, ir reduciendo la amplitud del campo problemático, así como del escenario de investigación, hasta tener problemas y escenarios que nos resulten manejables y factibles de ser investigados.

Investigar es como introducirse a una selva, dentro de la cual encontraremos una infinidad de aspectos diversos, pero que no podremos abarcar en su totalidad. Algo de esa selva llamará nuestra atención, es necesario entonces delimitar un aspecto concreto de ella, para hacerla foco de nuestra atención, dependiendo de nuestros intereses o campos de formación; así, su flora, su fauna, los seres humanos que la habitan, su cultura, etc., por tanto como antropólogo/a, no es de nuestro interés estudiar ni las plantas, ni los animales, quizás, si el uso cultural y la relación que estos tienen con el mundo simbólico; como antropólogo lo que nos interesa, es trabajar con los grupos humanos que allí habitan, pero no para convertirlos en objetos de

estudio, sino para estudiar las realizaciones culturales que ellos construyen y las problemáticas y procesos a los que se encuentran articulados.

Una vez que hemos delimitado de esa enorme selva, los seres humanos que la habitan, debemos delimitar igual, que aspecto de esos seres humanos nos interesa trabajar; como antropólogos/as, nos interesa la cultura, como eje central para nuestra investigación. Delimitada la cultura, se hace necesario nuevamente hacer otro ejercicio de delimitación, pues existen de ella, múltiples aspectos que requieren ser aún más delimitados, así por ejemplo de una comunidad amazónica o urbana, podemos estudiar, su organización social, como operan las relaciones de parentesco, su organización política y la cuestión del poder, su organización económica y sus prácticas productivas, su mundo de representaciones, sus creencias, su ritualidad, etc.

Una vez delimitado un hecho de la realidad, o que aspecto de la cultura vamos a trabajar, por ejemplo la cuestión de la organización política, se hace necesario delimitar y definir claramente una problemática en torno a ese hecho, o ese aspecto de la cultura, por ejemplo, como operan las relaciones de parentesco en el ejercicio del poder y los conflictos internos de la comunidad.

Lo importante, no lo olvidemos, es llegar a delimitar un hecho de la realidad y una problemática de dicha realidad que sea manejable, que sea factible de trabajar.

Al delimitar las ideas, los hechos y los problemas de la realidad, hay que procurar trabajar en investigaciones y problemas que estimulen, que motiven personalmente al investigador, al punto que llegue a enamorarse de su trabajo, pues así lo hará más eficientemente y enfrentará mejor las dificultades que se le presente. También se deberá considerar, como ayudar a generar investigaciones productivas, que respondan a las demandas sociales, que no se queden en meras inquietudes académicas, sino que respondan a las exigencias de los procesos históricos que viven las diversidades sociales; la investigación más productiva, es aquella que no solo permite comprender bien la realidad, sino aquella que aporta a su transformación.

La entrada al escenario de investigación

Una vez delimitado el problema de investigación y el escenario o comunidad, en donde se realizara nuestra investigación, empieza el problema de su acceso a dicho escenario. La investigación participante exige: Evaluar las dificultades de acceso. La incorporación del investigador a la comunidad, es uno de sus aspectos principales.

Una vez seleccionada el área de estudio, se empieza a trabajar en la recopilación de documentación que nos ofrezca información sobre la misma, dicha información la podemos obtener, ya sea mediante una investigación documental inicial, o visitas exploratorias al terreno.

Cuando se dispone de cierta información, se deberá luego trasladar al escenario escogido para entrar en contacto con sus habitantes y empezar a compartir con ellos su vivencia cotidiana de su cultura.

No cabe duda que el escenario ideal para una investigación, es aquel que ofrece mejores condiciones de factibilidad para la realización de la misma, aquella en la que el investigador puede tener un más fácil acceso, que le permita establecer una relación más directa y comunicativa con los interlocutores comunitarios.

Es importante aclarar que en la vieja práctica del trabajo etnográfico, se hablaba de “objetos de estudio” y de “informantes”, dicha mirada estaba cargada de un sentido ideológico hegemónico, puesto que se consideraba a los informantes, como meros dadores de información y no como sujetos o actores sociales y constructores de cultura. Desde una antropología comprometida con la vida, se plantea, la necesidad de que desaparezca la noción de “objeto”, que entendamos que la antropología no busca estudiar al ser humano como tal, construirlo como “objeto de estudio”, sino que lo que estudiamos son los procesos, los fenómenos, los hechos socio-culturales, las actuales realidades, los mundos que esos sujetos y seres humanos concretos construyen y a los que se encuentran articulados (Guerrero, 2005).

La antropología ha comenzado a mirar la contemporaneidad de sus antiguos “objetos” de estudio y a hablar con ellos. Es importante no olvidar que este proceso de cambios no responde a la maduración de la antropología o de los/as antropólogos/as en sí, sino a las actuales condiciones históricas, al proceso de insurgencia simbólica de esos “objetos” transformados por su propia praxis y lucha en sujetos políticos e históricos que imponen su presencia y contemporaneidad. La antropología no puede ignorar este hecho.

Casi toda la clásica antropología ha tenido una evidente actitud etnologizante, ya que no ha considerado la contemporaneidad de los sujetos, pues hace de las representaciones de los “otros”, objetos de descripción y análisis, generando una situación de “alocronismo”, que implica una fría distancia frente al otro, quien nunca es considerado un contemporáneo, un igual, por eso en este encuentro no existe diálogo, pues el diálogo implica contemporaneidad y equidad de los interlocutores. En el viejo discurso antropológico la ausencia del otro es obvia, el otro aparece como objeto y víctima, no es considerado un productor, sino solo un informante.

En consecuencia es necesario establecer la contemporaneidad en la relación frente al otro para establecer una perspectiva de “altercronismo” o “dialocronismo” en la que hablen las diversas voces de los sujetos, que anulen la distancia y se construya la alteridad en la relación de equidad del “observador y el observado”. Ha llegado la hora de una forma de alteridad distinta, una alteridad otra que escuche a los otros para aprender de ellos y establecer un diálogo de saberes que nos beneficie como humanidad.

Como una forma de decolonizar el trabajo antropológico, y abrir sentidos diferentes de alteridad, hoy desde miradas políticas y éticas distintas, ya no se habla de *informantes*, sino de *interlocutores*, puesto que una entrevista es un encuentro dialógico entre dos sujetos sociales cargados con sus propios referentes de sentido en la perspectiva de poder comprender una realidad que buscan entender para transformar. Hablar de interlocutores le devuelve al anterior informante su contemporaneidad y lo coloca en condiciones simétricas frente al investigador, rompe son su sentido de poder y establece una relación de equilibrio, para que a través de su encuentro

dialógico, establezcan un diálogo de seres, sentires, saberes y experiencias de vida entre dos sujetos con racionalidades distintas pero no por ello la una superior a la otra. De ahí que en adelante, hablaremos no de informantes, sino de interlocutores.

Exigencias de la investigación participante

Es importante encontrar puentes de entrada adecuados para lograr los contactos iniciales y el establecimiento de la comunicación.

El mayor conocimiento previo de la realidad social y cultural de la comunidad investigada, acorta la distancia y facilita la entrada

La entrada a un escenario no siempre resulta fácil, requiere de mucha paciencia y persistencia, de un trabajo continuo, pues siempre uno será visto como un extraño, de ahí que la o el investigador debe negociar el acceso a la comunidad a fin de poder establecer relaciones de confianza con las y los interlocutores, es un proceso que puede llevar algún tiempo dependiendo de las estrategias que el investigador pueda emplear para poder ir haciendo que la comunidad se acostumbre a su presencia y que vaya conociendo el porqué de la misma y se interese en lo que hace, y acepte colaborar en su trabajo.

Una cuestión importante es que la o el mismo investigador/a deberá evaluar su capacidad para poder tener acceso a los escenarios de investigación y si lleva mucho tiempo sin hacerlo y esto le resulta muy difícil, mucho más lo será el poder entender las tramas de sentido de los actores sociales, cuestión que le llevaría a tener que definir la pertinencia de seguir o no seguir en la investigación de dicho escenario.

Dificultades para la entrada

Desconocimiento teórico de la realidad investigada y falta de preparación metodológica.

El/la investigador/a es visto como un extraño/a, lo que tiende a generar inicialmente una situación de rechazo, abierto o encubierto.

Esto induce a algunos/as investigadores/as a adoptar actitudes mímicas, camaleónicas, tratando de imitar y parecerse al grupo.

Apresurarse en preguntar y en obtener información, si no se ha logrado la aceptación de la comunidad, de los objetivos de su trabajo, o por lo menos la aceptación de su presencia.

Desconocimiento del lenguaje. De ahí que una exigencia sea que el/la antropólogo/a deba conocer la lengua de la sociedad con la que trabaja, así como las diferentes variaciones dialectales de su propia lengua (argots, etc.).

Lograr que el/la investigador/a sea aceptado tal como es. Una de las cuestiones claves es, encontrar los/as interlocutores/as, no informantes, que estén en condiciones óptimas de establecer una interrelación dialógica, de comunicación, un encuentro dialogal con el investigador.

Un interlocutor/a es un miembro de la comunidad con el que se establece comunicación en equidad de condiciones, para que nos proporcione referentes significativos sobre aspectos de su cultura a los que no podemos llegar con la sola observación.

Los/as interlocutores/as cumplen una doble función: facilitan la entrada del investigador a la comunidad, y le hacen conocer su cultura. Sirven de puente entre el/la investigador/a y la comunidad.

Establecer el tipo de interlocutor con los que se va a trabajar (secundarios, calificados, claves) y el tipo de información que se obtendrá de ellos

El/la interlocutor/a es un apoyo muy valioso, pero no son la fuente exclusiva de información.

Recursos para ampliar la participación

A manera de sugerencias, se pueden considerar como estrategias que faciliten la inmersión del investigador en la comunidad y que permitan ampliar su participación dentro de ella, entre otras, las siguientes (Taylor, S.J. y Bogdan, R. 1987, pp. 50-69):

- Establecer contactos previos con personas que conozcan la comunidad y tengan relaciones dentro de esta, amigos, parientes, que trabajen en ella, etc, que hagan de interrelacionadores y podamos entrar con una referencia de algún miembro conocido o respetado por la comunidad
- Establecer una estrategia de visibilización de su presencia, asistiendo a sitios públicos, como los mercados, plazas, la tienda del barrio y empezar a establecer contactos continuos con determinados actores, según el objetivo de su investigación y hacer crecer la red de contactos, pidiendo a quienes ya tienen confianza que nos pongan en relación con otros interlocutores.
- Encontrar canales institucionales que faciliten la entrada en la comunidad por ejemplo, la iglesia, un centro educativo, una organización comunitaria, una ONG, etc., que trabajen en la comunidad y que tengan legitimidad en la misma.
- Mantener una paciencia activa y reflexiva durante los primeros días, estar abiertos y atentos para observar, escuchar y aprender al máximo sobre la comunidad, de lo que sus miembros hacen y dicen en su vida cotidiana, respetar sus propios ritmos espaciales y temporales, a fin de poder ir empezando a comprender sus horizontes de sentido.
- No desesperarse por obtener información cuando recién se está empezando a conocer la comunidad; abstenerse de empezar a aplicar sus cuestionarios, de bombardear con preguntas, de acosar y presionar a los interlocutores para que empiecen a hablar sobre lo que nos interesa, eso puede mostrarnos como intrusos en su vida cotidiana y generar desconfianza y rechazo que después será difícil de superar.
- Evitar el uso de instrumentos auxiliares como cámaras de video, máquinas fotográficas o grabadoras, si no se tiene la aceptación del interlocutor/a, pues eso puede ser visto como un acto de intromisión en su vida, generar molestias y fracturar la relación, el uso de dichos instrumentos auxiliares, se puede hacer en una fase posterior, en la que el investigador se ha ganado ya la aceptación de la comunidad.

- Ser humilde, despojarse de actitudes arrogantes, etnocéntricas y del lenguaje ampuloso, ser sencillo, interesarse en lo que la gente hace y tiene que decir, mostrarle que estamos aprendiendo de ella a fin de que vean que el investigador es alguien en el que se puede confiar y hablar sin ningún temor. No olvidar lo que la sabiduría amántica enseña que: “La sencillez es el camino de la inteligencia, la humildad, el sendero de la sabiduría”.
- Establecer lo que se tiene de común con la gente, pues esto facilita consolidar las relaciones con la comunidad, de ahí la necesidad de establecer solidaridades potenciales, que se basan en el reconocimiento y respeto de las diferencias, sea por la edad, el sexo o el género.
- Estar dispuesto a colaborar con la gente, esa es una de las mejores maneras de ganarse su confianza, de ahí que hay que procurar incorporarse a participar de las actividades comunitarias, ayudar en el trabajo colectivo, en momentos necesarios, participar en sus actividades lúdicas, los juegos deportivos, sus fiestas, por ejemplo.
- Hacer uso de las habilidades y cualidades que el/la antropólogo/a puede tener para participar con la comunidad, proporcionando por ejemplo, recreación si tiene cualidades artísticas.
- Mostrar interés por los problemas de la comunidad y trabajar por su solución, no mantenerse al margen.
- El/la investigador/a depende de la comunidad para los servicios domésticos, aprovechar esto como un recurso para ampliar la participación y el encuentro dialogal con miembros de la cultura.
- Las relaciones rituales (compadrazgo) y pertenencia honoraria, (compadrazgo).
- Participar de los momentos importantes y críticos de la comunidad.
- Tener una actitud sencilla, sincera, ética frente a la comunidad y los interlocutores, no generar falsas expectativas, no hacer ofrecimientos que serán incumplidos.
- Evitar mantener relaciones preferenciales con determinados/as interlocutores/as, pues eso no permite generar confianza, de ahí que sea necesario tener un trato simétrico, equitativo con todos/as los/as

interlocutores/as, eso nos hará ganar más confianza y mejores posibilidades de enterarnos mucho más sobre la vida de una cultura.

- Evitar formas encubiertas de obtener información, pues eso genera desconfianza y malestar en la comunidad.
- No ofrecer dinero o cosas a cambio de información, hablar con la verdad del porqué de su presencia y de los objetivos de su trabajo, la clave está en saber argumentar sobre la importancia de su trabajo y lograr que los interlocutores la entiendan y se sientan parte del proceso y colaboren activamente en el mismo.
- Dejar claro que no es a los/as interlocutores/as como sujetos, a los que se investiga, sino a los procesos sociales, los hechos culturales que dicha comunidad y que dichos actores han construido.
- Garantizar la confidencialidad de la información y la privacidad de los/as interlocutores/as, si estos así lo demandan.
- Todas aquellas que la creatividad del investigador/a sea capaz de generar, siempre que estén dentro de parámetros éticos y no busquen instrumentalizar a la comunidad, no construirla como objeto de estudio.

El trabajo de campo

La perspectiva holística de la antropología se desarrolla a través del trabajo de campo. La etnografía comprende tanto el: *trabajo de campo* que implica la observación y participación en la vida de la gente; la *descripción de los datos de campo* cuyo objeto es presentar un cuadro coherente y auténtico del sistema socio cultural; y, el *análisis de los datos* que hace posible la comparatividad de los mismos, así como obtener los resultados, las conclusiones para la interpretación de las culturas.

Cuando hablamos de “campo”, no nos estamos refiriendo a un espacio, a un escenario, geográfico, físico, natural, o social; sino que se define como “campo” a aquel referente empírico que da cuenta de una parte de la realidad, dentro de la cual se tejen las tramas de sentido de las acciones y representaciones sociales que son construidas por actores concretos que se encuentran social e históricamente situados y que el investigador busca

conocer. El campo, es una porción delimitada de la realidad que abarca ámbitos y actores, y que es construida en la interacción cotidiana entre el/la investigador/a y los interlocutores/as, que se expresan a través de una serie de prácticas, de conductas, de representaciones, a las que los actores otorgan determinado significados que son empíricamente observables, cuyos sentido buscan ser conocidos e interpretados desde el trabajo antropológico (Guber, 2004, pp. 83-84).

El trabajo de campo como un aporte de la antropología se refiere a toda la actividad que el/la antropólogo/a realiza en la inmersión directa en otro mundo cultural en la búsqueda de comprender sus universos de sentido a partir de la perspectiva de los propios actores/as, y es allí en donde está su característica distintiva, puesto que para poder acercarnos a la comprensión de esa trama de sentidos que tejen los actores en la acción social, solo se lo puede hacer mediante un acercamiento directo, cara a cara, de ahí, que el trabajo de campo es un ejercicio de alteridad que construye formas distintas de conocimiento entre nosotros y los otros, pues nos permite acercarnos desde nuestros propios horizontes de significado, a los horizontes de significado de los otros, para poder comprender y escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro, es solo mediante el encuentro dialogal con el otro y desde la palabra del otro que podremos comprender los significados de la diferencia de la otra cultura y empezar a construirnos una mirada diferente sobre la nuestra.

Si bien el trabajo antropológico busca la comprensión de los horizontes de sentido de una cultura desde la perspectiva de sus propios actores, desde sus propios términos, no termina en la simple recolección de información, ni solo en el registro de sus discursividades, sino que la comprensión del sentido implica el carácter eminentemente hermenéutico, interpretativo que tiene el quehacer antropológico, de ahí que, los horizontes de significado y las significaciones que dan a su cultura, la podremos registrar desde la observación de lo que hacen o dicen a través de sus propias palabras de los mismos actores/as, pero esta información deberá ser interpretada desde determinados marcos teóricos que debe manejar el/

la investigador/a. Esto marca la diferencia entre la obtención de información que proporciona el trabajo de campo, y la construcción teórica del dato antropológico, que es una actividad eminentemente hermenéutica, teórica- interpretativa.

Técnicas tradicionales de campo

La búsqueda del sentido, de los significados y significaciones de la diferencia de la otra cultura o de la nuestra, la obtiene el/la antropólogo/a a través del trabajo de campo, es allí en donde el investigador encuentra la información, ya sea mirando, observando, preguntando, escuchando, aprendiendo, haciendo y siempre registrando e interpretando. Las posibilidades de que ese mirar, observar, escuchar, preguntar, registrar, interpretar, sea fructífero, depende del uso de determinados métodos, técnicas e instrumentos. Los métodos y las técnicas no son instrumentos infalibles e inamovibles, sino guías que deben adaptarse acorde a las exigencias de la realidad.

Entre las técnicas empleadas tradicionalmente para el trabajo de campo podemos encontrar:

Observación participante

La observación participante no es un método, sino una técnica de investigación eminentemente activa propia de la antropología, es una de las técnicas claves de la investigación cualitativa y hace referencia a un tipo de investigación que consiste en la introducción del investigador/a en la comunidad, lo que nos permite la recopilación directa de información en el mismo escenario en el que se desenvuelve la vida real y se construyen los procesos y hechos socioculturales; por lo tanto se sustenta en la interacción social que se establece entre el investigador y una comunidad en el escenario de esta, a fin de obtener en forma sistemática datos, en cooperación con los interlocutores comunitarios no en forma extractivista que toma la información, se apropia y no devuelve, sino que mediante la interacción con

los actores/as sociales que construyen la cultura, poder llegar a entender las tramas de sentido que se expresan en sus construcciones culturales.

Existen dos tipos de estrategias para obtener información de campo, la una es solicitando información a los miembros de la comunidad a los/as *interlocutores/as claves*. La otra estrategia es la de participar de la vida normal del grupo, observando y participando de las actividades cotidianas, obteniendo así una visión desde adentro de la cultura. Esta técnica implica en consecuencia una doble necesidad como indica su nombre: *Participar* en la vida comunitaria, y *observar* todo lo que se produce a su alrededor.

Tipos de observación

En cuanto a los tipos de observación podemos encontrar (Sánchez Parga, 1989, pp. 13-44):

Observación objetivante. Pretende trabajar datos enunciados representativos desde afuera, despojados de su experiencia empírica.

Observación participante. Trata de dar cuenta de dicha experiencia, como dicha realidad observada, es vivida por un determinado grupo.

Metodológicamente se puede diferenciar entre lo descriptivo y lo analítico. La realidad no se da solo descriptivamente, pero encierra un sentido que debe ser interpretado.

Se puede encontrar en la observación participante dos niveles, el de los/as observadores/as participantes y el de los/as participantes observadores/as, es decir los propios miembros de la comunidad, que son quienes mejor entienden el sentido de la cultura, el propio actor/a que la construye y la vive, esto permite llegar a la connotación cultural, mirar el sentido que los/as actores/as en sus praxis concretas, esto va más allá de la mera observación, requiere de un sustento teórico para su interpretación y análisis, para la construcción del dato antropológico.

La auténtica realidad dista mucho de ese simple observar a la par que se participa. Por ello, la observación participante debe responder a un plan previamente diseñado. Su principal principio es ajustarse a las situaciones exigidas por la inmersión plena en la cultura de la sociedad con la que se trabaja.

No existen parámetros fijos de cómo hacer el trabajo, ni de cuánto tiempo dura el contacto, pero estos deben ser reales y no pasajeros, ni de unas pocas jornadas. Solo viviendo y participando de las actividades de la gente y viéndolas desde su punto de vista, podremos mirar la cultura como un sistema de patrones interrelacionados.

La participación significa no solo participar de determinado evento, sino en el reconocimiento, en la apropiación e identificación con el sentido y el horizonte simbólico y de significantes que se encuentran en la realidad observada. Por ejemplo, un extraño puede bailar y emborracharse en una fiesta indígena, pero eso no es participación, sino asume el ritual de socialización que significa el baile y la bebida.

Condiciones de participación en una observación

Reconocimiento de la perturbación que causa la presencia del observador y su efecto aculturador (Sánchez Parga, 1989).

Que el/la investigador/a actúe de manera tal que no se amplíe la distancia social y simbólica existente con los actores/as sociales, por pertenecer a culturas diferentes. La común humanidad de los/as interlocutores/as, hace inevitable la observación participante que tienda a romper esa distancia estructural que entre ellos ha levantado la etnografía tradicional (Sánchez Parga, 1989). Para ello deben mirarse como sujetos sociales activos, que se observan mutuamente, teniendo siempre presente, que las representaciones, las prácticas y discursos de los interlocutores pertenecen a horizontes simbólicos distintos a los del investigador, que tiene otras representaciones, prácticas y discursos.

Mostar que no son a esos sujetos a los que se investiga, sino los hechos sociales que producen y vivencian.

Ampliar los canales de comunicación, para que estos sean fluidos, veraces y operativos.

Completar la observación con una información verbal (entrevista) que amplíe los marcos de referencia obtenidos mediante la observación

Reconocimiento del propio valor de estímulo que provoca el observador, a una observación particular, pues su presencia altera la conducta que atestigua.

Lograr ocupar dentro del grupo una posición socialmente admitida y procurar adaptar su rol, con los roles compatibles de esa socio-cultura. Esto permite evitar el rechazo, aumenta su participación y facilita su trabajo.

Reconocer que por más grande que sea la aceptación del investigador/a, esto solo alcanzará una penetración parcial en la vida de la comunidad, pues no logrará participar totalmente de su cultura.

Lo observado debe ser siempre, pensado, es decir construido, de ahí la necesidad de reconocer que la observación no es neutral, tiene que adoptar un punto de vista, que garantice la máxima objetividad. Lo difícil es establecer y medir la distancia objetiva en cada observación.

Esto implica acortar la distancia del etnocentrismo y corregir la retina exótica de la observación.

La observación trabaja con el órgano de percepción más inmediato de la experiencia, la mirada. En las culturas occidentales el criterio que más a primado para la construcción del conocimiento, es el uso de los sentidos externo perceptores como la mirada y el oído. En las corrientes críticas se considera la necesidad de incorporar los otros sentidos en los procesos cognitivos, a fin de despojarnos de la hegemonía de la mirada, puesto que si consideramos al ser humano como un ser integral, holístico y sistémico, este comprende la realidad desde todas sus posibilidades sensoriales y afectivas, sino que occidente por razones de poder hizo de la mirada y el oído sus instrumentos privilegiados de conocimiento.

Observar significa dirigir atentamente la mirada sobre algún hecho de la realidad, con el objetivo de poder determinar los aspectos más evidentes, manifiestos de su dinámica, estructura, funcionamiento, etc.

Aunque la observación se sustenta fundamentalmente en el uso privilegiado del sentido de la vista, va más allá del hecho de dirigir atentamente nuestra mirada sobre algo, sino que es fundamental que haya una motivación de la mirada, que es lo que determina porque dirigimos la atención de nuestra mirada a algún hecho de la realidad, de ahí que toda observación es intencional, pues esta es la que define el que, el para qué y el por qué observamos (Sanmartín, 2003, p. 53).

El observar no implica solo mirar con un sentido, sino con todos los sentidos, puesto que junto con la vista intervienen todos los otros sentidos, el oído, el olfato, el tacto, de ahí que en el proceso de aprensión de una realidad observada, y cuando tomamos contacto con ella, resulta de vital importancia no solo fijar la atención en lo que miramos, sino también en aquello que escuchamos, olemos, tocamos, probamos, etc. Una evidencia de esto lo encontramos en el hecho de que cuando estamos realizando la observación de un momento intenso como es el caso de un ritual o de una fiesta por ejemplo, no solo es importante lo que miramos, sino que debemos estar atentos a lo que oímos, la música, el ruido de la volatería, los anuncios, lo que la gente dice, las tonalidades en las que habla o canta; así como también, percibir los olores, los aromas de las comidas, de las bebidas, de los cuerpos, los perfumes, nos pueden ofrecer información sobre su status social por ejemplo; es importante deparar en la textura de las vestimentas, de los alimentos que come la gente, los sabores que estos tienen. (Sanmartín, 2003).

En un momento intenso como la fiesta el ser humano pone en acción todos sus sentidos, de ahí que sea necesario poder considerar cuáles son los significados que transmiten; en el análisis del carnaval de Brasil, por ejemplo, resulta clave el análisis de los aromas de los cuerpos, del roce de los mismos, de los sudores, del ritmo, del movimiento, de la intensidad de sus cantos, etc., el análisis de las dimensiones sensoriales en los rituales, nos pueden ofrecer

mucha información para acercarnos a la alteridad de la cultura que se observa y comprender las isotopías o ejes de sentido de las mismas.

Es importante considerar que en la observación interviene un *algo más* que la mirada y los otros sentidos, y que tiene que ver con todas las tramas de sentido de la cultura de la cual forma parte el observador, su ethos, sus principios, valores con los que discrimina que observar o no, con los que categoriza lo observado y clasifica los fenómenos que observa, las categorías teóricas con las cuales las interpreta, puesto que el uso de los sentidos mismos del observador/a, se encuentran modelados por una cultura específica, pues miramos no solo lo que queremos mirar, sino miramos desde las dimensiones que la mirada de nuestra cultura nos permite (Sanmartín, 2003, p. 54).

Crítica al Boyerismo

Muchas veces el universo observado se falsifica ante el observador/a, que adopta a veces (Sánchez Parga, 1989):

Posturas camaleónicas confundiendo con los actores/as observados.

El camaleón se mimetiza, confundiendo en el contexto para tratar de ser igual a la cultura en la que se ha sumergido.

Posturas voyeristas es la actitud típica del mirón, que implica el mirar sin ser vistos.

El mirón se oculta, convierte la realidad en objetos. En las actitudes, camaleónicas o boyeristas, lo subjetivo pasa a primar.

La construcción de la mirada

Hay que observar metodológicamente, con distancia, pues la observación participativa implica poner un límite en la mirada y considerar (Sánchez Parga, 1989):

Observar sabiendo que uno es extraño/a al grupo con el que trabajamos y que el/la observador/a queda comprometido con el juego de todas las miradas.

Hay que combinar la parte ínter subjetiva, con la observación. En la participación, el/la observador/a se despoja no de la objetividad de la observación, sino de la neutralidad distante y apartada del espectador/a.

El primer paso es establecer un criterio de observación. El criterio de observación se establece sobre la base de un marco teórico y metodológico, pues la observación está más allá del simple ver, requiere de una orientación teórica y de una metodología de la mirada.

Lo observado debe ser construido. Se trata de una construcción sobre la base de la teoría sobre la realidad que permite observar lo que otros no son capaces de mirar, aquello que no está explícito, por ej: El parentesco, el contenido simbólico de la cultura, la interacción simbólica de una fiesta o un ritual, etc.

La observación se constituye en una lectura crítica de las formas. Para ello hay que emplear un modelo de interpretación, una teoría que permita el análisis y la problematización de los hechos que se estudian.

Los materiales registrados por la mirada, deben completarse con otros procedimientos interpretativos. Es esto lo que diferencia el simple ver, del mirar, de la observación antropológica.

Ver no es mirar, ni observar. La observación supone una metodología de la mirada, una construcción de la mirada, una mirada que construye, que produce la realidad observada, ese es el mirar antropológico.

La guía de observación

El disponer de referentes teóricos, posibilita la construcción de indicadores, que serán la guía para orientar la observación.

Muchos investigadores/as no observan muchas cosas que ven, y en cambio, observan muchas de las cosas que no han visto.

La observación como técnica investigativa, debe ser previamente planificada, no puede ser una actividad espontaneísta.

La investigación debe definir índices de observación, que es lo que se va a observar. Hay que diseñar una guía de observación, precisando los indicadores.

La guía de observación se estructurará sobre la base de los indicadores y estos en base a la teoría. Una guía de observación, puede contener: qué cosa quiero yo ir a buscar, a observar; cuáles pueden ser los indicadores que orienten la observación; poner en orden la información de la primera lectura de lo observado; introducir otros indicadores que antes no se han visto y deben tomarse en cuenta; qué buscar es el objeto de investigación, la pregunta de investigación.

Procedimientos analíticos

Resulta de mucha utilidad para convertir la mirada en observación; para realizar el proceso de observación, el registro, procesamiento e interpretación de la información, tomar en consideración las siguientes sugerencias (Sánchez Parga, 1989).

La observación se da en un doble sentido: *Analiza* separa la realidad, incorpora a la mirada una función indagatoria. *Sintetiza*, (relaciona) organiza dicho campo visual.

La asistencia a una manifestación ritual, solo se hará observación, si se programa dicha actividad, y si se hace un ejercicio analítico y sintético de la realidad observada. Por ej: Cuántos/as asisten al ritual, quiénes son, qué hacen, cómo se comportan, qué dicen, cómo es su actitud gestual, etc.

El sentido de la observación tiene dos niveles: la significación “descubierta” en cada dato, y la significación “elaborada” sobre la base de todo el sistema de relaciones entre todos los datos.

Hay que ir más allá de la realidad de lo observado y su registro y captar las cualidades de las cosas, entender o escuchar el lenguaje de las formas, descubrir el sentido de los fenómenos observados.

Es importante establecer la percepción diferencial por contrastes o contraposiciones de las realidades observadas.

Establecer las oposiciones simétricas enriquecen el análisis, por ej: qué funcionalidad distinta cumple un mismo acto ritual como el del *huasipichay*.

Un criterio que nos acerca a la comprensión de lo que describimos es indagar la función de lo que se describe.

Hay que desarrollar claridad en el criterio de información de lo observado.

Distinguir nuestros juicios, de lo que observamos que se da en la realidad.

Toda la realidad que existe, así como todo acto humano es un signo, esconde un significado que hay que buscar develarlo.

Niveles de lectura de la realidad

Los signos son los elementos representativos de la realidad. Por ello la lectura de la realidad se la puede hacer a través de los signos que se evidencian de ella.

Hay que reducir la realidad a signos, pues no podemos leer toda la realidad social, pero si los signos de esa realidad, que nos hablan de aquello que buscamos comprender.

La primera lectura de la realidad nos permite conocer los signos externos de la misma.

El primer nivel de lectura es el de la *denotación*, es decir, el de los signos materiales externos. La denotación corresponde al nivel etic, exotérico, es decir, externo, o al de la descripción de los significantes de lo que miramos.

El segundo nivel es el de la *connotación*, o de los significados. Este corresponde al nivel emic, esotérico, el de la interpretación, el analítico, para encontrar los significados y las significaciones de los signos que hemos denotado y descrito.

Cuando entramos a los significados estamos entrando a construir datos.

La lectura antropológica busca develar y analizar al detalle aquello que no está claramente manifiesto, busca hacer visible los rostros de lo invisible

Hay que ir decodificando las partes para poder llegar a los significados

Se puede observar el escenario, pero otra cosa es observar a los actores, lo que estos hacen y lo que sucede en el escenario, o arena, o sea el lugar donde ocurre un acto, un conflicto

Es recomendable, agrupar los significantes observados. Por ej: Qué tipo de instrumentos de poder encontramos en la mesa del yachak.

Hay que hacer una selección de lo observado dentro del campo de interés investigativo. Ej: lo que se refiera específicamente a la comunicación, sea oral, gestual, etc.

Es importante relacionar comparativamente los significantes observados, establecer oposiciones y simetrías acorde a sus características y cualidades específicas.

Ordenar y clasificar el material con la información registrada, procesando dicha información para convertirla en dato para el análisis y la interpretación.

La observación presupone un conocimiento de la realidad investigada y cuanto mayor y más profundo sea este, más completa y detallada será la observación y por tanto la interpretación de la realidad observada.

Cada hecho, cosa o actividad observada, es una condensación de sentidos y significaciones que el observador deberá decodificar. Por ej: El uso de un solo vaso en el ritual de la bebida en los andes, no muestra penuria, sino es un símbolo de socialización simétrica de los participantes de la celebración.

Recolección de datos

Todo trabajo de observación directa implica la interrelación de tres comportamientos claves: las formas de interacción social que se desarrollan en el escenario observado; las actividades de observación; y el registro de la información observada, o sea la toma de notas de campo.

La toma de notas de campo empiezan desde el mismo momento en que se da el contacto inicial del investigador/a con el espacio de investigación y los/as actores/as, y solo termina cuando el/la investigador/a de por terminado la última sesión de observación o de trabajo de campo. Es importante mientras tanto, llevar notas diarias de campo detalladas, que deberán registrarse después de cada encuentro. No hay que olvidar que la observación se fija en la memoria de cada observador/a, de allí que es útil, siempre y cuando sea debidamente registrada y posteriormente sistematizada. El modo más sutil para fijar la memoria de lo observado es llevar un cuaderno con las notas de campo.

Las notas de campo

Uno de los recursos metodológicos insustituibles en el trabajo etnográfico, es llevar un registro detallado, completo, pormenorizado de las notas del trabajo de campo, a fin de poner en palabras lo observado.

Es importante tomar notas después de cada observación, o de los encuentros ocasionales con los/as interlocutores/as, así como después de las

entrevistas, puesto que las notas, nos proporcionan información valiosísima, que no ha sido ofrecida directamente por los/as interlocutores/as, sino que son el resultado de un ejercicio atento de la observación participante.

En cuanto al tipo de notas generalmente se propone tres tipos de notas (Peretz, 2000: 104): Las *notas de observación* propiamente dicha en las cuales registramos las dinámicas socio culturales; las *notas metodológicas* en las que se deben señalar los problemas que el/la investigador/a enfrenta en su trabajo desde el inicio del mismo y durante el proceso; y las *notas teóricas* en las que se registra el horizonte teórico que el/la investigador/a construye desde el diálogo con las fuentes bibliográficas y aquellas que va elaborando en el proceso del trabajo de campo y en sus encuentros con la realidad.

La redacción de las notas de campo, deben ser muy precisas y detalladas, se debe registrar aquello que no puede parecer como importante, un gesto, un cambio en la modulación de la voz, la actitud del interlocutor durante la entrevista, aquí se trata de recordar no solo lo que se observa con los ojos, sino activando todos los sentidos, recordar todo lo que se oye, huele, prueba, toca, siente piensa, mientras se realiza el trabajo de campo, registrar todo lo que se considere importante, la definición de lo que debe ser importante solo se la podrá evaluar durante el propio trabajo de campo, así una conversación aparentemente trivial, tiene significado, cuando se la ubica en su debido contexto, y nos puede informar sobre la perspectiva de los horizontes de sentido de los/as actores/as sociales.

Las notas de campo deben ofrecer descripciones sobre los/as interlocutores/as, las conversaciones mantenidas con ellos/as, los acontecimientos vividos y compartidos, se deben hacer descripciones detalladas del escenario y las situaciones, muchos antropólogos/as creen que para esto debemos ser tan detallistas como un novelista que describe con minuciosidad los escenarios y a sus personajes e incorpora a dicha descripción la poética de la propia vida. Las notas de campo deben registrar todo aquello que se puede recordar de lo que hemos observado durante el trabajo de campo, de ahí que algunos/as consideren que una regla para esto dice: “que si no está escrito, no sucedió nunca” (Taylor y Bogdan, 1987, p. 75).

Es recomendable, procesar las notas de campo, lo más rápidamente posible, si es posible después de haber realizado las observaciones, pues los hechos vivenciados y observados se encuentran frescos en la memoria y a medida que los sistematizamos podremos captar detalles que podríamos no haber contemplado.

El cuaderno puede estructurarse por temas, a fin de facilitar su posterior sistematización o puede ordenarse por fechas a modo del diario de campo. Hay algunos/as investigadores/as que trabajan todos los registros en un solo instrumento sea como cuaderno temático de campo, o diario de campo; mientras otros emplean exclusivamente el diario de campo, para anotar aspectos más ligadas a las vivencias subjetivas del investigador/a y lo temático lo hacen el cuaderno de campo. Sea cual sea la modalidad, lo importante es trabajar las notas de campo, todos los días, a fin de que no olvidemos nada, lo que implica la necesidad de forjar cierta disciplina a fin de que se mantenga viva la memoria.

Actualmente, el cuaderno temático y el diario de campo, están siendo sustituidos por los ordenadores portátiles, que facilitan mucho la tarea de registro, pero de igual manera se debe establecer criterios que faciliten dicho registro, ya sea por temas, o palabras claves, lo que dependerá del estilo personal que cada investigador defina (Sanmartín, 2003, pp. 75-76).

En el registro de las notas de campo, también es importante hacer un ejercicio de delimitación en perspectiva de registrar aquello que sea pertinente para nuestros horizonte de problematización que es el que guía toda la práctica investigativa, de ahí que se debe ser selectivo en lo que se registra, a fin de evitar la sobre acumulación de información que después será muy difícil de sistematizar.

El cuaderno, o diario de campo no debe limitarse solo a la descripción detallada de lo vivido por el investigador, sino que también debe estar acompañado de un carácter interpretativo, que al permitir disparar la memoria, nos permite ir interpretando los significados de lo vivido.

Sugerencias para activar la memoria

A fin de poder activar la memoria, que nos permitirá trabajar mejor nuestro registro de las notas de campo, se sugiere lo siguiente (Taylor y Bogdan, 1987, pp. 75-79):

- Trabajar con analogías simbólicas es decir relacionarlas con aspectos, cosas, hechos de la vida cotidiana, que hagan más fácil el recordarlas.
- Estar atentos y con la mente y el corazón despiertos durante el trabajo de observación.
- Enfocar los hechos, las prácticas o discursos de las personas de forma selectiva, reduciendo o seleccionando el campo de mirada, no tanto a aspectos demasiado generales, sino a aquellos que son específicos en nuestro trabajo, pues no tenemos capacidad para abarcar la cantidad de cosas que podemos observar al mismo tiempo, se hace, por tanto necesario una delimitación de la mirada.
- Dado que lo que interesa es comprender los significados, una forma de acercarse a ellos, es buscar palabras, o frases claves de cada conversación, que nos permita activar la memoria, y en consecuencia recordar su significado.
- Después de haber trabajado en la observación y de haber mirado, oído, sentido algo que sea significativo, una estrategia importante para recordar, es reproducir mentalmente lo sucedido en las observaciones y las entrevistas, o hacer una pausa durante estas para fijarlas en la memoria si vemos que se trata de algo significativo.
- Es recomendable tomar notas tan pronto como sea posible, mientras más tiempo transcurre entre la observación y el registro de las notas de campo, es posible que olvidemos registrar detalles que pueden ser muy importantes.
- Trabaje con mapas mentales, puede apoyarse haciendo un dibujo que se refiera al significado de lo observado.
- Si no fue posible escribir las notas de campo luego de la observación, puede ayudar el grabar lo sucedido, pues allí ya está actuando

la memoria, fluyendo los recuerdos de lo acontecido. Es importante después, transcribir y procesar lo que se haya grabado.

- No dé por terminado sus registros, esté atento a lo imprevisible, pues en el momento menos esperado puede activarse un recuerdo que le hable de un significado que estaba olvidándolo, regístrelo inmediatamente.
- Utilice los instrumentos auxiliares de investigación (grabadoras, cámaras de video, máquinas fotográficas, etc.), pues estas permiten registrar los hechos, y ayudan a recrear la memoria, siempre y cuando tenga el consentimiento de sus interlocutores/as y no aparezca como un acto intrusivo a su privacidad, o sientan que están siendo constantemente vigilados.

En cuanto a la redacción de las notas de campo

La redacción de las notas de campo debe posibilitar la pronta recuperación de los datos para el proceso de sistematización y si bien el modo de hacerlo depende de cada investigador/a, es importante considerar las siguientes sugerencias (Taylor y Bogdan, 1987, pp. 81 y ss.):

Agrupar las notas por temas y señalar cada conjunto de notas con una carátula que contenga un título que haga referencia a lo observado en la que se incluya, el lugar de observación, la fecha, el día, la hora a la que se realizó el registro.

Incluir un diagrama del escenario de observación al principio de las notas y señalar en que página se encuentra las descripciones.

Dejar márgenes amplios que permitan la redacción de comentarios, añadir puntos importantes que se recuerden posteriormente y que resultan útiles en el momento de la sistematización.

Una cuestión importante que debemos siempre anotar en el cuaderno de campo, son las ideas que van surgiendo en el investigador a medida

que observa un hecho sociocultural, pues estas serán claves en el proceso de interpretación de lo observado.

Como se trata de llegar a comprender el significado, procure recordar no tanto en forma literal lo que le han dicho, sino aprehender su sentido; sin embargo es recomendable diferenciar los niveles de recuerdo, utilizando por ejemplo diversas formas de comillas o negrillas para destacar un recuerdo exacto, cursiva para recuerdos menos exactos, o letra simple para aquellos que son razonablemente aproximados.

Se debe utilizar seudónimos para los nombres de personas o lugares, especialmente si se solicita por parte de los/as interlocutores/as, se mantenga la confidencialidad sobre su identidad y la información que proporcionan; esto garantiza que si las notas caen en manos poco adecuadas y son leídas por otra persona, solo sea el/la investigador/a quien conozca la realidad de su contenido.

Es importante guardar un respaldo de las notas de campo, en caso de que estas lleguen a extraviarse o dañarse a causa de algún percance, así se garantiza que no perdamos valiosísima información, difícil de ser recuperada.

No se debe solo anotar las descripciones “objetivas” de lo sucedido en un escenario, sino que se deben registrar también aspectos “subjetivos” del investigador/a que marcan su trabajo de campo y que son una fuente muy valiosa para la comprensión del sentido de lo que se investiga; de ahí la importancia de registrar sus vivencias, emociones, afectividades, sentimientos, sensaciones, intuiciones, estados de ánimo, etc.; lo recomendable en estos casos, es diferenciarlos de los datos descriptivos, codificándolos de alguna manera como por ejemplo (V. S. vivencia subjetiva; C. P. I. comentario personal del investigador/a, etc.) para dejar muy claro el locus de enunciación del investigador/a.

Las notas de campo no solo se refieren a las descripciones detalladas, sino que también es importante llevar notas analíticas de lo observado, de ahí que se podría trabajar categorías distintas de notas, así, están aquellas

que son meramente *descriptivas* y requieren de descripciones más detalladas; las notas *reflexivas* en las que se registran los interrogantes que va generando en el/la investigador/a su experiencia; las notas *interpretativas* o analíticas que requieren una mayor reflexión y detenimiento en las que se registra las interpretaciones provisionales que los hechos y la experiencia van generando en el/la investigador/a y requieren de cierta sustento teórico.

Hay que describir el escenario, a los actores/as, y las dinámicas socio culturales que allí se producen, con el detalle y minuciosidad de un/una escritor/a de novelas, que permita la reconstrucción de una imagen lo más fiel posible de lo ocurrido y nos ayude a la reconstrucción de su significado. Si bien no todos los aspectos de un escenario son significativos, se debe sin embargo, preguntar sobre el significado de todo lo que se observe y los cambios que se allí produzcan. Las notas de campo deben hacérselas en términos descriptivos, más no evaluativos, puesto que las sensaciones, percepciones o evaluaciones del investigador/a se las debe señalar en los C.P.I. (comentarios personales del investigador).

Hay que describir igualmente en forma detallada a los/as interlocutores/as, que nos permita acercarnos a los significados de cómo se miran a sí mismos y como miran a los otros. Por ejemplo la descripción de la forma diferente como visten las personas, nos puede informar sobre las diferenciaciones a nivel de status social, económico, generacional, de género, laboral, etc. Pero de igual manera, las notas deben ser descriptivas más no evaluativas, esto lo hace el/la investigador/a en sus notas pertinentes (C.P.I.).

Hay que registrar en las notas de campo, aquellos detalles que pueden resultar accesorios al diálogo que se establece con los/las interlocutores/as, de ahí la importancia de registrar los gestos, las comunicaciones no verbales, las entonaciones, modulaciones de voz, el ritmo del discurso, el énfasis y las modulaciones en la elocución, etc., todos aspectos paralingüísticos que tienen mucha trascendencia en el momento de la comprensión del significado que hay detrás de las palabras de las y los interlocutores.

Es importante también registrar en las notas algunos comentarios, frases conversaciones, etc., que pueden parecer intrascendentes, incomprensibles, inadecuados o fuera de contexto, los mismos que posteriormente, durante el proceso de sistematización y a la luz de contextos más amplios, pueden mostrar que tienen un sentido para las y los interlocutores, de ahí la necesidad de no omitirlos, o estar atentos a ellos, puesto que nada hay de lo que se dice y se hace, que no esté cargado de significado; no hay que olvidar que la tarea del antropólogo/a es justamente esa, develar los ejes de sentido, los significados de aquello que no está obviamente manifiesto.

La entrevista

Participar en la vida de un grupo significa que el/la investigador/a habla con la gente y les pregunta sobre lo que observa. La entrevista es, por tanto, una técnica dialógica, es una construcción dialogal entre dos sujetos sociales diferentes. La entrevista es la técnica privilegiada del trabajo etnográfico, pues nos permite acercarnos a las tramas de sentido, a los significados y significaciones de la acción social, para poder conocer y comprender el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro y de nosotros.

La entrevista constituye una técnica de investigación cualitativa clave en el momento de aproximarnos a la comprensión de los significados de una cultura. Si bien la información que obtenemos vía observación puede ser importante, ésta siempre va a resultar insuficiente para poder aproximarnos al sentido, a los significados y significaciones de la acción social, pues lo que nos ofrece es información sobre los significantes, es la entrevista, el encuentro dialógico con los/as interlocutores/as lo que si nos permitirá la comprensión de las isotopías o ejes de sentido de una cultura y de cómo la viven las y los miembros que la integran.

La entrevista, como técnica de investigación, hace posible que el/la investigador/a aprenda a escuchar el decir, el pensar y el sentir del otro. Es por ello que una de las primeras cualidades necesarias para una buena entrevista sea desarrollar la capacidad de escucha, de ahí que deba mantenerse

muy atento a lo que el otro va diciendo y desde qué horizonte dé sentido a lo que va diciendo (de Tezanos, 2002, pp. 117 y ss.).

La entrevista debe en consecuencia, ser vista no solo como una técnica para la obtención de información, sino como un acto de alteridad de encuentro dialógico cara a cara con los otros diferentes, aunque puedan ser parte de nuestra mismidad, cuyo pilar sobre el que se sostiene es la escucha, la misma que se ensancha por la posibilidad de atención que provoca la profundidad de la pregunta, pero que calla más que interroga, que dentro de una paciencia activa espera que en el encuentro a través de la palabra con el otro, que este le abra espacios de enunciación en sus respuestas, que nos ayuden a comprender sus complejos, diversos y diferenciados horizontes de sentido (Sanmartín, 2003, p. 82).

En la base de la condición humana está la de hacerse preguntas sobre aquello que no conoce de la realidad del mundo, sobre aquello que le resulta diferente, de ahí que el proceso de entrevista empieza antes que con las preguntas que hace a las y los interlocutores/as, con las preguntas que el propio investigador/a se hace a sí mismo sobre esa realidad diferente cuyo sentido busca conocer y comprender. Estas preguntas tienen que ver con relación a aquello que ya sabe o conoce, pero sobre todo sobre aquello que busca conocer, no olvidemos que toda investigación parte de una inquietud inicial y sobre las preguntas y respuestas que sobre esa inquietud nos formulamos, ahí está el eje de todo proceso de construcción del conocimiento (Sanmartín, 2003, p. 81).

Preguntar, es, por tanto, uno de los ejes clave del trabajo con la entrevista y con lo que comienza su proceso, ese preguntarse desde uno mismo y preguntar desde la alteridad, desde el encuentro con el otro, a fin de poder descifrar las tramas de sentido de la diferencia que en esa alteridad se expresa, diferencia que nos fascina, nos intimida, nos interroga, nos cuestiona, nos interpela, nos transforma. Preguntar en consecuencia se vuelve un acto de alteridad a través del cual construimos un puente de encuentro entre dos racionalidades, dos horizontes culturales de sentido diferentes, pero que buscan encontrarse para poder comprenderse y enriquecerse mutuamente.

Solo preguntándonos a nosotros/as mismos/as y preguntando a los otros sobre sus significados podremos escuchar lo que la realidad nos dice, pues “los hechos no hablan solos hay que hacerlos hablar” (Sanmartín, 2003, p. 84), pero para entenderlos hay que escuchar la palabra de los/as actoras vitales que construyen, que viven, que sufren esos hechos, es solo a través de la fuerza de la palabra, de los discursos, de los enunciados de sujetos concretos, que esos hechos pueden hablarnos y podemos acercarnos a la trama de significados que estos tienen para su vida y su cultura; de ahí la necesidad de hablar con esos interlocutores/as, de escuchar su palabra, pues la entrevista lo que busca no es tanto información sobre determinados hechos, sino poder escuchar un discurso que los comente, que los problematice, que los compare con otros, un discurso que de cuenta del mundo representacional del otro de su modo de mirar, de pensar, de sentir el mundo y la vida y su rol dentro de estos.

Se ha considerado tradicionalmente dos formas de entrevista, una estructurada que se sustenta en un cuestionario previamente elaborado con categorías a priori y que tiene un conjunto de preguntas abiertas y que busca recoger indicadores de los hechos que queremos cuantificar en la investigación. Mientras que las entrevistas no estructuradas se presentan como un encuentro dialogal, como una conversación informal en torno a temáticas generales, que permite acercarnos al decir, al pensar, al sentir del otro y al mundo representacional de ese otro. Desde la necesidad de un trabajo antropológico, entendida la antropología como la ciencia del sentido, resulta más recomendable trabajar con entrevistas no estructuradas, pues hace posible acercarnos a un mejor enfoque cualitativo interpretativo, para cuyo ejercicio se plantean las siguientes sugerencias (de Tezanos, 2002, pp. 120 y ss.):

Sugerencias para trabajar la entrevista

Uno de los puntos clave para trabajar la entrevista, es que previamente al trabajo de campo debemos prepararla. Preparar la entrevista no significa solo trabajar el cuestionario, prever las preguntas que vamos a formular; preparar la entrevista implica sobre todo, que primero debemos prepararnos

nosotros mismos, prepararnos en cómo ir aprendiendo a desarrollar la capacidad de escuchar con respeto el decir, el pensar y el sentir del otro; lo que significa hacer un trabajo con nuestra propia subjetividad, para estar abiertos a escuchar y aprender de la alteridad, de lo que nos enseñe la diferencia.

Prepararse implica también estar en predisposición anímica y cognitiva para el encuentro con la alteridad, es para ello importante documentarse lo que más se pueda, mientras el investigador más conozca sobre la realidad, la problemática que investiga, sobre los/as actores/as con los cuales va a tener un encuentro dialogal, la entrevista podrá lograr mejor su objetivo, el/la investigador/a podrá conducir mejor la entrevista, sin abrumar al interlocutor/a con demasiadas preguntas, sino que elaborará aquellas preguntas que resultan claves para que el discurso del interlocutor/a sea fructífero.

Otra cuestión importante a considerar en esta parte del trabajo de campo, es entender la entrevista sea individual o colectiva, como parte de un encuentro interhumano que busca suscitar un discurso sobre los horizontes de sentido de la cultura de los/as interlocutores/as, es un encuentro humano cara a cara entre dos actores con experiencias de vida, visiones de la realidad, con tramas simbólicas distintas, que establecen un encuentro dialogal simétrico a fin de poder conocer y comprender un poco más sus propias realidades, por ello debemos considerar que la calidad de la entrevista, dependerá de la calidad humana de ese encuentro, y que el mismo exige de una profunda sensibilidad y afectividad, que nos permita estar abiertos para aprender del otro, para que el otro nos enseñe y nos transforme. Por ello, para que una entrevista sea fructífera, no se la puede realizar sin antes haber logrado establecer vínculos de empatía, tejer sensibilidades y afectividades mutuas con los interlocutores que rompan la distancia socio cultural que hay entre dos horizontes simbólicos distintos, se hace necesario ganar confianza para que la memoria del otro y todo su mundo representacional fluya a través de su discurso.¹⁸

18 Vale tomar en consideración al respecto las sugerencias planteadas anteriormente (supra) con relación al trabajo de campo.

Una sugerencia vital al momento de entrevistar, es la de hacer sentir al otro no como un mero informante, sino como un/a interlocutor/a con el que estamos dialogando para descubrir tramas de sentido que consideramos importantes, de ahí que hay que romper toda forma de relación asimétrica, que el/la interlocutor/a sienta que está hablando con un igual, solo de una cultura diferente y que se lo está respetando en su propia identidad, pero dejando también clara la nuestra. Es por ello clave que las cuestiones que se propongan en la entrevista, respondan a los intereses tanto del interlocutor/a como del investigador/a, nuestras preguntas deberán interesar a los/as interlocutores/as, al punto de que vean que es importante responder, pero sobre todo que les permita a sí mismos generar otras preguntas, lo que abrirá mejores posibilidades para la profundidad del diálogo.

Para ello es importante la sencillez, ser natural, ser muy cuidadoso en el lenguaje que se emplea, procurar hablar en los términos que son comunes a los/as interlocutores/as, hacer las preguntas con sencillez.

Cuidar detalles tales como la forma cómo se va vestido a una entrevista, esto depende mucho de los contextos en los que el investigador se sumerge, de ahí que la forma de vestir no tiene que ser intimidatoria de entrada, pues eso puede construir una forma de asimetría social, que lleva al silenciamiento a las o los interlocutores, como por ejemplo ir con terno y corbata para hablar con un campesino, o con jóvenes y adolescentes. No se trata tampoco de adoptar un disfraz para cada ocasión, sino de ser lo que se es, hay que ser natural, pues buscar mimetizarse o parecerse a las o los interlocutores con los que queremos hablar, puede resultar no solo antiético, sino contraproducente, pues ellos y ellas lo perciben muy rápidamente y puede generar su rechazo.

Es importante establecer un diálogo respetuoso en donde la palabra del otro fluya de ahí que no sea recomendable empezar preguntando sobre el eje del problema que investigamos de entrada, sino que debe empezarse con preguntas descriptivas que permita que las o los interlocutores comiencen hablando sobre aquello que consideran importante, describiendo aspectos de la vida cotidiana, lo que les resulta más familiar, esto ayuda para

ir generando una atmósfera de confianza y empatía mutuas, no olvidemos que es sobre su vida o su manera de entender la vida que el otro nos va a hablar y eso requiere un grado de confianza; de ahí que las preguntas deben ser lo más generales y descriptivas posibles que permitan que empiece a fluir el discurso de la o del interlocutor.

Otra cuestión que se debe evitar, es hacer preguntas cortas que impliquen respuestas cortas, las preguntas cortas resultan útiles para el caso de aplicar técnicas cuantitativas como la encuesta, pero para procesos de investigación cualitativa interpretativa, como el caso del trabajo etnográfico, no resultan pertinentes, sino preguntas que permitan desarrollar a la o el interlocutor su capacidad de expresar lo que tiene en la memoria a través de sus palabras, para que sus pensamientos, sus ideas, sus sentimientos, sus representaciones, sus formas de ver el mundo fluyan. Si bien esto puede resultar más trabajoso en el momento del procesamiento de la información, pero será mucho más fructífero y será el trabajo de la o del investigador en la fase interpretativa el que ira delimitando lo pertinente de lo que él o la interlocutora nos ha dicho, además si bien esto puede resultar relevante para un aspecto específico de lo que investigamos, sin embargo, resulta útil para conocer más ampliamente los horizontes de sentido de la otra cultura.

Es importante estar siempre con una actitud respetuosa y de atenta escucha, a fin de poder ir mirando los senderos por donde transita la palabra y a través de ella la memoria del otro, a veces se teme que el otro se salga de los marcos de las temáticas que nos interesan y empiecen a hablar de cosas que podemos considerar intrascendentes, es importante por ello verlas desde el contexto, desde el lugar desde el cual el otro habla, o sea su locus de enunciación, y podremos encontrar que aquello que para nosotros no puede parecer significativo, lo es para él o la interlocutora, por eso habla de aquello, entonces es importante ver como eso se articula a los ejes de la problemática que investigamos; por ello es vital abstenerse de hacer juicios valorativos sobre lo que la o el interlocutor nos dice, hay que transmitirle un interés sincero sobre lo que dice para que esté seguro de que es respetado, que todo lo que dice es importante y resulta significativo, como en realidad lo es. Desde una escucha

atenta y un diálogo respetuoso, podremos hacer preguntas que hagan que el o la interlocutora hable de hechos que se vayan articulando con el centro de nuestra investigación, pero sin olvidar que cada actor/a social es un ser humano que teje sentido, de ahí que todo resulta significativo.

Un aspecto muy importante es mostrar una actitud de respeto al otro con el que se dialoga, lo que empieza por respetar sus ritmos y definir con él los horarios y los sitios en los que quieren ser entrevistados, hay que procurar coordinar horarios cómodos, el tiempo de duración de cada sesión de trabajo y buscar sitios tranquilos que permitan una mejor interlocución.

Una expresión de respeto a los/as interlocutoras, es la de mostrar mucho respeto sobre lo que dicen, hay estar atento a sus formas de expresión, esto implica un ejercicio de desarrollo de la capacidad de escucha, tanto de sus discursos como de sus silencios, de las formas paralingüísticas; hay que tomar muy en serio sus modos distintos del lenguaje, sus jergas, los tonos con los que el o la interlocutora construye los enunciados de su discurso; ver los estilos que se expresan en sus formas enunciativas, muchas veces matizados de pausas de intervalos y silencios.

Es importante evitar bombardear de preguntas a las o los interlocutores, estas solo deben buscar abrir espacios para que fluya su discurso, para que hable su memoria. De igual manera hay que evitar el realizar preguntas que induzcan a la o el interlocutor a dar las respuestas que estamos buscando, aquellas que queremos escuchar, a la manera que lo hacen los/as periodistas, a veces se hacen preguntas previamente inducidas, para que las respuestas solo reconfirman nuestras hipótesis; o en muchos de los casos el enunciado de las preguntas están cargadas de los supuestos valorativos del investigador y desde donde se está interrogando al otro, aquí se expresa una clara intencionalidad para la inducción de respuestas que solo reconfirman dichas valoraciones; esta es una manera anti ética de hacer una entrevista.

Es recomendable no forzar a las/os interlocutores a tener que responder lo que ellas o ellos no quieren, o hablar sobre aspectos que les resulte molestos, o pretender que digan solo lo que para nosotros puede resultar

relevante, en realidad, también a través de esos silencios, de las resistencias a responder nuestras preguntas, nos están dando respuestas y datos significativos, sobre su forma de mirar determinado problema sobre el cual prefieren silenciar su discurso.

Es importante estar atentos/as no solo a los procesos discursivos que se expresan en la entrevista, sino además, no debemos dejar de registrar todas las conductas no verbales, paralingüísticas, los silencios, las tonalidades, los gestos, la mímica, etc., que resultan clave para tener una comprensión más global de lo que el discurso del interlocutor/a nos dice; lo que se trata es de aprender a escuchar el lenguaje del cuerpo. La forma de sistematizar esta información es igual a la sugerida para el caso de la observación en las notas de campo.

La entrevista comparte con la observación una característica fundamental, la de estar siempre vigilantes y mantener una actitud permanente de respeto a las/os interlocutores/as, para poder escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro, aunque este pertenezca o no a nuestra propia cultura. Por ello es importante evitar actitudes que puedan hacer sentir al otro que es irrespetado, como por el ejemplo en uso de instrumentos auxiliares como la grabadora, solo puede ser empleada con previa consulta y autorización de nuestro interlocutor, de ahí es necesario explicarle la importancia de hacer una grabación y el compromiso de entregarle una copia del registro de la entrevista, para que el o ella pueda revisarlo y autorizar lo que puede hacerse público. No hay que olvidar que preservar el anonimato es una necesidad más imprescindible en la entrevista que en la observación.

Si se autoriza el uso de la grabadora, se debe prever que todo esté listo, una grabadora pequeña a fin de reducir al máximo su presencia que puede resultar intimidatoria, que esté con pilas y con casete, es un error tremendo estar cargando en ese momento o buscando pilas, da la sensación de improvisación y desorganización y afecta la relación con el o la interlocutora. Hay que evitar que la presencia de la grabadora distorsione la fluidez del discurso, por ello conviene colocarla en un lugar que resulte imperceptible y no distraiga la atención de la o del interlocutor, se debe emplear cintas de larga duración a fin de evitar sus cambios continuos y

utilizar grabadoras pequeñas que funcionan con la voz a fin de no estar haciendo pausas continuas que distorsionan el diálogo, y tener cuidado de rotular cada casete de acuerdo a la temática conversada, lo que se refuerza con las notas del investigador/a que señalara los aspectos que dicha entrevista abordó, lo que nos facilitará su transcripción. Este trabajo hoy se facilita con las grabadoras digitales que permiten descargar rápidamente la información en la computadora.

Es recomendable no hacer muy largas las sesiones de entrevista, pues se corre el riesgo de cansar a el o la interlocutor/a, a veces se quiere en un solo encuentro agotar un tema o aprovechar al interlocutor/a, es importante programar varias sesiones cortas de unos 30 minutos; no debemos creer que cada sesión es una entrevista, sino que una entrevista es el conjunto de sesiones que se hayan trabajado con un o una interlocutor/a.

Es importante también que al igual que en la observación, el o la investigadora tome notas, a fin de poder complementar lo que nos dice su discurso, los aspectos paralingüísticos no discursivos, el lenguaje del cuerpo al que hacíamos referencia, u otros detalles del contexto de la entrevista deben ser registrados a modo de notas como se lo hace en la observación.

Una cuestión importante es, poder entrevistar a interlocutores/as claves, que no son sino aquellos/as que tienen roles representativos desde el punto de vista de su significado y significación en una comunidad, esto no debe medirse por si son personas cargadas de poder político o administrativo, puesto que la significación no es sinónimo de jerarquía, de ahí que una persona sencilla, puede jugar un rol protagónico importante, el tendero de la plaza, la señora del mercado, el sacristán de la iglesia, el cuidador del cementerio, el portero de la escuela, como también puede ser el teniente político, el alcalde o el profesor, el médico, un artista, etc., la selección de los/as interlocutores/as claves dependerá de la problemática que investigamos, esto nos ayudara a hacer un mapeo previo de cuáles son los/as interlocutores/as claves con cuales debemos conversar y estar atentos/as a la variabilidad de su rol o roles significativos dentro de la comunidad; así, si vamos a buscar los significados en torno al chamanismo, Taita Churo, el *yachak* de la comunidad, será el interlocutor clave; si investigamos sobre problemáticas

y conflictos en la escuela, por ejemplo, no necesariamente el interlocutor clave es el rector/a o los/as profesores/as, aquí el o la interlocutora clave puede ser el o la portero/a que es el que más conoce las dinámicas que allí cotidianamente se producen, pues una condición necesaria para considerar un o una interlocutora clave, es la permanencia de este en un escenario, pues mientras más tiempo haya estado allí, nos permitirá conocer mucho más sobre la historicidad de los procesos que indagamos.

Reconociendo la importancia de la entrevista como la técnica insustituible para el ejercicio de la alteridad de las culturas, para el encuentro dialógico de los/as actores/as, para poder escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro, no hay que dejar de considerar que una limitación que se puede encontrar en el trabajo con entrevistas, tiene que ver con el hecho de que lo que estas ofrecen son toda una trama de enunciados discursivos, que como cualquier otra conversación pueden producir el mismo tipo de falsificaciones, engaños, distorsiones, exageraciones, que se puede encontrar en cualquier conversación a través del discurso se puede también engañar, decir solo lo que la o el investigador quiere escuchar. Va a depender mucho del conocimiento del investigador/a del contexto, del grado de significación de los y las interlocutoras, para poder tener clara la diferencia entre las palabras y los hechos, para evaluar entre lo que la o el interlocutor nos puede decir en su discurso, y lo que realmente hace; distinción que correspondería al nivel de la cultura ideal, y la cultura real (Taylor y Bogdan, 1987, p. 106). De ahí la necesidad de triangular la información y de poder hacer análisis comparativos con la información obtenida vía observación, así como de buscar cruzar información de diversos actores/as, y en distintas situaciones y circunstancias, pues mientras más plural y diverso sea el trabajo de entrevista, tenemos mejores posibilidades de enfrentar esta desventaja.

Sugerencias para el registro de lo observado y lo escuchado

La realización del trabajo de campo no implica la mera observación, aunque se haya definido esta como una técnica importante para obtener información, sino que además el o la investigadora encuentra a más de la información observacional, información acústica, es decir aquella que sur-

ge de lo que los y las interlocutoras le dicen a través de la entrevista o de lo que escucha en su interacción con la realidad, ya sea en el bus, en el mercado, durante una fiesta o una celebración, etc. De ahí que resulta recomendable, diferenciar el registro de la información observacional, es decir aquella que es obtenida directamente por el o la investigadora y no está mediatizada por los/as interlocutoras, de aquella información verbalizada que se desprende de los enunciados de los discursos de las o los interlocutores o de lo que el o la investigadora escucha en su interacción con las y los actores sociales. En los dos casos dicho registro debe evitar hacerse adjetivaciones o juicios de valor sobre los mismos, pues estos invalidaría su uso posterior, lo que se trata es dejar que la realidad hable (Guber, 2004, pp. 258 y ss.).

Las categorías propuestas para la realización del trabajo etnográfico (Guerrero, 2002) pueden resultar útiles para ordenar los registros observacionales y acústicos, es decir tratar de situarlos en el espacio, el tiempo y el sentido, pues se trata de registrar lo que se hace en determinado escenario (espacio), en una dimensión temporal concreta (tiempo), y descubrir las razones por las cuales las y los actores sociales hacen lo que hacen (sentido).

Con relación al espacio, es importante registrar información sobre el escenario en el que se produce la interacción observacional y acústica, es decir la observación/entrevista, anotando las características del ambiente en el que se produce el encuentro, sus condiciones, decoración, mobiliario, ubicación e inventario de los objetos y usos de los mismos en ese espacio, tonalidades, colores y demás detalles que el o la investigadora considere significativos.

Con relación al tiempo, señalar si las actividades están dentro de un tiempo profano, cotidiano de la vida, o se realizan en tiempos intensos festivos, en tiempos sagrados. Se debe precisar además, el recorte temporal en el que se ha desarrollado la interacción del o la investigadora con la realidad investigada, con los actores/as sociales, cuanto tiempo ha implicado las observaciones, las entrevistas, el proceso que eso ha demandado, no dejar de registrar las fechas y horas de realización del trabajo.

En cuanto al sentido, es importante no olvidarse de señalar información respecto a los/as actores/as sociales e interlocutores/as con los que el o la investigadora establece interacciones; por ello al registrar información sobre las y los interlocutores conviene registrar información sobre: Género / Edad / características de pertenencia e identidad: nacional, regional, local, cultural, social, religiosa / nivel de escolarización / características ocupacionales / rol significativo dentro de la comunidad / y demás interacciones dentro de los ámbitos social, económico, político, así como el de sus representaciones culturales.

El registro de la información obtenida a través de la observación, o las entrevistas, debe ser constantemente revisado por la o el investigador, pues al reflexionar sobre lo que allí encontremos, nos permitirá reformular el cómo estamos haciendo el trabajo de campo, evaluar las dificultades que tenemos en nuestro trabajo, así como planificar los futuros encuentros, de ahí que es importante anotar, las perspectivas y expectativas que deja una jornada de trabajo, una observación o una entrevista, por ejemplo señalar aspectos que deben ser motivo de otras observaciones o entrevistas, distintos o futuros hechos, que surgen de las referencias que nos dan las y los interlocutores; interlocutores diferentes con los que debemos contactarnos, temas que deben ser profundizados, temas críticos que deben ser trabajados con cuidado, u otros que deben ser descartados, dudas, contradicciones que deben ser cotejadas o trianguladas con otros interlocutores/as para poder diferenciar entre lo que nos dicen sus discursos sobre sus representaciones ideales y lo que nos dicen sus prácticas reales (Guber, 2004). Aquí se expresa un primer nivel analítico de la información que dispone la o el investigador y que nos permite una resignificación de nuestro trabajo, así como disponer de información que será de mucha utilidad en el trabajo de la escritura etnográfica e incluso en el momento de la interpretación de los datos.

El fin del trabajo de campo

Luego de haber permanecido en el escenario de investigación por un determinado tiempo, en el cual la o el investigador ha procedido a obser-

vaciones detenidas, a entrevistas con sus interlocutores/as y haber obtenido información significativa para la comprensión de los significados de aquella cultura, llega el momento en que se hace necesario plantearse la retirada del trabajo de campo.

Si bien es cierto que la o el investigador muchas veces cree que falta mucho por hacer, interlocutores/as con quienes dialogar, y quedan aspectos por observar, sin embargo, llega un momento en la cual ya no se obtienen datos significativos y los resultados ya no resultan productivos y los resultados van siendo cada vez más decrecientes, dado el nivel de *saturación teórica*, como llaman algunos/as investigadores/as a este momento de la investigación en que los datos se vuelven repetitivos y poco significativos. Ese se considera el momento en el cual el o la investigadora debe dejar el escenario de investigación y dar por terminado el trabajo de campo (Taylor y Bogdan, 1987, pp. 90 y ss.).

La estadía en el campo y el tiempo que dura el trabajo de investigación depende en gran medida de la complejidad de la problemática que se investiga, hay algunas cuestiones que para poder comprender su significado no requieren de periodos demasiado largos de permanencia en el terreno, si bien esto es importante y contribuye a que la o el investigador se familiarice con las dinámicas socioculturales que investiga, de ahí que no es un requerimiento inevitable la recomendación de los funcionalistas de pasar necesariamente “largos periodos entre los aborígenes”; dependiendo de la problemática que se investiga, en algunos casos bastan algunas visitas periódicas y sobre todo depende del nivel del encuentro dialogal con las/os interlocutores, eso facilita mucho el trabajo.

Plantearse la salida del campo, resulta muchas veces una situación difícil para la o el investigador, especialmente si ha establecido un buen nivel de empatía con las/os interlocutores/as: Lo recomendable, es siempre dejar claro en la comunidad que se va abandonar el trabajo de campo, que la investigación está ya terminándose, agradecer por el apoyo brindado y establecer líneas de contacto futuro con sus interlocutores y dejar claro que los resultados de la investigación serán devueltos a la comunidad, que no se está haciendo

una antropología extractivista que va toma y no devuelve, sino por el contrario comprometerse con enviar los resultados, aunque lo recomendable es que la o el investigador regrese personalmente a entregar los resultados de la investigación, así se ganara la confianza y el respeto de la comunidad y podrá asegurar mantener una relación productiva para el futuro.

La escritura etnográfica

Luego de haber concluido el trabajo de campo, en el cual el o la investigadora ha observado las dinámicas sociales y culturales, ha dialogado con los interlocutores/as para a través de sus discursos acercarse al decir, al pensar y sentir del otro, ha revisado abundante información bibliográfica y documental, ha anotado en su cuaderno o en su diario de campo, notas pormenorizadas sobre su trabajo, así como sus reflexiones y sus sensibilidades; toda esa información sin embargo, no puede sustituir a la realidad, sino que solo sirven como disparadores de la memoria, que nos permitirá evocar lo que ha sido la maravillosa experiencia de ese viaje hacia los horizontes del sentido de la otra cultura que es lo que hemos querido comprender, y que mediante la escritura etnográfica buscamos compartir esa comprensión con los/as demás, sea con los/as propios/as actores/as, con la comunidad académica, con otros/as colegas, o con el público en general.

Llega entonces el momento en que toda esta información, debe ser sistematizada y debe plasmarse en escritura etnográfica, a fin de poder dar a las y los actores la palabra y hacer que se escuche la voz de los otros; de ahí que la escritura etnográfica no implica solamente la tarea de ordenar la información disponible, sino de articular sobre todo los recuerdos, ya que nuestra memoria ha sido capaz de registrar algo más de lo que lo ha podido hacerlo una grabadora, una cámara, o un diario o cuaderno de campo, ha registrado sobre todo las experiencias afectivas, las sensibilidades que acompañan el trabajo de investigación de campo (Sanmartín, 2003, pp. 13 y ss.).

El momento de la escritura etnográfica se presenta a veces como un momento complejo, pero así como Lourdes Endara nos dice que a inves-

tigar solo se aprende investigando, podríamos decir que a escribir solo se aprende escribiendo.

La presentación de los resultados de una investigación etnográfica, presenta dos momentos, el uno descriptivo y el otro interpretativo.¹⁹

El proceso de descripción

Si tenemos presente que la antropología es la ciencia del sentido, que nos permite conocer y comprender el tejido de significados y de significaciones de la acción social, la descripción que se hace a través de la escritura en consecuencia, lo que hace es recuperar y hacer presente la voz del otro.

Una de las limitaciones que ha tenido la vieja escritura etnográfica, es la de haber construido textos monofónicos en donde solo la voz del etnógrafo/a tenía la hegemonía, se construía en consecuencia una escritura ventrílocua en la que la voz del otro quedaba invisibilizada y sometida a la voz del antropólogo/a, lo que hace de esa forma de escritura otra forma de acto colonial.

Hoy desde miradas críticas, decolonizadoras, la escritura etnográfica se plantea la necesidad de construcción de textos polifónicos en los que se escuchen diversas voces, por un lado la voz de los y las interlocutoras desde sus propias enunciaciones y discursos, por el otro lado la voz de las y los autores, con cuyas fuentes bibliográficas hemos dialogado y por sobre todo que esté presente la voz del antropólogo/a, que éste deje muy claro el locus de enunciación, el lugar de enunciación desde donde habla. Se hace necesario una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura.

Una de las primeras cosas que plantea el trabajo de descripción, es la de realizar una *lectura en la escucha* pormenorizada de lo que ha sido re-

19 En este punto seguimos y resumimos la propuesta de Araceli de Tezanos (2002, pp. 145 y ss.).

gistrado, pues es allí en donde encontramos las voces de los otros y en ellas todo el horizonte de sentido sobre el cual habla su discurso.

Una dificultad que podemos encontrar en esta parte del proceso, es que la o el investigador dispone de una abundante información de las entrevistas realizadas, de las que no puede hacer uso en su totalidad, de ahí que una forma de poder garantizar que esa lectura de la escucha no sea arbitraria y que las voces de los otros no queden silenciadas en los aspectos más fundamentales; esto implica hacer nuevamente un ejercicio de delimitación del horizonte de esa lectura de la escucha, y ese horizonte está dado por los objetivos que nos hemos planteado en la perspectiva de poder comprender una problemática concreta que es la razón de nuestra investigación. Es en torno a la luz de ese horizonte que podemos delimitar la lectura de la escucha y hacer que las voces de los otros nos vayan hablando para ayudarnos a entender aquello que ha sido el centro de nuestras interrogaciones.

La descripción debe hacerse en tono a un hilo conductor y es el o la investigadora quien debe dar orden a los enunciados de los discursos de las y los interlocutores a quienes entrevisto; el o la investigadora tiene que actuar como quien arma un rompecabezas cuyas piezas y fragmentos nos hablan de las representaciones decires, haceres y sentires de actores/as vitales, que para que tengan significado deben ser ordenados en la perspectiva de construir una descripción que nos dé una visión de la totalidad de la problemática investigada. El o la investigadora es quien debe ir seleccionando las piezas o fragmentos de ese rompecabezas, pero teniendo en cuenta que no puede alterar las formas de esas piezas, pues de lo contrario tendríamos una imagen deformada de la realidad, sino buscar que cada parte empate con la que le corresponde, buscando la unidad sistémica que el rompecabezas tiene; para esto la o el investigador podría ir empatando esos fragmentos definiendo cuales son las temáticas más relevantes, ya sea porque son recurrentes y se repiten con frecuencia en las entrevistas o las observaciones, o aquellas que si bien pueden aparecer una sola vez, pueden resultar muy significativas, lo que se trata es mostrar la heterogeneidad de sentidos que debemos describir, para tener en lo posible una construcción totalizadora de la realidad y la problemática investigada.

Es importante definir algunos ejes para el ordenamiento, pues así como uno se orienta en un rompecabezas uniendo piezas que corresponden a un mismo color, forma, que coincidan líneas, ángulos, vértices, etc., igual, las voces de los otros deberían ser sistematizadas en ejes o temas que permitan su articulación en torno a ese gran problema que se investiga.

En esta tarea es importante no olvidar, que él o la investigadora no puede alterar las voces de esos actores, pues alteraría sus significados y sentidos y estaría traicionando la voz del otro, lo que tiene que hacer es escribir lo que esas voces hablan, articular esas voces en un discurso que sea sistemático y significativo, de ahí la necesidad de respetar las formas lingüísticas de expresión del otro, pues en esas formas de hablar del otro están sus representaciones sobre la realidad del mundo y la vida, es en consecuencia importante una actitud de distanciamiento de la o del investigador con respecto a sus propios registros, lo que se trata es de escribir y hacer escuchar lo que esas voces dicen.

Entonces conviene tener muy claro, que este trabajo tiene una profunda dimensión ética y política que debe ser rigurosamente observada, pues no podemos olvidar que estamos haciendo no una antropología extractivista que toma y no devuelve, sino una antropología en la que tenemos el compromiso ético y político de devolver a la comunidad para su validación, lo que esta nos ha transmitido desde la cotidianidad de su vida, y la validación solo se dará, cuando las y los actores/as se vean representados en el texto, cuando escuchen allí sus propias voces y vean fielmente reflejadas sus representaciones sobre su vida y su cultura. Si el registro es objeto de una completa discrepancia por parte de las y los actores, el o la investigadora deberá nuevamente rehacer el trabajo de descripción; si los desacuerdos son parciales, muy bien se puede incorporarlas en el texto de la descripción; este procedimiento garantiza que se mantenga el distanciamiento necesario de la o del investigador en el proceso de descripción.

Es importante que en la parte de descripción y transcripción de la voz de otro, al igual que cuando armamos un rompecabezas, el trabajo está en buscar la articulación sistémica de una pieza con otra, sin hacer juicios valorativos, opiniones o comentario sobre eso, lo que buscamos en recons-

truir de los fragmentos la totalidad de una imagen cuyo horizonte lo reiteramos son los objetivos propuestos y la problemática investigada. Luego de que la imagen aparezca en su totalidad podremos entrar a la interpretación de su significado y su significación.

Uno de los requerimientos primeros para iniciar las descripciones, es ordenar los registros, pues en ellos se encuentran las evidencias empíricas de lo que hemos investigado. Primero deben estar hechas todas las transcripciones de las entrevistas, sistematizadas las notas de observación del cuaderno o del diario de campo, deben estar ordenadas por fechas. Lo ideal sería transcribir la totalidad de las entrevistas, pues esto en ese mismo proceso ya nos puede ir dando elementos para definir los ejes de ordenamiento de las piezas del rompecabezas. Si eso no fuera posible como ocurre muchas veces en la realidad, es recomendable, hacer la definición y delimitación de esos ejes que servirán para ordenar la información, y a medida que vamos escuchando las entrevistas, vamos ordenando lo que sea pertinente, esto ayuda también a ahorrar mucho tiempo y esfuerzo.

Errores en las notas

Las notas de observación redactadas por el o la investigadora, no son el reflejo fiel de la realidad, pues estas están mediadas por las percepciones y las representaciones del investigador/a, sin embargo de ello estas notas pertenecen a una forma de escritura particular, son un texto del investigador/a, que tiene la obligación de dejar hablar a la realidad y a los actores/as, respetando su punto de vista, y haciendo también explícito su propio posicionamiento como actor/a social y antropólogo/a. De ahí la necesidad de cuidarse de cometer algunos errores que son comunes en la escritura de las notas, especialmente cuando no se tiene experiencia en ella como los siguientes (Peretz, 2000, pp. 108-112).

Uno de los errores más comunes cuando se empieza la experiencia de escribir las notas de observación, y al no poder construir un texto que se sustente en determinadas categorías, no tenga claros criterios de clasificación, lo que generalmente se hace es presentar los datos en forma cronoló-

gica. Esto no solo que resulta más trabajoso y dificulta una futura interpretación de ahí que es aconsejable desde el principio ir definiendo criterios de clasificación, que permita ordenar e ir sistematizando la información obtenida sea de la observación o los diálogos con las y los interlocutores.

No se debe registrar solo lo que es resultado de la observación, se tiene a veces la tendencia a priorizar solo los registros visuales, y se descuida los diálogos y las palabras informales que no son resultado de una entrevista formal, sino que se expresan en la cotidianidad de los hechos; respecto a la información oral, se tiende a transcribir solo lo que nos dicen la entrevistas y se descuida aquello que se dice informalmente y nos puede dar información muy significativa sobre un hecho investigado.

Se tiene dificultad en emplear el lenguaje propio de la sociocultura investigada, a veces por no haber profundizado la interacción con la misma y no haberse acercado a sus distintos códigos comunicativos, de ahí la importancia de conocer sus modismos, jergas, dialectos y demás manifestaciones de comunicación lingüísticas y paralingüísticas importantes para los actores y no hablar desde nuestras categorías.

La interpretación de los datos

Una vez construida la descripción, llega el momento de la interpretación de los datos, para lo cual se hace necesario un diálogo entre la o el investigador, la realidad expresada en la descripción y la teoría, proceso al que se lo conoce como triangulación interpretativa (De Tezanos, 2002, pp. 169 y ss.), y es lo que permite la culminación de ese viaje que implica la investigación, para poder regresar a mirar la realidad, pero ahora ya enriquecida con la información que hemos obtenido directamente del acercamiento a ella, y de los datos que a partir de dicha información construimos con el apoyo de la teoría y que nos permite acercarnos a la comprensión de los horizontes de sentido, de los significados de la cultura con la cual nos hemos encontrado.

Para entrar en el proceso interpretativo, una de las primeras cosas es haber trabajado una muy buena descripción de la realidad investigada,

pues sin ella la interpretación no es posible. A partir de allí empieza la búsqueda de relaciones, de aquello que encontramos en la descripción, de ahí que la interpretación es como un juego de relaciones, como las que se establece en un juego de ajedrez²⁰ en que si bien encontramos piezas diferentes y que cumplen distintas funciones y se mueven en diversas direcciones, todas, confluyen para la misma finalidad, y esta solo puede cumplirse en el conjunto de juegos de relaciones que las distintas piezas establecen entre sí, en respuesta a una estrategia sentipensada y reflexionada profundamente por el jugador.

En ese juego de relaciones que es la interpretación, como lo es el ajedrez, muchas de las piezas pueden ser descartadas, hay muchas cosas que están en la descripción, pero que no son imprescindibles para construir el significado que busca dar con la categoría teórica, de ahí que cuando realizamos el trabajo de interpretación, no es que debemos poner todo lo que está en la descripción, sino aquello que resulte significativo a la luz de las categorías teóricas que empleamos para interpretar una realidad.

Una de las primeras cosas para encontrar ese juego de relaciones, es la de hacer una *lectura en la sospecha* de la descripción, es decir, trabajar con los registros de la información obtenida a través de la observación, las entrevistas, o la investigación documental, lo primero es el manejo de los registros desde la voz del otro, en la perspectiva de la búsqueda de significados, lo que implica un análisis hermenéutico y según este todo proceso de comprensión implica el reconocimiento de la alteridad, el reconocimiento de la diferencia del otro.

La tarea hermenéutica hace posible un proceso de construcción de conocimiento, mediado por la interpretación de los textos, que es un ir y venir desde lo inteligible, a lo interpretado y a lo comprendido. Uno de los ejes claves de la interpretación hermenéutica, para llegar a la comprensión

20 Nos parece pertinente la analogía que De Tezanos (2002, pp. 169 y ss.) presenta entre el ajedrez y la interpretación, de ahí que la seguimos.

del sentido, es la necesidad vital de la teoría, pues es en el horizonte de un tejido teórico en el que una realidad es construida y puede darse el paso de la simple información a la construcción del dato antropológico.

La construcción del dato antropológico

Uno de los equívocos más generalizados es el de creer que con la información que hemos obtenido a través de la observación, de las entrevistas y de nuestras notas de campo, ya tenemos el material suficiente para que nos dé el significado de las acciones sociales, esto no es así, puesto que el acercamiento a los significados y el sentido de una cultura solo puede ser construido a través de una tarea hermenéutica como antes señalábamos, y para ello se requiere de un horizonte teórico que permita pasar de la información al dato antropológico, puesto que no es lo mismo información que dato antropológico, la simple descripción de un hecho no nos ofrece un dato antropológico, se puede tener mucha información, pero no tener un dato antropológico, solo es posible tener datos en la medida en que son construidos desde un tejido teórico²¹.

La información hace referencia a lo que hemos obtenido mediante observación y las entrevistas con las y los interlocutores, pero un hecho, un fenómeno, un discurso, un enunciado, no se vuelven automáticamente datos tan solo por haber sido registrados, anotar todo lo que observamos o lo que nos dicen, no nos ofrece datos, sino solo información, aunque ya el registro es un primer nivel de acercamiento analítico de la realidad, pero esta solo se construirá como dato, cuando nos permita entender los significados y sentidos de esa realidad, como parte de la problemática que investigamos

21 Algunos autores como Sánchez Parga (1989, pp. 87 y ss.) hablan de dato etnográfico, pero nosotros preferimos hablar de dato antropológico que es el que se obtiene mediante la interpretación hermenéutica, pues el nivel etnográfico, tampoco es suficiente para poder develar, interpretar y comprender los significados, significaciones y sentidos de la alteridad, de las diversidades y diferencias de las culturas.

y dentro del horizonte teórico del que disponemos para la interpretación de esa problemática (Sánchez Parga, 1989).

El dato no es la declaración de un interlocutor/a y mucho más si esta ha sido inducida por una pregunta. Cualquier información de algo o sobre algo de la realidad, se convierte en un dato, solo cuando encontramos las múltiples significaciones y sentidos de dicha realidad. Su construcción como dato solo será posible si se inserta en un campo determinado de análisis, dentro de un determinado horizonte teórico y metodológico.

Es ese horizonte teórico el que hace que cualquier aspecto de la realidad (información) se convierta en objeto del pensamiento, o sea en dato. Lo real solo es dato en cuanto es pensado en referencia a un tejido teórico que permite la interpretación de ese hecho de la realidad.

El dato antropológico resulta de la construcción del hecho etnográfico. Solo al interior de un proceso de textilería teórica, el hecho etnográfico adquiere el estatuto de dato antropológico.

El dato se construye sobre la base, no solo de la descripción de un hecho, sino de la explicación del mismo, de una específica determinación del sentido e interpretación de un hecho social o antropológico y esta interpretación implica, encontrar el conjunto de relaciones, de articulaciones o desarticulaciones que se expresan en los hechos que han sido registrados etnográficamente y que permiten que podamos explicarnos y comprender el sentido de aquellos problemas que investigamos. Los datos constituyen la base sobre la que se construye la interpretación y esta a su vez contribuye a redefinir el sentido de los datos.

En consecuencia, podemos encontrar dos momentos en la construcción del dato antropológico: uno primero que corresponde a un *dato pre-construido* y que se expresa como información que se la registra a través de la observación, las entrevistas, o las notas de campo durante el trabajo etnográfico; y otro que corresponde al *dato construido* ya como objeto de conocimiento, gracias a los referentes teóricos y metodológicos que posi-

bilitan la tarea interpretativa del sentido de la acción social, que es, la tarea antropológica propiamente dicha.

Una evidencia de la importancia del entramado teórico en la construcción de la interpretación de la realidad, está en el hecho de que solo gracias a un horizonte teórico se enriquece nuestra mirada sobre un hecho de la realidad, pues gracias a este horizonte, ya no podemos mirar esa realidad de la misma manera. Un ejemplo sencillo que me permitió entender lo antes señalado, está ligado a una experiencia personal: En cierta ocasión en que iba de regreso a casa, se subió un indígena al bus, el chofer y el controlador le trataron con desprecio por su condición de indígena, ante lo cual, éste indignado respondió y se armó entre ellos algo que desde lo que yo observaba y escuchaba, es decir desde la información que disponía en ese momento, en que todavía no había estudiado antropología, yo lo vi como una simple pelea entre un indio y dos mestizos.

Cuando estaba estudiando antropología y ya había leído varios textos que me aportaron un tejido teórico sobre lo que era la cultura, la identidad, el racismo, los conflictos étnicos, la discriminación, así como sobre las estrategias de resistencia; cierto día sucedió un episodio parecido al anterior, un joven negro al subir al bus, fue maltratado por el chofer, el negro respondió defendiendo sus derechos. Ese mismo hecho de la realidad que observé, esa misma información que recibí ya no fue leída por mí de la misma manera, pues ya disponía de un horizonte teórico distinto, al mirar ese suceso, ya no lo vi como una simple pelea, sino que como disponía de ciertos hilos teóricos, estos me permitieron ensayar una suerte de interpretación de ese hecho; lo que pude leer ahora, fue que allí se expresaba un conflicto interétnico, marcado por relaciones racializadas y de discriminación, pero que desde la respuesta de los sectores subalternizados, había estrategias de resistencia para enfrentar un hecho colonial que se reproduce cotidianamente y que demostraban la profunda ruptura de la alteridad que vivimos en nuestro país. Como podemos mirar, es ese horizonte teórico, el que nos ofrece la posibilidad de enriquecer la mirada sobre los hechos de la realidad y su interpretación y es esta la tarea específica del antropólogo,

interpretar la realidad a la luz de un tejido teórico para encontrar las tramas de sentido que se expresan en la alteridad.

Para el proceso hermenéutico de interpretación de los datos se hace necesario realizar una triangulación interpretativa (De Tezanos, 2002, pp. 175 y ss.) entre tres elementos claves que se hallan articulados: En primer lugar tenemos a la realidad constituida por los hechos y problemas, por los actores con sus percepciones, sensaciones, vivencias, imaginarios, representaciones, prácticas y discursos que han sido motivo de registro a través de la información obtenida por la observación, entrevistas, notas, etc. que corresponden al primero momento y que han sido trabajadas en la escritura etnográfica.

Tenemos a él o la investigadora, como un sujeto social e históricamente situada/o, y que por lo tanto lleva consigo el acumulado de sus experiencias, conocimientos, saberes, así como sus propias representaciones, prácticas y discursos.

Y tenemos el horizonte teórico en el que encontramos las categorías, los conceptos, sobre cuya base vamos a tejer una interpretación de los hechos que han sido descritos en el texto etnográfico y que se refieren a la problemática de la realidad que investigamos, este horizonte teórico, nos ayudara a profundizar la comprensión de los significados y el sentido de lo que nos diga ese hecho de la realidad.

Un primer momento de esta triangulación interpretativa, se da en la vinculación inicial entre el o la investigadora y el horizonte teórico, esto corresponde a la fase de investigación teórica, mediante el diálogo con las fuentes, para poder construirnos el horizonte o tejido teórico que hará posible nuestro marco interpretativo.

En un momento posterior, cuando ya se dispone del horizonte teórico, la o el investigador vuelve nuevamente a la realidad, a partir de lo que se encuentra en la descripción etnográfica, que es un primer momento de interpretación, pero es a partir de lo que esta nos dice que él o la investigadora profundiza la tarea interpretativa. En este momento, metodológicamente lo

pertinente es realizar una *lectura en la sospecha* del texto etnográfico, aquí es recomendable, realizar varias lecturas del texto a fin de conocerlo suficientemente, pues esto ayudará en el momento de su interpretación, hay que leer cuidadosamente el texto, para ir buscando el hilo conductor, los temas emergentes, la interrelación de los hechos, y preguntándose el porqué de los mismos; puede resultar de utilidad la elaboración de una tipología para la clasificación de los hechos, lo que luego se transformarán en categorías y conceptos teóricos que nos permita enriquecer la interpretación de esos hechos. En este momento resultan pertinentes las notas hechas por la o el investigador en el diario de trabajo de campo, que deben ser sistematizadas cuidadosamente.

La triangulación queda completada, en el momento en que se produce la relación dialógica entre la realidad, el horizonte teórico y el o la investigadora. Lo que se trata es de poner a conversar la realidad con el texto etnográfico en el que se encuentran las percepciones de la gente, se debe hacer un análisis comparativo para encontrar las contradicciones que entre estos se pueden encontrar, y aquí es clave el rol del investigador/a, pues es a partir de la lógica de los argumentos del investigador/a, que podremos ir dando cuenta de una situación, explicándola, interpretándola. No se trata tan solo de articular un conjunto de fragmentos que van teniendo un significado, sino que lo que se trata es de dar cuenta de la red de significados que se encuentran en un juego de relaciones de relaciones que son las que nos revelan el sentido. A partir de esta relación, es que podemos dar a los datos etnográficos, un carácter de formulación teórica, transformarla en un dato antropológico que nos permita interpretar procesos, fenómenos, hechos, problemáticas de la realidad de las culturas y poder comprender los significados, las significaciones y los sentidos de la alteridad, de la diversidad y la diferencia de las culturas.

Al encuentro con las isotopías

Lo que busca la interpretación hermenéutica de la antropología es poder descubrir cuáles son las isotopías o ejes de sentido que se encuentran en la acción social, para poder llegar a comprender los significados y significaciones de la alteridad, de la diversidad y diferencia de las culturas.

Para poder descubrir las isotopías o ejes de sentido de la cultura, se hace necesario establecer algunos referentes de dicho sentido que en la acción social se expresa, por ello proponemos trabajar con las tres categorías sugeridas para la realización del trabajo etnográfico, dado que el ser humano y sus representaciones, prácticas y discursos se producen dentro de estas tres dimensiones, la espacialidad, la temporalidad y el sentido.

Para poder ir descubriendo esos ejes de sentido o isotopías, seguimos y readaptamos la propuesta de Armando Silva,²² para la lectura de las metáforas urbanas, que nos parece pertinente, Silva propone una tipología de siete isotopías de siete ejes de sentido contrapuestos que operan como ejes metafóricos y que se expresan en forma contrapuesta en las tres categorías propuestas.

Las isotopías del espacio

Todo lo que el ser humano realiza está ligado a una experiencia en el espacio, y este se encuentra modelada culturalmente, de ahí que el espacio es una construcción cultural. El espacio como isotopía o eje de sentido juega un papel importante para la comprensión de sus significados, por ello la importancia de develar cuáles son las marcas territoriales entendidas estas como esos espacios de autorrealización de sujetos, que se encuentran identificadas por prácticas materiales y simbólicas compartidas, que se materializan en diversos imaginarios, representaciones y lenguajes, y en el sentido que los actores dan al uso de esos espacios (Guerrero, 2004, p. 59).

La noción de *centro y periferia* permite analizar el flujo social que se produce en un escenario concreto. El centro tiene que ver con aquello que constituye el eje desde donde se mira el resto, lo central, punto de referencia de un espacio individual o social, político, económico, cultural; lo céntrico y focal; aquello que lo rodea o está en sus márgenes, es lo periférico, lo

22 Para una ampliación sobre cómo operan los ejes de sentido o isotopías, ver: Silva (1992, pp. 85-135). También Guerrero (2004).

marginal, lo subalternizado, lo que está en sus espacios liminales o en sus intersticios; lo periférico es así un espacio marginal con relación al centro.

Ligada directamente a esta isotopía esta la noción de *norte-sur*, por la que se atribuye al norte las características de centralidad descritas, mientras que al sur, las de marginalidad de la periferia. Puede aquí evidenciarse una clara polaridad que también se expresa en términos políticos, ideológicos que se traslada al terreno de lo social y lo cultural: el centro y el norte como ejes del poder y la riqueza, del progreso y el desarrollo, de la ciencia, la cultura, el arte, de la modernidad, de la apertura a la globalización; lo periférico como expresión de lo subalternizado, del subdesarrollo, de la dependencia, del atraso y la miseria, de la tradición, de los saberes, el folclor, la artesanía, del encerramiento en la tradición y en lo local.

Frente a esta concepción que lee el espacio desde la polaridad centro y periferia, se propone hablar del “espacio rizomático” (Deleuze, Guattari, Eco). El rizoma es un espacio que no tiene ni centro ni periferia, ni salida porque es infinito, es un espacio que se interconecta con cualquier otra a modo de un laberinto y por ello mismo es el lugar de lo impredecible, de las conjeturas, de las apuestas, de los azares; espacio rizomático que se expresa en la construcción simbólica que una cultura hace de sus espacios.

Otra propuesta de cartografía alternativa a la de centro periferia, es la de “circuito y frontera” (Russell, García Canclini) que nos permitiría acercarnos a la comprensión de la territorialidad simbólica, de los laberintos culturales que se construyen como estrategia los actores subalternizados, por ejemplo los emigrantes, para enfrentar la hegemonía del centro y la exclusión de la periferia.

Otro eje isotópico es *adentro y afuera*, especialmente para poder leer las actuales construcciones del espacio posmoderno que se expresan en los escenarios urbanos, cuya paradoja es la perplejidad de no saber en dónde mismo estamos si adentro a afuera, como ocurre en los ascensores de vidrio de los centros comerciales y otros edificios, para dar la sensación no estar encerrado “dentro”, sino de apertura al espacio, de estar “afuera”.

O también es el caso de la actual configuración de las calles que cada vez van perdiendo su carácter de escenarios públicos y adquieren un sentido mucho más privado, aunque den la apariencia de ser espacios sociales, pero ya a determinadas horas, solo pueden transitar por esos espacios aquellos que se encuentran dentro de los mismos. Es común que los actores sociales construyan su ubicación en un espacio con relación a esta isotopía dentro / fuera, así determinadas características del espacio nos dicen si estamos dentro o fuera de la ciudad, del campo, del barrio, etc.

Otro eje del espacio es *delante y detrás*, que tiene que ver con el espacio prospectivo que implican las relaciones de distancia que establece el ojo en cuanto a la visibilidad del espacio y que se configura desde el uso que vamos construyendo del espacio desde niños. Siempre estamos “delante” o “detrás” de alguien o de algo, asistimos a una conferencia adelante o detrás de alguien, vamos en el bus sentados de igual forma y este a su vez va delante o detrás de otros autos; hacemos cola en los bancos o en las oficinas públicas delante o detrás de otras personas; vivimos delante o detrás de determinadas edificaciones o paisajes, delante o detrás de la montañas, un río, etc.

En consecuencia, “delante” implica una participación frontal que abre perspectivas de visibilidad y de contacto con alguien o algo; mientras que “detrás” una posición que limita el contacto y la visibilidad.

Otro eje importante es la isotopía *público y privado*, frontera que está siendo profundamente alterada por la acción de los medios masivos de información, una muestra de ello son los llamados reality shows, Gran hermano, Laura en América, etc. que invaden la televisión, donde se muestran en forma descarnada y perversa aquello que era dominio de lo privado como un espectáculo público para la distracción y alienación del público.

Es importante señalar como advierte Silva, que estos ejes de sentido, se entrecruzan, se articulan y desarticulan, se componen y recomponen, se resignifican especialmente en las culturas urbanas contemporáneas y de dicha resignificación y redefinición, surgirá una mayor conciencia de los procesos de cambio de los espacios en los que estamos articulados y en los que diariamente tejemos la vida.

Las isotopías del tiempo

Igual que el espacio, también el tiempo es una construcción de la cultura, de la misma forma podríamos decir que todo aquello que hacen los seres humanos está ligado a experiencias temporales. En la vivencia de la cultura dicha temporalidad se expresa con profunda fuerza; así vivimos dos tiempos un tiempo sagrado y un tiempo profano, la fiesta es un momento intenso en el que se expresa otra dimensión de la realidad; es un tiempo que rompe el tiempo profano, cotidiano, rutinario; un tiempo que transforma el tiempo y el espacio. El momento de la fiesta es una intensificación de la vida que nos traslada a las dimensiones de lo imaginario.

Dentro de la temporalidad como isotopía, podemos encontrar *el antes* y *el después* como categorías narrativas que marcan la forma cómo desde la temporalidad se construye en el imaginario social el sentido de las identidades y nos permite entender las dimensiones diacrónicas y sincrónicas que se expresan en todo hecho socio cultural y sus procesos de cambios, es decir, la dialéctica a la que esta sujeta toda cultura. Por ejemplo, el Ecuador no es el mismo antes y después del levantamiento indígena del 90; antes y después de la actual Constitución; el mundo no es el mismo, antes y después del 11 de septiembre, a partir de entonces, el imperio a pretexto de combatir el terrorismo, aplica el terrorismo como política imperial a nivel planetario.

El antes y después, es entonces un eje de sentido clave para entender no solo las dimensiones del tejido histórico de una cultura, sino que tiene también un sentido topológico que se articula con las dimensiones espaciales, de ahí que funciona como un eje de orientación en el espacio, pues mucha gente reconoce un determinado lugar porque está antes o después de otro.

Ver y/o ser visto, cortocircuito de miradas

Ver y ser visto funciona como otro eje de sentido, en el cual es importante la construcción de lo que Imbert (citado en Silva, 1992, p. 124) llamó el “espacio escópico” que hace referencia a los planos de visibilidad e invisibilidad con los que operan los actores dentro de una construcción

simbólica. Ver o ser visto, implica ese juego de miradas a través de las cuales se construyen las representaciones o imágenes de nosotros y de los “otros”. Un ejemplo claro de esto lo vemos cotidianamente en los buses, para mucha gente los vendedores resultan una molestia de ahí que se invisibiliza su presencia, se los ve sin mirarlos. Otro claro ejemplo es la invisibilización de actores sociales marginalizados a quienes no se quiere ver, indios, negros, homosexuales siguen siendo invisibles antes los ojos del poder.

Ver o ser visto como espacio escópico, opera diariamente en la continua vigilancia invisible a la que estamos sometidos los sujetos sociales, desde la mirada represora directa de la ley, o de los guardianes de la “seguridad”; hasta los invisibles, sofisticados y ultramodernos mecanismos para vigilar y castigar de las cámaras ocultas de los bancos, las instituciones públicas o negocios privados, los aparatos de interceptación de teléfonos, que construyen formas inéditas y que superan a las del panóptico del que nos habló Foucault. Ese juego de cortocircuito de miradas entre ver y ser visto se expresa en los juegos de la moda, cada vez más abiertos a la visibilidad del cuerpo, con una sobrecarga de exhibicionismo que caracteriza a las estrategias publicitarias, esa forma de vestir cada vez más atrevida de los cuerpos vitrina que salen para mostrarse; así como se muestran los cuerpos en la playa, sitios en donde se va a exhibir, para que el cuerpo sea mirado.

Ver o ser visto, isotopía que se evidencia en la acción de los medios masivos, desde el internet que ahora virtualiza la mirada de la realidad para volverla hegemónica; pero sobre todo la televisión, ese ojo perverso que vigila la cotidianidad de nuestras vidas para hacer visible el espacio de lo privado a lo público; ojo perverso que masifica una mirada que anula la dignidad humana y cuya expresión más clara es el “gran hermano”, el poder absoluto del ojo invisible de una cámara, que vigila todo lo que hacemos y no deja espacio para no ser visto, para la intimidad y lo privado; programa que no es sino el reflejo de una sociedad voyerista que ve sin mirar, que hace de la tragedia humana un espectáculo, y por eso mismo se vuelve indiferente frente al dolor del otro.

Ver o ser visto, es una isotopía clave para entender las actuales formas de violencia simbólica que se ejerce sobre nuestras sociedades, que se expresan en diversas tramas de violencia y de miedo que atraviesa las actuales gramáticas sociales, pues estamos viviendo en sociedades marcadas por el terror, en sociedades en verdadero estado de sitio, de ahí el crecimiento de los puestos de guardianía, de las casas vigiladas que están con el ojo invisible en asecho, miedo que ahonda el dilema entre ver o ser visto, entre ver y ser visto, o no poder ver que nos están viendo aunque tengamos la certeza de ello, pero siempre la presencia del miedo y de la violencia del ejercicio de una mirada invisible que siempre vigila y castiga.

Para analizar también ese cortocircuito de miradas, que implican además un cortocircuito de representaciones, nos parece importante la propuesta de Jansen (citado en Carvajal, 1997, pp. 291-293) con relación a lo que se denomina “miradas esotéricas y exotéricas”, presentes en las representaciones que componen los actores que participan en un hecho socio cultural que implica el encuentro entre dos culturas diferentes.

La mirada *esotérica y exotérica*, que se construye en el encuentro intercultural, permite superar la dimensión unilineal del enfoque *Emic y Etic*, propuesto por la Antropología clásica, puesto que en un encuentro de culturas o de actores/as sociales, no solo se produce un intercambio de miradas en una sola dirección, desde el observador externo (*Etic*), o desde adentro de la propia comunidad (*Emic*), sino que se produce un cortocircuito de miradas y representaciones entre los diversos actores que son sujetos y objetos de esas miradas, que no es unilineal, sino multidireccional y multirepresentacional, que es lo que nos ayuda a entender el enfoque esotérico y exotérico de la cultura.

Para ejemplificar la relación de estos factores, como se expresa el cortocircuito de miradas en el encuentro intercultural, aplicaremos una matriz referencial de turismo interno, según la cual, el grupo A lo constituyen los/as turistas. El grupo B los/as quichuas amazónicos, que asumen el rol de comunidad receptora.

La mirada esotérica se refiere a como un grupo se representa o piensa de sí mismo, y a como supone que los “otros” piensan de él o acerca de las representaciones que supone los otros se construyen sobre él.

Lo esotérico tendría dos factores: Factor esotérico 1: Como A piensa de A, o sea ¿qué piensan los/as turistas de sí mismos/as? ¿Se consideran acaso parte de una cultura superior, con derecho a hacer lo que quieran porque han pagado para ello? O por el contrario, ¿se sienten extraños en un mundo cultural diferente al cual quieren acercarse con respeto para aprender algo de una cultura diferente?

Factor esotérico 2: Como A piensa que B piensa de A. ¿De qué modo los/as turistas se sienten vistos por los/as quichuas? ¿Los miran como invasores/as de su intimidad y de su entorno? O por el contrario, ¿les tributan admiración y respeto por el hecho de provenir de países y ciudades importantes y buscan aprovechar su presencia para obtener beneficios?

La mirada exotérica en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o compone de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos piensan o construyen de lo que él piensa o de sus representaciones.

Lo exotérico tendría igualmente dos factores: Factor exotérico 1: Como A piensa de B. ¿Cómo piensan los/as turistas de los/as quichuas? Los ven con una mirada exótica, como “primitivos”, como parte de una cultura exótica que debe ser fotografiada. O por el contrario, ¿los miran con una lente valorativa, como culturas diferentes que buscan comprender esas diferencias y diversidad cultural?

Factor exotérico 2: Como A piensa que B piensa que A piensa de B. ¿Qué es lo que los/as turistas piensan sobre la forma en que los/as quichuas se sienten vistos por ellos? Los/as quichuas piensan que los/as turistas los ven como inferiores y por ello los discriminan y tratan de aprovecharse de su cultura. O al contrario, ¿se sienten respetados y comprendidos en el imaginario de los turistas que visitan la comunidad?

Otros ejes de sentido

Es importante analizar otras isotopías que se expresan en la trama de significados y significaciones que construye una cultura y que tienen que ver con las dimensiones de sentido que dan a lo social, lo político, lo económico, así como todo el entramado que está en su sistema de representaciones, cuyos indicadores se señalan en la guía etnográfica propuesta.

La presentación del informe

Si bien la forma de presentación de los informes de investigación se diferencian de acuerdo a los estilos de cada investigador, sin embargo hay algunos aspectos que deben ser considerados independientemente de la diferencia estilística; de ahí que nos permitimos sugerir para la presentación del informe final, que el mismo debería contener las siguientes partes:

Título

Este debe ser lo suficientemente específico, que ayude a dejar clara la identidad de la investigación, de ahí que debe hacer referencia al hecho de la realidad que se investiga, a la problemática relacionada a ese hecho, así como al escenario en el que se produce. A veces, se debe señalar el recorte temporal de la investigación, solo en el caso de que se trate de investigaciones con un corte sincrónico, es decir, que analicen un hecho dentro de determinado tiempo; si se trata de investigaciones sincrónicas, es decir en el presente, no es necesario señalarlo en el título. Por ejemplo: Usurpación simbólica, identidad y poder en la fiesta de la Mama Negra de Latacunga.

Introducción

Esta debe contemplar los siguientes elementos: *La problemática*: es decir responder al *qué* hemos investigado, cuál es el problema que se ha investigado. *La justificación*: en la que se señale el *porqué* de la investigación, mostrando la pertinencia que esta tiene y los aportes que se propone realizar. Un aspecto importante que debe hacerse constar en esta parte, es explicitar

claramente cuál es el *locus de enunciación* o lugar desde el cual habla el investigador, desde que propuesta de vida, teórica, ideológica, política y fundamentalmente afectiva, el investigador se ha acercado a la realidad y ha realizado su trabajo. *Objetivos*: es decir anotar el *para qué* se realizó la investigación. *Metodología*: Se debe evidenciar el *cómo* se realizó la investigación, cuáles fueron las técnicas e instrumentos empleados en la realización del trabajo. *Estructura*: Finalmente se debe señalar la estructura que tiene el informe, las partes que lo constituyen y una breve referencia al contenido de las mismas.

Horizonte teórico

Debe contener un entramado teórico en el que se señale el horizonte teórico empleado por el o la investigadora, esto no quiere decir que la teoría solo debe estar formulada en esta parte, sino que aquí se mencionan las categorías claves, los ejes que guían la interpretación de los datos, pues el debate teórico continúa en la presentación y análisis de los datos. El horizonte teórico puede ser presentado al inicio o al final del informe dependiendo del estilo del investigador/a, pero siempre junto con los datos que se interpretan.

Descripción y análisis de los datos

A fin de aportar a la sistematización de la información se pueden utilizar para la presentación del informe tres categorías, las mismas que se han empleado para el trabajo etnográfico (Guerrero, 2002) que son: La *espacialidad* en la que señalaremos toda la información disponible sobre el escenario, desde su ubicación geográfica, hasta los diagnósticos de dicho escenario. La *temporalidad* que nos acerque a la historicidad, por un lado del escenario de investigación, por otro a la historicidad de la problemática que investigamos. Finalmente el *sentido* en el que señalaremos la problemática misma que hemos investigado, refiriéndonos a los actores, a sus prácticas, representaciones y discursos.

Conclusiones

Finalmente es importante señalar las conclusiones las mismas que pueden ser las siguientes: *Conclusiones teóricas* en las que se evalúa la perti-

nencia o no de las categorías, del horizonte teórico empleado y su incidencia en la interpretación de la problemática investigada.

Conclusiones metodológicas, en las que se evalúa la pertinencia de las diversas técnicas e instrumentos aplicados, las dificultades en su implementación y las sugerencias que estas dejan.

Conclusiones etnográficas y antropológicas que nos deja el hecho investigado y recoge los hallazgos más importantes de la investigación.

Conclusiones para la vida en las que corazonemos, es decir reflexionamos desde el corazón sobre los aprendizajes que hemos tenido durante este viaje por los senderos del sentido que es el trabajo antropológico, y que es lo que nos deja como lecciones transformativas, no solo como antropólogos, sino sobre todo para nuestra vida.

Bibliografía

El informe debe incluir la bibliografía empleada y cuyo uso debe demostrarse a lo largo del texto del informe. La bibliografía debe presentarse siempre en orden alfabético, y se sugiere para su presentación se apliquen las normas APA o Chicago según los requerimientos institucionales, pero que tienen la ventaja de que podamos ir registrándola automáticamente a medida que vamos trabajando una determinada fuente.

Anexos

Se puede añadir al informe *anexos* que contenga por ejemplo mapas para visualizar la ubicación del escenario; la nómina de las y los interlocutores y en muchos de los casos si resulta pertinente la transcripción de las partes más significativas de las entrevistas. Se puede añadir también a las notas de campo si resulta necesario, documentos que se consideren importantes, recortes de prensa y fotografías.

Otras técnicas para la investigación cualitativa

Existen otras técnicas de investigación social, a las que nos referiremos brevemente, entre las que podemos señalar:²³

¿Historias de vida, o historias desde la vida?

Permite la reconstrucción de la historia de un grupo a través del testimonio de uno de sus actores. Se trata de una entrevista a profundidad, a través de la cual, sumergiéndonos en las profundidades del mundo del sentido de la vida de un interlocutor/a, podremos descubrir el sentido de ese mundo y de esa vida al que pertenece. Y si lo que buscamos es trabajar desde la perspectiva de una antropología comprometida con la vida, y que mediante nuestro quehacer antropológico, a través de la palabra de los y las interlocutores/as y de su historia hable la vida; como otra forma de decolonizar las metodologías, sentipensamos que sería más correcto empezar a hablar y trabajar no tanto de historias de vida, sino de *historias desde la vida*.

Ejemplos clásicos de historias de vida son: *Pérez Jolote* de Ricardo Pozas, reconstruye la historia cultural de los indios Yaqui a través de un niño. *Los Hijos de Sánchez* de Oscar Lewis; *Rucuyaya Alonso* de Blanca Muratorio. Mientras que por su sentido político: *Yo declaro con franqueza* de José Yáñez; *Si me permiten hablar* de Domitila Barrios de Chungara; *Yo soy Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, muy bien pueden ser considerados, aunque no fueron trabajados desde esta perspectiva, como ejemplos de historias desde la vida.

Encuestas y cuestionarios

Son técnicas cuantitativas, que se emplean generalmente cuando se desea realizar estudios a gran escala, un informe de población, es decir cuando se desea información cuantitativa sobre grupos amplios de la población.

23 En esta parte seguimos la propuesta de Kottak (1994, pp. 20-30).

La encuesta. Es una entrevista dirigida mediante la aplicación de una serie de cuestionarios con preguntas cerradas que se aplican a los/as entrevistados/as, para obtener información detallada sobre cuestiones como edad, género, lazos de parentesco, pertenencia social, niveles educativos, etc. La encuesta incluye el muestreo, la recogida impersonal de datos, y el análisis estadístico de los mismos.

El cuestionario. Difiere de la encuesta en que los/as entrevistados/as no responden a las preguntas directamente, sino en impresos preparados para el efecto que incluyen igualmente preguntas cerradas. Son útiles para obtener información general acerca de una sociocultura.

Diferencias entre la encuesta y la etnografía

En la encuesta el objeto de estudio es una muestra elegida al azar. Los/as antropólogos/as estudian problemáticas de comunidades funcionando y tomadas globalmente.

El antropólogo/a realiza trabajos de primera mano basado en el contacto personal directo con sus interlocutores/as. Las encuestas son impersonales se aplican no directamente por la o el investigador, no hay contacto personal con las o los encuestados.

El o la antropóloga se interesa por los diversos aspectos significativos de la vida de los/as interlocutores/as, los encuestadores/as se centran en determinadas variables preestablecidas.

La encuesta se aplica en escenarios donde la gente sabe leer y escribir y a veces llena su propia boleta, la o el antropólogo trabaja con interlocutores/as a veces analfabetos/as, pero que son una fuente muy rica de conocimientos y sabiduría.

La encuesta se aplica a grupos grandes y diversos y con muestras y probabilidades, el trabajo etnográfico se hace en sociedades de menor escala pero no por ello de menor complejidad.

Una última tendencia es la de aplicar una *entrevista con cuestionario*, aquí, el investigador/a habla cara a cara con los interlocutores/as, mediante la utilización de una guía propiamente dicha, que permite obtener información cuantificable comparable que posibilita evaluar patrones y excepciones de la vida y la cultura de un pueblo, proporciona una estructura marco flexible de información que orienta pero no deja inamovible la investigación, y da a la etnografía un carácter cuantitativo que ofrece la información básica, así como también le otorga un carácter cualitativo.

Método genealógico

Permite conocer la estructura del tejido social que se expresa a través de las relaciones de parentesco, de las relaciones familiares, qué individuos están emparentados entre sí, cuáles son el tipo de relaciones entre ellos, así como la terminología de parentesco de determinada sociocultura. Esta información es importante para llegar a conocer las redes sociales y económicas que se tejen al interior de una sociocultura.

El método genealógico implica, la construcción del árbol genealógico o familiar de los y las interlocutoras, tratando de establecer a partir de un ego, las generaciones ascendentes y descendentes de parientes, así como la terminología empleada para designarlos. Mediante este método también podemos llegar a saber sobre los derechos de propiedad de los/as miembros, las obligaciones que se determinan mediante el matrimonio, las reglas matrimoniales y de residencia posmatrimonial, los tipos de familia así como las líneas de descendencia, la sucesión de determinados oficios hereditarios y demás reglas y costumbres que determinan el comportamiento social del grupo.

Las y los miembros de más edad constituyen las y los interlocutores claves para obtener este tipo de información

Confección de mapas y censos

Ayudan a establecer la distribución física de la comunidad y las características del espacio, los límites de las propiedades, la ubicación de las

viviendas, la localización de sitios frecuentados por los habitantes (mercados, iglesias, parques), la localización de zonas estratégicas y de recursos, por ejemplo: un mapa de recursos naturales y atractivos turísticos, localización de los grupos residenciales, sean estos grupos identitarios como, familias, clases sociales, así como las pautas de interacción de dichos grupos, por ejemplo hacer un mapa identitario de la zona, una mapa de conflictos en el que se precise el escenario, las y los actores/as y las relaciones que establecen entre ellos/as como aliados/as estratégicos/as u opositores/as con relación al conflicto y nos ayuda a visualizar la dimensión de poder de las y los actores.

Los censos permiten establecer una lista de las unidades familiares y de sus miembros así como de las condiciones materiales en las que viven.

Estudios de caso

Se aplican para investigar conjuntos de acontecimientos de pequeña escala, o muy específicos que pueden considerarse como ejemplares, aquí el tiempo y el lugar del caso son importantes a ser considerados. Los estudios de casos legales han sido los más comunes.

Estudios de comunidad

Es una forma de aplicar la etnografía al estudio de diversas socioculturas. Permite hacer estudios de campo en distintas regiones, como un muestreo de las diferentes economías, adaptaciones, grados de participación en el mundo moderno, procesos de cambios y tendencias históricas, sin embargo, no pueden considerarse una muestra válida de la diversidad, de ahí que el grado de variación en cualquier país, hace imprescindible el empleo de la encuesta como técnica obligatoria. Una combinación del trabajo etnográfico con encuesta puede proporcionar ricas perspectivas para el estudio de las problemáticas de las sociedades contemporáneas.

Perspectivas *emic* y *etic*

Las actuales tendencias de la etnografía, buscan acercarse a la comprensión de otras culturas, ya no solo desde la perspectiva del etnógrafo, sino sugieren la necesidad de acercarse a los actores sociales, desde sus propios imaginarios y racionalidad y la de escuchar sus voces. Este enfoque polisémico de la “Nueva Etnografía o Etnografía Crítica”, no deja que sea solo la voz del etnógrafo la que diga cómo es una cultura, sino que sean los mismos constructores de la cultura la que hablen de ella. Esta perspectiva del trabajo etnográfico ha implicado además la necesidad de una reformulación del propio concepto de cultura.

El punto de vista etic (perspectiva de la o del observador) es el que resulta del estudio de la conducta desde el exterior de un sistema sociocultural y como aproximación inicial a un sistema extraño, al de los “otros”.

El punto de vista emic (perspectiva de la o del actor) es en cambio el resultado de estudiar la conducta, desde el interior del sistema sociocultural, desde sus propios sujetos sociales, esta perspectiva ayuda a eliminar, o limitar los puntos etnocéntricos que puede tener el o la investigadora.

La perspectiva *etic* (desde afuera), de un sistema sociocultural puede ser construida por el o la analista; mientras que la dimensión *emic* (desde adentro), tiene que ser descubierta. La necesidad de analizar la cultura desde adentro, ya fue vista por Malinowski y recomendada por Boas, que planteaba seguir una dirección parecida a la de la nueva etnografía.

La dimensión *emic*, conduce a una distinta metodología del análisis de la cultura, que es en análisis de las representaciones y conceptos estructurantes, al análisis de los imaginarios, para saber cómo las y los actores se representan su mundo y su cultura, cómo categorizan el mundo y la realidad, cuáles son sus normas de comportamiento y de pensamiento, cómo construyen el sentido, cuáles son las dimensiones simbólicas y la interacción simbólica al interior de su cultura, cómo se imaginan y explican las cosas.

El punto de vista *etic*, cambia el foco de investigación e interpretación de los imaginarios, representaciones y sentidos de las y los actores por los del o la investigadora, reconoce que las y los actores están demasiado implicados/as en la vivencia de su cultura, como para interpretarla de modo imparcial, por ello la dimensión del *análisis comparativo* propio de la antropología juega aquí un papel importante, para comparar las dimensión *real e ideal de la cultura*, para poder saber que es lo que nos dice un interlocutor sobre su cultura, pero que es lo que en realidad vive como parte de ella.

Es importante no olvidar que el o la antropóloga, viene también con una carga de valores, de ideología, prejuicios, e imaginarios, con sus propios filtros culturales, que no hay que hacer que se expresen en el momento de la interpretación de la realidad que interpreta, lo que hay que buscar es tratar en lo posible de interpretar las culturas, sin confundir las dimensiones del actor/a y las del observador/a, sino estableciendo puentes interculturales entre ellos, un diálogo de sentires y saberes, en el que sus voces puedan ser escuchadas sin quedar opacadas por la del otro.

Perspectivas esotérica y exotérica²⁴

La mirada esotérica se refiere a como un grupo se representa o piensa de sí mismo, y a como supone que los “otros” piensan de él o acerca de las representaciones que supone los otros se construyen sobre él. *La mirada exotérica* en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o compone de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos piensan o construyen de lo que él piensa o de sus representaciones.

Análisis de discurso

Este tipo de estudio corresponde a la dimensión *emic*, del análisis de la práctica discursiva de las y los actores sociales, como estos/as construyen sus discursos sobre su realidad sociocultural. Este análisis se fundamenta en

24 Para una ejemplificación de esta perspectiva ver supra. En la búsqueda de las isotopías.

el campo de la semántica y la semiótica, para ver cómo la gente ordena, dispone y opera los elementos discursivos y significativos de su vida, entender que pasa cuando nos comunicamos. Tratan de analizar como las otras socioculturas nombran a las cosas de su entorno, lo que dicen sobre ellas, pues el discurso, es una totalidad de significación y de sentido, es todo aquello que se dice sobre algo y cómo se lo dice, el discurso por eso es también una construcción, una práctica social, que no tiene que ver únicamente con lo verbal.

Este enfoque se ha interesado en el lenguaje de las y los actores sociales, cuyo discurso se vuelve un eje de la investigación y método de descubrimiento, se trata de encontrar las significaciones y sentidos de esos discursos, pues la facultad de imponer nombres a las cosas, se considera uno de los principales recursos para entender y ordenar la percepción de la realidad.

El análisis de discurso, busca comprender desde la importancia que tiene la comunicación y que sucede cuando nos comunicamos, se pregunta sobre el cómo las y los emisores/as construyen con palabras y sonidos una realidad que transmiten a las y los perceptores/as, entender a los emisores en sus modos expresivos, en sus intencionalidades en las palabras y mensajes que emiten, conocer que dicen de sí mismos, en las representaciones que se construyen sobre los otros y las relaciones que entre ellos se establecen, permite reconstruir la realidad y el sistema de ideas que se presenta en los mensajes que se producen en la interacción comunicativa.

Se parte de la premisa de que el ser humano está rodeado de vastos campos de sentido, en los que todo objeto a él vinculado es signo y la cultura toda es considerada un proceso de significación. En el hecho comunicativo tanto emisores/as como perceptores/as dependiendo de los contextos de la realidad producen una determinada comprensión de lo que dicen o escuchan, lo que está relacionado con su propia experiencia vital, así se construye un sentido, que no es necesariamente lo que se dice o se escucha, sino su propia elaboración.

El sentido no es lo mismo que la suma del *significado* de cada una de las palabras o signos de un mensaje. Es más bien un efecto global, un resultado del funcionamiento de todos los elementos que intervienen en un

hecho comunicativo. Encontrar el sentido implica encontrar los significantes, los significados y las significaciones de todos los elementos a través de los cuales no solo se está diciendo algo, sino de aquello que está en nuestro entramado de imaginarios y representaciones, en nuestros discursos y en nuestras prácticas y que intervienen en el hecho comunicativo, incluyendo los contextos en que se da dicho proceso.

Es importante mirar que en el análisis de discurso, no se trata de ver el sentido como un valor único e inamovible, sino los múltiples sentidos que este tiene, el sentido es multidireccional y multifactorial, está sujeto a múltiples factores, se trata de descubrir el campo de efectos posibles de la acción discursiva que se produce en la acción social, encontrar lo que se llama, el *principio de la indeterminación relativa del sentido*.

El análisis de discurso busca encontrar las distintas dimensiones de su producción esto es: su *dimensión referencial* es decir descubrir lo que se, dice, aquello de lo que se habla en un discurso, analizar los items, los temas, los ámbitos, las fuentes, los actores, la temporalidad e historicidad en la que se producen los discursos.

Dimensión enunciativa, para descubrir: quiénes dicen y cómo se relacionan con aquellos a quienes hablan, la presencia de las y los destinatarios, así como del enunciadador/a, las estrategias de posicionamiento y de persuasión, legitimación, y verosimilización, las estrategias expresivas, y educativas.

Dimensión estructural, como se organiza todo lo que se dice y que sentidos construye.

Etnografía centrada en problemas concretos

Aunque los y las antropólogas desde una perspectiva holística se interesan en el contexto global del comportamiento humano, resulta imposible investigarlo todo, por ello la investigación de campo se dirige al estudio de cuestiones específicas, de problemas concretos, delimitan campos de investigación y problemáticas que puedan ser manejables, recogen datos

sobre variables que consideran relevantes para la comprensión de un hecho sociocultural, pero lo que nos dicen las y los interlocutores, no son la única fuente de datos, sino que se debe recoger información sobre las realidades externas, características ecológicas y medioambientales, población, geografía física y humana, etc., así como también aquella información que se encuentra en fuentes documentales que nos ofrecen datos sobre su historia y procesos de cambios.

La información que requiere la y el antropólogo no depende solo de lo que la o el interlocutor diga por más relevante que esta sea, ni tampoco de la observación participante, ni de las entrevistas a profundidad, hay que buscar datos en otras fuentes que están muchas veces también fuera de los espacios investigados (archivos y bibliotecas), sin embargo es la propia realidad la fuente privilegiada de información. La construcción de la interpretación de esa realidad dependerá de la teoría empleada en la interpretación, para transformarla en datos relevantes.

En un mundo cada vez más interconectado las y las interlocutoras locales no tienen todos/as los conocimientos sobre muchos factores, regionales, nacionales, globales, que afectan tanto sus vidas como la del investigador/a, y que pueden estar engañados por el poder desde esos centros, de ahí la importancia de abrirse a otras dimensiones de la realidad local y buscar otras fuentes que ayuden a entenderla.

Investigación longitudinal

Consiste en el estudio a largo plazo de una comunidad, región sociedad cultura, o cualquier otra unidad, basado en repetidas visitas a dichos espacios.

Anteriormente la investigación de campo implicaba la permanencia por largo tiempo en el espacio de investigación, hoy dado el avance de los medios de transporte y de obtención de información, la geografía limita menos el trabajo del investigador, ahora se puede más fácilmente ampliar el área de investigación, hacer *investigación multilocal y multitemporal*, es

decir en varias localidades, ya que ninguna localidad puede por si misma representar la diversidad de un espacio concreto, y se puede regresar a ella con más frecuencia para validar sus datos.

Este tipo de estudios resulta interesante para hacer investigaciones sobre el proceso de cambios culturales con seguimiento a inmigrantes, para evaluar sus actuales conductas culturales con relación a los patrones locales. Para el análisis de la migración laboral, visitas entre campo y ciudad, para ver la interacción entre lo rural y lo urbano, para medir el proceso de cambios con relación a transporte, mercado, consumo, exposición a los valores urbanos, educación, efectos en la socialización, transformación de la producción doméstica y hábitos alimenticios, etc.

La comparatividad

La antropología es una ciencia eminentemente comparativa, por el mismo hecho de ser la ciencia de la diversidad y la diferencia, la comparatividad resulta clave para poder llegar a entender los significados y significaciones, los sentidos de dicha diversidad y diferencia.

La comparatividad, es un eje del trabajo antropológico. La comparatividad es fundamental en antropología, más no el comparativismo.

Es muy difícil que alguien explique su propia cultura. Es de importancia vital establecer comparaciones con otras culturas, para ver lo diverso, las diferencias. Solo mirando “al otro” puedo entenderme mejor a mí mismo, mi especificidad y diferencia y regresar a mí con una mirada diferente.

La comparatividad nos permite enriquecer la interpretación de lo que hemos observado, pues atraviesa el nivel de la observación.

El comparativismo

El comparativismo solo induce a generalizaciones sin valor antropológico. Nos conduce a mostrar nuestros propios prejuicios. Por ej: Los indígenas son supersticiosos.

No nos da la visión real del contexto. No es una constatación de algo vital del grupo, sino una apreciación subjetiva y prejuiciada.

La antropología rechaza los prejuicios, pues busca dar una visión no estereotipada de la realidad, la sociedad y la cultura, no cae en el comparativismo y la generalización. La antropología llega a abstracciones, que permite elaborar *tipologías*, viendo que se tiene una muestra amplia que posibilita analizar sus características.

La triangulación

Uno de los recursos metodológicos de toda investigación es la de realizar una confrontación comparativa entre distintas fuentes de datos, a fin de poder llegar al desciframiento de los significados de toda acción social, este trabajo comparativo es lo que algunos/as investigadores/as conocen como triangulación (Taylor y Bogdan, 1987, pp. 92 y ss.)

Las fuentes que se confrontan son por un lado la información que se obtiene directamente del diálogo con las y los interlocutores, a veces la imagen idealizada sobre la propia cultura, hace que la triangulación sea un procedimiento necesario, al confrontar lo que nos dicen las y los interlocutores con la información obtenida de otras fuentes por ejemplo fuentes bibliográficas, documentales, como informes oficiales, diagnósticos, comunicaciones internas, correspondencia, boletines, documentos históricos, artículos de periódicos o revistas, documentos que reposan en archivos y bibliotecas, etc; así como de las que se encuentran registradas en nuestras notas de campo, nos permiten ampliar la mirada y tener una comprensión más amplia del escenario y de la problemática que se investiga.

La triangulación de la información es un proceso que no necesariamente debe realizarse al final del trabajo de campo, sino más bien durante el mismo, pues todo investigador/a consulta por un lado diversas fuentes documentales, realiza entrevistas con las y los interlocutores/as y va tomando notas de su trabajo, de ahí que la triangulación debe ser un procesos

que debe realizarse en forma continua en la medida de la disponibilidad de tiempo del que disponga el o la investigadora.

Niveles de comparatividad

No se puede como los comparativista evolucionistas, extraer los datos del contexto y establecer a partir de esto, conclusiones definitivas. Hay que contextualizar lo que se analiza, ver que relaciones tiene con el contexto.

Existen diversos niveles de comparatividad, que deben considerarse en el análisis de los hechos socioculturales, entre los que podemos anotar:

Comparatividad de los sujetos

Comparamos en un *primer nivel* a los sujetos sociales que intervienen en la investigación.

El sujeto investigador/a, con los sujetos de la comunidad. Ahí se comparan y confrontan dos racionalidades, dos culturas diferentes.

La comparación de las y los sujetos hace posible: evitar la mimetización del sujeto investigador/a, y el sujeto de la comunidad nos dará elementos de lo que es representativo para ellos y ellas.

Si bien las notas de campo nos permite poner en palabras lo observado para fijarlo en la memoria, esto requiere también de un ejercicio de alteridad que atraviesa a los actores inmersos en el proceso de investigación entre la y el investigador y las y los interlocutores, y que requieren un ejercicio de comparación entre las dinámicas de sentido de las y los actores/as que construyen la cultura cuyos hechos investigamos y los universos de sentido con los que la y el investigador/a, selecciona, clasifica, discrimina, delimita lo observado. Se trata de un ejercicio que va modificando lo propio del investigador, su propio mundo conceptual, para poder acercarse a la comprensión del sentido de la otra cultura, pues solo transformando nuestra forma de mirar el mundo, podremos estar abiertos la comprensión de otros múltiples mundo diferentes (Sanmartín, 2003, pp. 76-77).

Esto nos conduce a otro nivel, el de la comparatividad en las dimensiones emic y etic y las dimensiones esotéricas y exotéricas, sobre las cuales ya hemos hablado anteriormente.

Normas ideales y reales

Hay que diferenciar entre *normas ideales* (lo que la gente debería hacer idealmente) y *normas reales* (lo que la gente hace en realidad) en la conducta cultural de un grupo.

El investigador debería comparar para ver si aquello de lo que es informado, corresponde a la realidad, pues siempre hay una distancia entre la conducta cultural real e ideal de la gente, entre lo que nos dice su discurso y entre la que hace en la vida concreta.

La observación participante contribuye a entender las diferencias entre lo que la gente dice, qué hace, piensa o siente, y lo que hace realmente, pues los y las interlocutores/as responden frecuentemente desde el punto de vista de su cultura ideal.

Lo ideal del trabajo etnográfico, es obtener el punto de vista del que está dentro, como del que está fuera de la cultura.

Participar no es solo estar junto o dentro de un grupo, sino compartir sus códigos simbólicos, entender la cultura desde la racionalidad del grupo.

Lo macro y lo micro

No hay que olvidar que toda comunidad está inserta en un espacio mayor.

No debemos quedarnos en el nivel micro, pues no tendremos todos los elementos de análisis, para una comprensión holística de la cultura. Por ej: cómo se inserta una fiesta en un barrio o comunidad en un complejo espacial más amplio.

Hay que ir complejizando para dar otras perspectivas.

El análisis macro y micro no solo que es necesario al enfoque holístico de la cultura propio de la antropología, sino que en tiempos atravesados por la globalización, no podemos dejar de discutir cómo se expresan los fenómenos de glocalización, es decir, como se expresan la interinfluencias entre lo global y lo local.

Lo diacrónico y lo sincrónico

Diacronía. Contempla el estudio de un hecho a través del tiempo, en el proceso histórico.

Sincronía. Estudio con relación al presente.

El análisis comparativo entre lo diacrónico y lo sincrónico, nos permitirá entender tanto lo que un hecho es hoy, y como este llegó a ser, por ello es de importancia en antropología pues permite construir un sentido holístico de la temporalidad de un hecho socio cultural.

Comparatividad de género

Es importante buscar elementos comparativo en torno a las relaciones de género, para poder analizar por ej: Los roles diferenciados entre hombres y mujeres, cuyos horizontes de sentido son diferentes.

Las diferencias de género en torno a lo laboral, en la estructura social, la relación con la organización del poder local y los roles políticos.

Nivel generacional

Es importante comparar las tramas de sentido, los distintos roles, papeles, funciones, que una sociocultura determina para sus miembros según su edad y distancia generacional, puesto que no es lo mismo el mundo de las representaciones, las prácticas y discursos de los niños, los jóvenes, adultos y ancianos.

Comparatividad intergrupala

Una sociedad no es homogénea, a su interior hay grupos con distintos intereses, por tanto es imprescindible comparar sus visiones.

Por ej: algunos detentan el poder político, otros la autoridad simbólica, o el saber médico, como los *yachaks*, shamanes o curanderos.

Es importante la comparación intergrupala al interno de una socio cultura, esto evita las generalizaciones funcionalistas que conducen a homogeneizar la sociedad, y el paternalismo idealista que las ve como unidades armónicas e inalterables y alejadas del conflicto.

Esta perspectiva de la comparatividad permite verlas como sociedades diferentes y diversas, ver sus conflictos, sus asimetrías, sus luchas internas, como sociedades sujetas a cambios, a una dialéctica ininterrumpida. Un requerimiento no solo metodológico sino político, es mirar la diversidad y diferencia que habita al interior de esa diversidad y diferencia a fin de no homogeneizarla, no basta decir Kichwas, pues en su interior habitan diversos pueblos; no basta decir Saraguros, pues también dentro de ellos habita la diferencia.

Sobre los interlocutores

Aquí es importante la comparatividad intergrupala, pues permite cruzar información sobre las y los interlocutores/as para saber cómo una persona es vista por el propio grupo (Emic).

Mientras más amplia y diversa sea la muestra de interlocutores/as, se tendrá una información más amplia que nos dará otros referentes.

Se debe medir la credibilidad de los y las interlocutoras. Se pueden obtener datos falsos, por ello hay que cotejarlos con la realidad.

La o el interlocutor/a tiende generalmente a idealizar su propia cultura, y esto puede distorsionar la calidad de la información, por eso los

datos deben ser confirmados, mediante cruce de información y la comparatividad de los mismos, pues esto permite tener una información más consistente, confiable y descartar lo subjetivo

Hay que mirar lo que cada miembro hace y es y cómo se representa a sí mismo/a, pero además, la representación que de este/a tiene la comunidad, lo que la comunidad piensa de la o del interlocutor/a.

Entre comunidades

Comparar los niveles de asentamiento y ocupación del espacio. Por ej: Cómo se expresa la visión de las oposiciones binarias entre lo alto y lo bajo (José Guango Alto y José Guango Bajo - Río Grande y Río Chico).

Porque antes eran unidas y hoy separadas.

Analizar comparativamente cómo funcionan los códigos culturales, los contenidos simbólicos entre las dos comunidades. Por ej: El parentesco, la ritualidad, las fiestas, la estructura agraria, la organización social, política e ideológica.

Entre sociedades y culturas

Es importante la comparatividad entre sociedades y culturas distintas, para analizar sus diferencias y semejanzas.

Analizar los factores de cambio por el contacto y la difusión, que generan procesos de *aculturación*, que no son sinónimo de pérdida de la cultura, sino que hacen referencia a los cambios culturales producto del contacto entre culturas diferentes; resultado de ese contacto los procesos de aculturación pueden expresarse de diferentes formas, así: si el contacto está marcado por la violencia, el despojo, la usurpación material y simbólica y el etnocidio (asesinato de una cultura), que caracteriza los actos de conquista, se puede dar un proceso de *deculturación* o desintegración cultural, de la cultura que sufre la conquista; pero también, una cultura conquistada

entra en procesos de resistencia e insurgencia simbólica para enfrentar a los conquistadores y eso puede revitalizar mucho más la cultura propia. O si por el contrario, el contacto es pacífico, puede darse el caso de que las raíces culturales propias le permiten a una cultura, resemantizar, resignificar, readaptar los contenidos simbólicos de la cultura ajena con la que entra en contacto; en consecuencia la aculturación y el cambio cultural se expresan en una diversidad de procesos, como los de sincretismo y re-interpretación sincrética, de adaptación, de innovación, de invención, de re-inventión y re-significación, de apropiación cultural, o los actuales procesos de sincretismo, bricolage, hibridación, heterogeneidad, de diglosia cultural, o los de etnicidad reconstruida como los que actualmente se manifiestan como consecuencia del inevitable contacto entre distintas culturas provocadas por la globalización y la expansión del turismo.

Prejuicios etnográficos

Cuando se habla de prejuicios se hace referencia a una idea a priori, a un juicio que se construye en el imaginario social (pre-juicio), sin tener los elementos objetivos suficientes para que pueda ser convalidado. Este prejuicio se construye sobre la historicidad del sujeto que investiga, el o la investigadora y que está estrechamente vinculada a su propia experiencia de vida, en los que se expresan los horizontes socio culturales de los que forma parte, así como su forma de sentir, pensar sobre la alteridad que teje con los otros, con su contexto, con la naturaleza que se formulan sobre observaciones a-sistemáticas sustentadas en un marco de certezas, de percepciones, de imaginarios, de representaciones no reflexionadas y que se manifiestan a través de la enunciación de opiniones muy poco sustentadas (De Tezanos, 2002, pp. 70-71).

En la configuración de los prejuicios, pueden diferenciarse por un lado, aquellos que provienen de la experiencia interna concreta de la o del investigador/a, como parte de su articulación cotidiana a su entorno más familiar, interno, privado, que constituye lo propio; y por otro, aquellos que surgen como resultado de los enunciados ajenos, de los discursos que cir-

culan en el contexto social, en diarios, revistas, la televisión y otros medios de des-información y que pertenecen al espacio externo, de lo público, de lo ajeno, de lo extraño (De Tezanos, 2002, p. 73).

Como la o el antropólogo son seres humanos que estudian los hechos socioculturales que construyen otros seres humanos, a veces es difícil hacer un estudio realmente objetivo de otra cultura. Su personalidad, edad, género, enfoque teórico, postura ideológica, política, actitudes culturales, pueden alimentar prejuicios etnográficos

Al estudiar la propia cultura, se debe tratar de mantener la distancia social de un extraño, pues a menudo damos por sobrentendido aquellos que conocemos y es más fácil explicar el parentesco, la ritualidad de otra cultura que la nuestra.

Entre los principales obstáculos que atentan contra la realización de la investigación podemos encontrar (Colombres, 1992, pp. 33-35).

El *etnocentrismo*, esa deformación sociocultural que pretende erigir a la propia cultura como el centro, sobre las otras diferentes que se encuentran en la periferia, a las que discrimina, desvaloriza, irrespeta, o domina. Es importante entender que no hay culturas ni mejores ni peores, ni superiores ni inferiores que otras, solo hay simplemente culturas diferentes y por lo tanto no podemos construir juicios de valor sobre ellas a partir de nuestras representaciones, sino verlas desde sus propios horizontes de sentido; lo que se trata es de aprender a conocer, valorar, respetar y convivir con respeto en esa diferencia.

El *subjetivismo* que implica una reacción que se sustenta en prejuicios sin sentido crítico, en representaciones inconscientes sobre los hechos. Esto no significa que en nuestro trabajo de investigación no esté presente nuestra subjetividad, esta es la mirada consciente interna que damos a lo que hacemos.

El *autoritarismo* que nos lleva a la imposición de determinados juicios y a su aceptación de los mismos sin una reflexión crítica, solo por el hecho de haber sido formulados por personas de gozan de cierta porción de poder.

El *dogmatismo*, se refiere a la tendencia que impone juicios como verdades absolutas e irrefutables, y que no admiten la discusión ni la crítica.

Los *estereotipos*, que son imágenes y juicios de valor, generalmente discriminadores y despectivos que se emiten sobre los otros, que no tienen fundamentación objetiva alguna, sino que se apoyan en alguna experiencias personales negativa, y sobre cuya base se generaliza un juicio que desvaloriza al otro.

El *academicismo*, que conduce a la formulación de juicios sostenidos en una actitud arrogante, que pone el saber académico, la razón, el *logos* y los epistemes por encima de la sabiduría de la gente, empleando un lenguaje oscuro, complicado, ampuloso y arrogante propio de especialistas, que los coloca por encima de la gente sencilla y los distancia de ella. Hay que emplear un lenguaje sencillo, claro, preciso, y evitar la verborrea, el lenguaje complicado, ampuloso, las generalidades que no dicen nada.

De Tezanos sostiene que si los prejuicios operan a nivel de representaciones no reflexionadas, implica que se encuentran en el plano del inconsciente, de ahí que una necesidad vital para el trabajo de campo, es la de desprejuiciarse, es decir llevar esas reflexiones o representaciones a un plano de reflexión consciente, a fin de objetivar las miradas que se tienen sobre los otros y su entorno, social o natural y conducirlos a un plano de reflexión consciente y puedan transformarse en conocimiento, o aportar a la construcción de conocimientos (De Tezanos, 2002, p. 73). Pero por nuestra parte creemos que no solo se trata de hacer racional el proceso, pues eso implica mantener la lógica racionalista que se cuestiona, sino que como hemos planteado, la investigación es un acto de alteridad para el encuentro entre nosotros y los otros, por lo tanto, este encuentro no puede hacerse desde la frialdad de la razón y la objetividad científica, sino desde el calor de los afectos y la ternura, dejar la actitud y el lenguaje arrogante propio de la cientificidad occidental hegemónica, implica un acto de ternura, de ahí la necesidad de corazonar, de senti-pensar también las metodologías y el trabajo de campo, pues eso posibilitara un encuentro con amor, con equidad y respeto con la diferencia.

Si no somos capaces de corazonar esos juicios, se corre el riesgo de que estén siempre presentes en el trabajo que hacemos, ya sea en los registros sobre lo que observamos, o cuando formulamos preguntas en las entrevistas, o en el proceso de la escritura etnográfica, o la interpretación de los datos. De ahí que sea recomendable que el o la investigadora para desprejuiciarse, en su cuaderno, también tome notas de sus propios prejuicios, a fin de corazonarlos, es decir hacer afectivamente consciente la mirada que tiene de los otros y del contexto social, natural con la que se halla interactuando, los mismo que al ser corazonados, senti-pensados y al confrontarlos con el horizonte teórico que hace posible el procesos hermenéutico, pueden aportar a la interpretación de los significados y significaciones, al conocimiento del sentido de una sociocultura, que es lo que busca en trabajo antropológico, como ciencia del sentido.

Ética y política del quehacer antropológico

La investigación antropológica no puede abordarse solo desde lo teórico y lo metodológico, es también un problema ético y político.

La discusión sobre la perspectiva teórica, metodológica, así como ética de la antropología debe partir de un balance crítico de su historia y su función. Ya no se puede seguir viendo a la antropología como la ciencia de lo exótico, tratando a las sociedades tradicionales como sistemas cerrados y a sus miembros como “objetos” de estudio frente a los que adoptamos una posición aséptica.

Hoy se hace necesario cuestionar la supuesta neutralidad ética y objetividad de la ciencia y de la antropología, pues no hay praxis científica neutra. La antropología debe comprometerse con la vida, no solo para comprenderla sino para ayudar a transformarla.

Este mayor compromiso con la realidad social, implica cuestiones tanto éticas, ideológicas y políticas. También implica cuestiones teóricas y metodológicas, pues la teoría es también una necesidad ética y política, y más en ciencias como la antropología que trabaja con seres humanos, los

mismos que no pueden seguir siendo vistos como objetos de estudio, sino que lo que estudiamos las y los antropólogos, son los hechos sociales y culturales que estos construyen y a los que se hallan articulados.

Un problema ético central, es el problema de la libertad para elegir entre fines y medios, la *Teleología del sujeto moral* (Foucault). Que hace posible un mayor compromiso con la libertad y la vida. El problema de *la pertinencia del deber ser de la ciencia y del científico*, constituyen hoy un centro de preocupación para el quehacer científico en general y antropológico en particular.

Se hace necesario construir una distinta pertinencia del quehacer antropológico, que conduzca a la decolonización de la teoría y la praxis antropológica, que se comprometa con los graves problemas que hoy enfrenta la humanidad

La complejidad de las sociedades contemporáneas, plantean dilemas éticos a los y las antropólogos. Uno de ellos, es si deben comprometerse con los grupos que están trabajando Pero la responsabilidad suprema y compromiso será siempre en función del ser humano, de la naturaleza y la vida, de su bienestar, dignidad y felicidad.

Sin un compromiso por la dignidad, la felicidad y libertad humanas y de todo lo que habita en la naturaleza y el cosmos, la antropología seguirá siendo la ciencia de lo exótico, un instrumento útil para el ejercicio del poder y la dominación.

Actuar como antropólogo/a con capacidad profesional, implica estar comprometido con una postura ética y política, pues ninguna ciencia es neutral y más la antropología que trabaja con seres humanos concretos y en asuntos que afectan su existencia. Hay una larga experiencia de una Antropología extractivista, que llega, toma lo que necesita, se va, no vuelve y no devuelve.

Para plantearnos la relación del trabajo antropológico con la ética y la política, es vital preguntarnos, sobre la función de la antropología y del antropólogo. ¿Podemos y debemos aplicar una antropología extractivista?

La respuesta a esa pregunta la daremos en función de nuestros valores éticos y el compromiso de cada uno de nosotros.

En sociedades como las nuestras atravesadas por la diversidad y la diferencia, la antropología debe contribuir, a la defensa por el derecho a esa diversidad y diferencia.

La antropología puede contribuir también a proponer soluciones políticas. Para que los antiguos “objetos de estudio” ya no sean vistos como tales, sino como sujetos políticos e históricos en plenitud, como pueblos con destino, y no como menores de edad a los que hay que proteger en forma paternalista para asimilarlos al “desarrollo” y la “civilización” como busca el poder hegemónico. No se trata de “rescatar” el pasado, sino de verlo como un referente para la lucha presente y la construcción del futuro.

La relación de la antropología con la ética y la política, pasa por la necesidad de hacer un balance crítico, de interpelar profundamente el sentido de lo que ha sido y es la antropología aplicada y el uso instrumental que de ella han hecho los dominadores. Si en el pasado la antropología fue un instrumento de dominación, puede ser también, un instrumento que contribuya a la liberación del ser humano.

Pasa por una redefinición de su función, de su tarea teórica, de su epistemología, de su metodología, esto implica una praxis más comprometida con la humanidad y la vida, que permita la decolonización no solo de la teoría y la metodología, sino sobre todo de su ética y de su praxis, para nutrirla de un contenido crítico y liberador, solo así podremos construir una antropología comprometida con la vida.

La antropología, debe ser un instrumento científico político que permite afirmar nuestro compromiso con la vida, que contribuya, no solo a estudiarla, conocerla, interpretarla, sino que aporte fundamentalmente a transformarla.

Bibliografía

- Carvajal, Julio (1997). Antropología y turismo. En: Patricio Guerrero (Comp.), *Antropología Aplicada*. Quito: Abya-Yala.
- Colombres, Adolfo (1992). *Manual del promotor cultural (II) La acción práctica*. México: Editorial Hvmnitas.
- De Tezanos, Araceli (2002). *Una etnografía de la etnografía. Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Diccionario Rioduero de Antropología (1981).
- Endara, Lourdes (1990). *Investigación Aplicada*. Quito: Abya-Yala / MACAC.
- Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerrero, Patricio (2002). *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2004). *Usurpación simbólica identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2005). *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Hernández Sampieri, Roberto (1998). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.
- Kottak, Phillip (1994). *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. España: McGraw-Hill.
- Peretz, Henri (2000). *Los métodos en sociología: La observación*. Quito: Abya-Yala.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Sánchez Parga, José (1989). *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*. Quito: CAAP.
- Sanmartín, Ricardo (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. España: Ariel S.A.
- Silva, Armando (1992). *Imaginario urbanos. Bogotá y Sao Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. España: Paidós.

Parte 3

Miradas etnográficas

Experiencias, Historias desde la vida

Emilia Ferraro / Hernán Hermosa

Experiencias

Emilia Ferraro

Desde la tubería a la mentalidad: Presunciones oficiales y percepciones locales en los proyectos rurales de dotación de agua. Un estudio de caso del Ecuador²⁵

Introducción

Este trabajo es el estudio de un proyecto de dotación de agua entubada en una comunidad rural de campesinos quichuas, en la sierra norte del Ecuador.

La investigación de campo se desarrolló en los meses de Julio y Agosto de 1992, pero los datos recolectados a través de entrevistas formales e informales con los beneficiarios y con los miembros de la organización ecuatoriana implementadora del proyecto, fueron recolectados también en una estadía precedente, en el invierno de 1991.

Cuando empecé la breve investigación de campo para esta tesis, no tenía idea de la forma que ésta iba a tener. Mi intención era investigar las implicaciones de un proyecto de agua para la vida cotidiana de la gente

25 Texto de Emilia Ferraro publicado en *Salud y Antropología* junto a Patricio Warren, Carmen Hess y Louis Agassiz.

local. Pero después decidí cambiar hacia un análisis de la historia de los conceptos occidentales y no occidentales de higiene, limpieza y suciedad.

Creo que la mejor forma para empezar este trabajo es desde las cuestiones que me llevaron a cambiar dirección, mientras iba de una comunidad a otra, de una casa otra, en esos días ventosos de un típico verano frío de los Andes.

Mientras más iba conversando con la gente, visitando sus casas y entrando en sus vidas, más claro se volvía el hecho que había algo que yo no había tomado en cuenta cuando planifiqué mi trabajo. ¿Por qué, teniendo suficiente agua cerca de sus casas la gente no la utilizaba como se esperaba? ¿Por qué parecía que no cuidaban de la higiene personal y de la de sus casas?

Ellos mostraban un cierto cuidado hacia sus personas, especialmente las mujeres, adornándose con collares, anillos, aretes, etc. O cuando en ocasión de la fiesta de San Juan (la mayor del año), se ponían su mejor ropa, sus mejores ornamentos, etc. Pero esto me parecía tener poca relación con la limpieza y la higiene, por lo menos en el sentido que nosotros –miembros de la sociedad occidental contemporánea– damos a estos conceptos.

A este punto me pareció claro que era necesario definir los términos: ¿Qué se entiende por higiene? ¿Es un concepto universal? ¿Por qué esta gente parecía tener otras prácticas? ¿Había algo más detrás de la presencia o ausencia de estas prácticas? ¿Y qué?

Me pregunté si el problema sería de naturaleza práctica; el medio ciertamente no ayuda, siendo tan polvoriento en verano y muy lodoso en invierno. Pero entonces, el problema debería ser solucionado por la implementación del proyecto mismo, mientras que la realidad parecía demostrar lo contrario: ¿El proyecto había fracasado en este sentido? ¿Y por qué?

Tal vez no utilizaban el agua disponible –como nosotros lo haríamos– ¿Por qué no pensaban que había algo que necesitaba ser limpiado?

Entonces, deberíamos dar una definición de limpieza y de su opuesto, suciedad; ¿Qué hace que algo sea sucio o limpio?

Así, este trabajo no es una evaluación de un proyecto rural de agua, por lo menos en el sentido clásico y técnico del término. Tampoco es un estudio del impacto sobre los beneficiarios, aunque estos asuntos inevitablemente están presentes.

Es una breve excursión entre lo que se podrían llamar los elementos “escondidos” de un proyecto de agua. Este trabajo empieza con una revisión bibliográfica de los proyectos de agua, dentro del marco de la “Década Internacional del Agua Potable y Sanidad” (DIAPS), lanzada por las Naciones Unidas en 1981 y que dio a los proyectos de agua una “fama” nunca antes tenida.

La segunda parte es la descripción del proyecto rural que tomé como ejemplo: su ubicación, el contexto sociocultural, el panorama histórico.

La tercera parte es una panorámica histórica del concepto de higiene en el Occidente, y de cómo llegó a tener el sentido que tiene hoy en día en las sociedades occidentales.

La epidemia del cólera es, entonces, utilizada como un ejemplo para demostrar cómo todo lo planteado afecta en la práctica los procesos e intervenciones de desarrollo. En fin, sigue brevemente una conclusión.

Este trabajo no pretende y no quiere dar soluciones, sino solo discutir sobre algunas cosas que frecuentemente se quedan incuestionadas en las intervenciones de desarrollo y dadas por hecho.

Su objetivo principal es de demostrar que muchas veces en los proyectos de desarrollo las prioridades y las percepciones de los “técnicos” y de los beneficiarios pueden ser muy diferentes, hasta el punto de determinar el resultado de un proyecto.

A menudo se dice que la “cultura” es un obstáculo al desarrollo y normalmente se entiende la cultura de la gente local. Yo he intentado mirar el asunto desde otra perspectiva y ver si el “obstáculo” podía ser la cultura de los planificadores.

Me doy perfectamente cuenta de que es un objetivo muy ambicioso y es probable que no haya tenido mucho éxito; el trabajo está abierto a muchas críticas porque en realidad está lleno de “vacíos”. Pero; ¿El desarrollo mismo (de cualquier forma que se lo defina) no está lleno de contradicciones, vacíos, etc.? Entonces, pensé que valía la pena intentar.

La Década Internacional del Agua Potable y Sanidad (DIAPS) 1981-1990: una panorámica

Antecedentes

Los proyectos de dotación de agua y de sanidad han sido desde hace años objeto de inversiones masivas por parte de Gobiernos nacionales y donantes internacionales. Como alguien expresó:

Las propiedades sanitarias y de limpieza del agua han sido siempre perseguidas en el mundo tradicional por los curas y los peregrinos; en el mundo moderno por los agentes de sanidad pública e ingeniería sanitaria (The New Internationalist, 1990, p. 4).

Datos oficiales de la Organización Mundial de la Sanidad (OMS) muestran que entre 1971-75, los países en vía de desarrollo (exceptuada la China) han invertido cerca de US \$3 000 millones por año en dotación de agua y sanidad. Para el 1979, este monto era más de US \$6 000 millones (reportado en M. Black, 1990, UNICEF Publications).

El Banco Mundial se involucró activamente en el sector de proyectos rurales de agua a comienzo de los años setenta: para 1979, los cuadros de sus préstamos en este sector habían llegado casi a US \$180 millones (World Bank Discussion Paper No. 18, 1987).

No obstante, estas substanciales inversiones tuvieron poco efecto sobre la gente: a finales de los años 70 los Gobiernos, las agencias bilaterales y multilaterales y ONG empezaron a darse cuenta que muchos objetivos de

las inversiones en el sector de agua, durante las dos décadas precedentes, habían fracasado.

Estudios detallados en América Latina –por ejemplo – revelaron que los problemas típicos desde hace treinta años todavía no habían sido solucionados, no obstante que las inversiones en el sector de agua y sanidad habían sido realizadas desde mucho antes que en otros países (WBDP 1987, p. 18).

En 1981, las Naciones unidas declararon abierta la DIAPS.

Objetivos de la DIAPS

Al tiempo de su lanzamiento cerca de dos mil millones de personas no tenían adecuada sanidad y agua. La cobertura global de dotación de agua, o sea “el acceso a fuentes adecuadas de agua apta” (Munasinghe, 1990, p. 33), era del 40%.

La cobertura de sanidad, o sea “el acceso a medios de recolección, transporte y desecho de desperdicios” (1990) era aún más bajo, entre el 13 y el 15% (cf. Black, 1990).

Uno de los objetivos mayores de la DIAPS era la provisión de fuentes de agua y medios de sanidad necesarios para un 80% de personas en el campo y un 23% en área urbana (cf. The Courier 1986; UNICEF 1990; WBDP, 1987, p. 18; WBTP, 1990, p. 121.). Su slogan mayor era “Agua y sanidad para todos” (Black, 1990).

El agua y los medios sanitarios eran considerados como componentes esenciales de la Atención Primaria de Salud (APS) y claves para mejorar la salud y reducir la mortalidad infantil en la mitad, como la Década se fijó (cf. WHO, 1978; Falkenmark 1982).

A más de mejorar la salud, la DIAPS tenía como otros objetivos: revolucionar la división tradicional del trabajo entre mujeres y hombres; mejorar la posición de las mujeres, quienes no necesitaban ir más lejos para recoger agua; y tener un impacto notable sobre el status económico de to-

dos los pobres del mundo, ya que: “Gente sana es gente productiva y la productividad es la clave del desarrollo económico” (Falkenmark, 1982, p. 5).

Entonces, se miraba a la DIAPS como la gran oportunidad para un cambio radical de la calidad de vida humana y para la reducción de la pobreza en el mundo.

Evaluación de la DIAPS

Estos objetivos se revelaron más ambiciosos de lo que se pensaba y en gran parte se quedaron incumplidos.

Los límites para un sucesivo progreso en este sector pueden ser brevemente resumidos así:

La situación económica del tiempo

El lanzamiento de la Década fue inmediatamente seguido por una dura situación económica mundial; aunque no hayan cuadros precisos, en 1988 se estimó que gobiernos y donantes estaban gastando cerca de US \$1 500 millones por año en proyectos rurales de agua, pero las estimaciones del monto necesario para el cubrimiento universal, para el año 2000, serían de 3 a 5 veces mayor (WB, 1988).

Se estimó también que:

El porcentaje de implementación de los años 80 debía ser incrementado en dos veces y media para el agua urbana y una vez y media para el agua rural, mientras las infraestructuras sanitarias urbanas y rurales debían ser el triple y cuádruple respectivamente, durante los años 90, para asegurar un cubrimiento del 100% para el año 2000 (Black, 1990, p. 8).

La situación empeoró en los años siguientes, a causa de las políticas de ajuste estructural que la mayor parte de los Gobiernos del tercer mundo vienen aplicando, con el objetivo de restaurar sus economías, a largo plazo. A corto plazo, esto quiere decir una reducción ulterior de fondos públicos

disponibles para sectores como los de agua y sanidad. Además, hay también el problema de la inadecuada recuperación de cobros, o sea la inhabilidad de los organismos públicos de aumentar el porcentaje del costo de provisión de servicios por parte de los usuarios. Esto hace que los proyectos no sean reaplicables al nivel necesario para beneficiar a un porcentaje significativo de la población rural (WD Report 1992; WB DP No. 19, 1987).

En segundo lugar, el crecimiento rápido de la población, que neutraliza los progresos alcanzados y aumenta la necesidad de agua.

No obstante el alto grado de migración desde el área rural hacia el área urbana en todo el tercer mundo, se estima que la población rural se está incrementando a un promedio del 13% por año (WB DP 18, 1987).

Los cuadros oficiales de la OMS muestran que entre 1980-1990 (el tiempo de duración de la DIAPS), más de 1 600 millones de población adicional tuvo acceso a agua de razonable calidad.

No obstante esto, el World Dev't Report (Informe sobre el Desarrollo Mundial) de 1992 admite que:

Muchos de los que oficialmente tienen acceso (a agua apta) beben todavía agua contaminada (..) En áreas rurales, si bien el acceso al agua –aumentó– rápidamente en la década pasada, más de 855 millones de personas están todavía sin agua apta (WDR 1992, p. 47).

Se ha calculado que aún en 1990, 1 230 millones de personas (31%) en los países en vía de desarrollo, no tenían todavía acceso a fuentes de agua adecuada y apta, y 1 740 millones de personas (43%) no tenían acceso a estructuras sanitarias apropiadas (Black, 1990).

La situación es particularmente dramática en los países de África y Medio Oriente, donde el crecimiento de la población es el más rápido.

Tercero, problemas políticos y administrativos

L. Vincent escribió que “a ambos niveles de política y programación, la ayuda para los proyectos de agua ha experimentado todos los problemas

venidos a la luz por el sector público en general, en los años 80” (1991, p. 204); o sea, la inhabilidad de los donantes de llevar políticas y planes apropiados y su tendencia hacia los “grandes” planes, que crearon confusión; su interferencia –en vez de cooperación– y su competición –en vez de complementación– con las administraciones locales.

Como último –pero no menos importante– problema, es preciso mencionar los crecientes peligros para el medio ambiente, que dificultan más la situación del agua y de la salud: el crecimiento poblacional, el incremento de las demandas humanas de agua, la explotación intensiva de la tierra agrícola, la falta de sistemas de drenaje y alcantarillado que aumenta la contaminación de los recursos de agua; todo esto pone ulteriores presiones sobre los recursos de agua.

Lecciones de la experiencia

Estudios conducidos sobre proyectos de agua han reportado que muchas de las dotaciones de agua en áreas rurales no funcionaban y que normalmente las bombas manuales se habían vuelto inoperantes dentro de los tres años de su instalación (WB DP 18, 1987; The Courier, 1981; Ball 1991).

Hacia la segunda mitad de la década, se volvió claro que los proyectos de agua –como todo tipo de intervención de desarrollo– necesitan ser contextualizados y analizados dentro del contexto socioeconómico general. Los proyectos debían ser multifacéticos, realísticos y participativos. Entonces, desde un nivel inicial, en donde el énfasis estaba puesto más en aspectos técnicos (por ej. tecnología apropiada, transferencia de tecnología, etc.; cf. Black, 1990). La actitud hacia los proyectos rurales de agua cambió en la dirección del llamado “bottom- up approach” (acercamiento desde abajo hacia arriba), opuesto al precedente “top-down approach” (acercamiento desde arriba) (cf. Friedmann, 1984; Korten, 1980, 1984; Korten, /Klauss, 1984; Cernea, 1991).

Como todas las tendencias del desarrollo en ese tiempo, también para el sector de agua la palabra clave era “participación comunitaria” desde el comienzo.

El proyecto ahora tenía que presentarse como la respuesta a una necesidad sentida por la comunidad y tenía que llevar a la auto-sustentabilidad de la misma. O sea, debería capacitar a la comunidad para que pueda hacerse cargo del proyecto y manejarlo.

A un nivel práctico, esto quiere decir que el proyecto para que tenga éxito, necesita ser cultural y socialmente sensible, flexible en el plan y fácil de manejar.

La comunidad misma debe ser la primera en tomar decisiones, la primera en invertir, la primera en mantener, la primera en organizar y la primera en prever (WB, 1988, p. 1).

Esto es el precepto básico desde donde todos los otros salen: lo que la comunidad como un todo quiere y es capaz de sostener.

El énfasis del Banco Mundial –a este nivel y luego también– está en la recuperación de costos. Según este acercamiento, la comunidad debería llegar al punto de ser capaz de pagar por todos sus servicios de agua, de sus propios recursos, para evitar paternalismos y dependencia de financiamientos externos.

Dentro de este marco, el papel de las agencias y de los donantes no debería ser más el de proveedores y financieros, sino el de facilitadores directos, con información y asistencia técnica.

Se suponía que este nuevo acercamiento tenía la ventaja de levantar la conciencia de la comunidad acerca de lo que pasa y por qué: de esta manera, es más probable que las inversiones sean gastadas de manera mejor (¡Y no desperdiciadas!) y los recursos más eficientemente utilizados.

La consecuente expectativa es que el proyecto será mejor seguido y mantenido en servicio, pues la gente lo sentirá como algo propio y no como algo externo.

Es en esta segunda fase de la DIAPS que se puso mucho énfasis en las mujeres y en su papel esencial en todas las actividades alrededor del agua,

y como tal, en la importancia de su involucramiento en todo momento del ciclo del proyecto.

Salud mejor a través de agua mejor

Uno de los objetivos mayores de la DIAPS era de mejorar la salud a través de la provisión de agua más sana y de una mejor sanidad.

Dotación de agua, sanidad y salud eran “ítems” inseparables dentro del marco de la Década:

Provisiones de agua potable y sistemas de alcantarillado son un pre-requisito para una mejor salud. Sin éstos, toda intervención médica (..) será un paliativo en la hipótesis mejor, y fracasará en atacar la raíz de la causa. No pueden haber mejoras a largo plazo en la situación de salud, a menos que la gente tenga suficiente agua decente al alcance (Prost, 1986, p. 80).

Durante todo el período de la DIAPS, la relación entre agua apta y salud fue ampliamente reconocida y casi dada por hecho, pero con todo, los programas de dotación de agua no siempre tenían el impacto esperado sobre la salud.

Un tercer momento, entonces, puede ser reconocido en la DIAPS, cuando mucho énfasis fue puesto en la preocupación por la salud y la productividad humana, junto con una creciente preocupación por las implicaciones y por la relación del medio ambiente con la salud. Esta sigue siendo la mayor preocupación del momento.

Se volvió claro el hecho que el agua limpia sola no quería decir más salud: el proyecto rural de agua tenía que ser parte de una campaña de salud pública más amplia, que contenga una serie de factores interrelacionados, cubriendo un amplio espectro de intervenciones: de la higiene individual a las infraestructuras sanitarias, de servicios de salud, a una dieta alimentaria adecuada.

Había un acuerdo general –que todavía existe, aunque con menor énfasis– sobre el papel crucial y principal de la educación sanitaria para el

éxito del proyecto y su importancia para alertar a la comunidad del peligro “invisible” del agua, para: “Hacer que la gente despierte a la unión entre higiene y salud” (Falkenmark, 1982, p. 12).

Actividades culturales sobre la higiene y la sanidad que podrían ser obstáculos al mejoramiento de la salud –por ej. tabúes tradicionales, prácticas rituales, etc.– pueden ser superados a través de la educación sanitaria:

La noción que la enfermedad está difundida por microorganismos más que por el caso o por la operación de magia o por espíritus, puede ser el primer paso para introducir un programa de construcción de letrinas (Pickford, 1986, p. 79).

El énfasis es así puesto en la educación sanitaria como un medio para cambiar los hábitos higiénicos de la gente local (cf. Black, 1990; WDR 1992, entre otros).

Algunas consideraciones

Hasta aquí, muy en general, la literatura sobre la DIAPS y los proyectos de agua.

Desde la revisión literaria, parece que no hay evaluaciones “oficiales” sobre la Década –por lo menos yo no estoy al tanto de ninguna – sino una serie de estudios fragmentados sobre los efectos de la década, especialmente en términos de cuadros de cobertura alcanzada, estadísticas sobre salud, etc.

Hay opiniones contrastantes sobre los resultados de la DIAPS, si puede ser considerada un éxito o no.

Según algunos (The Courier 1986; Colin y Mog Ball, 1991) sus objetivos se quedan ampliamente incumplidos. Otros (WB DP 18, 1987; WB, 1988) tienen posiciones más suaves, según ellos hay algunos éxitos y algunos fracasos.

Black (1990), es más entusiasta sobre la Década, hasta el punto de decir que “mientras aún lejos de lograr su pleno impacto potencial sobre políticas y programas, (la DIAPS) ha acortado la distancia entre retórica y realidad” (p. 8).

Aunque yo me encuentre de acuerdo en que el gran mérito de la DIAPS ha sido de llevar a la luz el problema del agua y de la sanidad en área rurales, proveyendo un contexto y un catalizador para las actividades internacionales en cuyo alrededor había una preocupación política y un compromiso en todo el mundo. ¿Se puede decir que esta distancia ha sido realmente acortada?, cuando parece que todavía una de las preocupaciones primarias de las agencias líderes sea las estadísticas, cuadros, etc.? (WB DP 18, WP TP 121, 1990; WDR 1992). Cuando estos proyectos parecen ser todavía ciegos hacia la cultura y basados sobre conceptos y percepciones típicamente occidentales.

No obstante todo, la DIAPS ha logrado objetivos importantes también en términos meramente de cuadros (cf. Ball, 1991, entre otros), y han habido mejoramientos en la planificación e implementación de los proyectos, con un mayor énfasis sobre participación comunitaria.

De todas formas, hay algunas consideraciones que quisiera hacer brevemente y que salen de la literatura revisada.

El gran énfasis sobre participación comunitaria es un éxito en la medida en que los beneficiarios están involucrados y trabajan con las agencias para el proyecto y para su éxito.

Pero el peligro es creer que “participación” sea la palabra mágica que abre todas las puertas. Siempre se debería ser críticos y preguntarse cuán realista es esta participación, quienes son los que participan, en qué participan, etc.

El riesgo es de romantizar la noción de comunidad, olvidando que ésta no es nunca un todo homogéneo que vive en armonía, sino que hay siempre opiniones e intereses diferentes y opuestos en su interior.

Por lo que se refiere a las mujeres, se puede de alguna forma decir lo que ya se dijo en la noción de participación. El objetivo de la DIAPS era el de facilitar la vida de las mujeres y de aliviar sus deberes, proveyendo fuentes de agua más accesibles y cercanas. Esto les hubiera dado la oportunidad de ahorrar tiempo y así dedicarse a otras actividades. Esto hubiera también provocado una revolución en toda la vida doméstica, alterando profundamente la tradicional división del trabajo entre hombres y mujeres.

Este énfasis sobre las mujeres, en la segunda fase de la Década, coincidía con la clausura de otra Década de las Naciones Unidas, la de “Las Mujeres en el Desarrollo” (MED): 1975-85, que muchos debates provocó (para mencionar a pocos: K. Young - K. Wolkowitz - R. Mc- Cullag, 1981; O. Harris - K. Young, 1981; Whitehead, A. 1984, etc.).

Las dos Décadas (de las Mujeres y del Agua) tienen los mismos límites en su acercamiento al tema de las mujeres. ¿Se puede hablar solo de mujeres, separadas de los hombres y niños? La categoría “mujeres” ¿es unificada, no problemática y homogénea? ¿De qué mujeres estamos hablando? Las categorías “hombres” y “mujeres” ¿son universales o son construcciones históricas y socioculturales?

Es verdad que virtualmente en toda sociedad, las mujeres son las que se ocupan de coger el agua, pero es también verdad que los hombres son los que tienen más probabilidad de ser “representados” y “representativos” en instituciones sociopolíticas, de tener acceso a los ingresos para gastar, y de hablar públicamente por la comunidad, especialmente frente a gente externa a la comunidad. Tratar a las mujeres separadamente de los hombres, ¿no quiere decir sacarlas fuera de su propio contexto y ponerlas dentro de aquel que los planificadores piensan que debería ser?

La idea era que con una mayor cantidad de agua disponible y más accesible, las mujeres hubieran tenido más tiempo. Para gastar como más les gustaría. Ahora, esto es verdad con respecto a algunas cosas, pues la dotación de agua en la casa hace que las mujeres ahorren el tiempo antes utilizado para ir a recoger el agua, pero ¿cómo utilizan este “nuevo tiempo”?

Hay una amplia literatura sobre las mujeres y el agua, pero –por lo que yo sé– no hay estudios concretos sobre el uso que las mujeres hacen con la “nueva” agua. Parece que detrás de esto hay la suposición de que una vez introducido el servicio de agua, la gente continúa teniendo las mismas costumbres y utilizando la misma cantidad de agua.

Del otro lado, si la intención explícita de todos los proyectos de agua es de cambiar los hábitos higiénicos y mejorar la higiene, ¿cómo conciliar las dos cosas, dejando contemporáneamente –al mismo tiempo– tiempo libre para las mujeres? Si hay que mejorar la higiene, ¿la gente no debería tener siempre ropa limpia? ¿No se debería bañar a los niños más frecuentemente? Y esto compete a las mujeres. Teniendo un servicio nuevo, los consumidores tienden a utilizarlo más, exactamente como cuando el precio de un producto baja y la gente compra más, o como cuando las mujeres tienen lavadoras y entonces lavan más y con mayor frecuencia.

Otro objetivo de la Década era de proveer una adecuada provisión de agua apta y acceso a servicios higiénicos’ Ahora: ¿Qué es lo que constituye provisión “adecuada”? ¿Qué se entiende por “acceso” a los servicios? No hay definiciones comunes y esto constituye un Problema más cuando se quiere medir los beneficios de salud.

Cuando la realidad demostró que la relación entre los beneficios de salud y el agua más limpia no era tan inmediata, entonces la atención pública general se concentró sobre la educación sanitaria, como la manera más adecuada para mejorar la salud, creando hábitos higiénicos donde no existían, o potenciándolos donde eran inapropiados (cf. Falkenmark 1982; Black 1990; Colin y Mog Ball, 1991, entre otros).

La educación sanitaria se convirtió en el chivo expiatorio para todo tipo de fracaso de los programas (..) Los planificadores y los administradores quisieron cambiar el comportamiento de la gente, para que respondieran a los requisitos, a la tecnología y a los procedimientos del programa (Vijay en Van Wijk-Sijbesma, 1984, p. 85).

Colin y Mog Ball reportan el caso de un proyecto del VSO (Servicio de voluntarios al Exterior) en las Islas Salomón, en donde se había instalado un tanque de hierro-cemento para recoger la lluvia y así evitar el agua del río. Después de un año, el ingeniero que había hecho la instalación volvió a visitar una de las comunidades del proyecto y encontró que el agua de uno de los tanques salía de color café: lo que pasó fue que a la gente no le gustaba el sabor del agua del tanque, prefiriendo la del río y así habían añadido al tanque algo del lodo del río, para ajustar el sabor (Ball, 1991).

¿Cómo manejar estos casos? ¿puede la educación sanitaria, cambiar los gustos, las percepciones, etc.? Se dice que los proyectos deberían ser la respuesta a un pedido de la comunidad, pero ¿es siempre cierto que esta demanda de la comunidad significa también una percepción difundida de la necesidad de agua? ¿No podría ser que esta demanda sea inducida por la percepción de beneficios diferentes a los de salud y que la gente percibe como más importantes y necesarios? (por ej. el ahorro de tiempo). Esto daría una respuesta también a los que dicen que la gente del campo no puede o no quiere pagar por los servicios de agua (Falkenmark, 1982): podría ser porque no perciben estos servicios como algo de valor, porque no responden a necesidades que la gente percibe como tales.

Finalmente, siempre con respecto a las asunciones generales que frecuentemente guían la planificación de proyectos de agría, la literatura revisada parece priorizar regiones del mundo como África y Asia, que tienen recursos de agua renovables muy limitados y un crecimiento poblacional que es el más alto del mundo (WDR, 1992).

Por ejemplo, el Banco Mundial ha producido una serie de cuadernos técnicos sobre el manejo de los proyectos de agua, proveyendo una guía para cambios políticos (cf. WDR, 1992 como un ejemplo), sin hacer ninguna diferencia entre los países, El lanzamiento de la DIAPS coincidió con las grandes sequías en el África subsahariana, que dejaron a la región muy vulnerable y convirtieron el problema del agua en algo crítico para la sobrevivencia física de la gente.

Estas situaciones caracterizadas por un problema de disponibilidad material de agua, por fuentes de agua muy lejanas de las comunidades, –así que las mujeres tienen que caminar horas– son muy diferentes a situaciones en otros países, en donde el problema del agua es de calidad más que de cantidad. ¿Es posible tener los mismos criterios para situaciones tan diferentes?

Un proyecto pensado por una situación como la del África subsahariana, ¿puede ser adecuado para una región como América Latina –digamos por ejemplo en la parte de la costa, en donde hay abundancia de agua, pero que no es saludable?

En la próxima parte de este trabajo, se describirá un estudio de caso de la sierra norte del Ecuador y se intentará analizar su resultado a la luz de todo lo dicho hasta aquí, comparando los datos disponibles con las guías generales de la DIAPS.

Proyecto dotación de agua

Resumen del Proyecto

El proyecto de agua se empezó en 1985 con el objetivo de dotar de agua a doce comunidades rurales de campesinos quichuas, en el cantón Cayambe, en la sierra norte del Ecuador.

El proyecto ha sido implementado por una organización local, que trabaja en la provincia de Pichincha, en los cantones Cayambe y Pedro Moncayo, dentro de las parroquias civiles de Olmedo, Ayora y Tupigachi, en un área cercana a 400 km cuadrados.

Los beneficiarios del programa son campesinos quichuas, cuya principal actividad es la agricultura, complementada por la ganadería, artesanía y otras pequeñas actividades.

La institución implementadora del proyecto de agua es una organización no gubernamental (ONG), cuyo objetivo principal es el de ayudar

a las comunidades indígenas de la zona a mejorar la calidad de su vida, a través de proyectos de desarrollo rural integrado en áreas diferentes, así como la salud, educación, agricultura, infraestructura, etc.

Descripción del Proyecto de Agua

El proyecto empezó en 1986 bajo la dirección de la organización local implementadora, para responder a una necesidad fuertemente sentida por las comunidades indígenas del área de Cayambe, que no tenían agua.

Objetivos del Proyecto de Agua: El objetivo principal del proyecto es el de mejorar la calidad de vida de alrededor de 8 700 personas en doce comunidades campesinas quichua, en la sierra norte del Ecuador. Este objetivo fue conseguido gracias a la construcción de un sistema de agua: a través de tuberías, el agua viene recolectada en tanques cisternas, en donde viene clorada y después enviada a cada casa de la comunidad.

Las presunciones eran que el proyecto hubiera: a) Tenido efectos positivos sobre las mujeres, quienes no necesitaban irse tan lejos para recoger agua, ahorrando tiempo para otras actividades; b) Mejorado las condiciones generales de salud de la gente, sobre todo los niños.

Ubicación: El área del proyecto se ubica en el corredor interandino delineado al este por el nevado Cayambe (5 790 msnm) y al oeste por el cerro del Mojanda.

Se trata esencialmente de un área de “lomas”. El clima es típicamente andino y varía entre los 5 y los 22 grados centígrados. La altitud varía entre los 2 850 y los 3 200 msnm., en las zonas ecológicas denominadas “altas” y “páramo”.

El “Alto” es una región entre los 2 800 y 3 100 msnm. El clima es caracterizado por fuertes aguaceros en la estación húmeda y por largas sequías en la estación seca. En las zonas mas bajas, hay principalmente cultivos de maíz, papas y habas; mientras que en las zonas altas hay cultivos de trigo y cebada.

El “Páramo” es la zona sobre los 3 100 msnm. Es caracterizada por grandes campos de *kikuyo* (hierba gruesa). El clima es muy frío en la estación seca –con posibles heladas– y predominan fuertes vientos.

El clima y la misma posición geográfica imponen fuertes presiones a la producción agrícola, cuyo potencial ha sido siempre limitado.

La zona es usada también como pastos para el ganado.

Contexto socioeconómico del área del Proyecto

Beneficiarios: Las comunidades campesinas se encuentran a lo largo del nevado Cayambe y del cerro de Mojanda; la mayoría habita en viviendas dispersas y solo una minoría en viviendas concentradas en los centros cívicos.

Diferencias socio-étnicas: Las diferencias sociales en el área no son fáciles de explicar, pues dependen de una serie de elementos relacionados no solo con la situación económica, sino también con la cuestión étnica.

La población puede ser dividida básicamente en dos grupos: los indígenas y los mestizos. Definir qué “hace” un indígena es una cuestión básica, pero extremadamente difícil. Depende de los criterios que se usen para estas identificaciones.

Fernando Mires (1992) hace un profundo trabajo sobre el concepto de “indianidad”, desde la llegada de los españoles: fue entonces –afirma el autor– que se inventó la categoría “indio”, “no como afirmación de sí mismo, sino que como negatividad del Europeo” (p. 11).

El autor llega entonces a la conclusión que se trata de un concepto fluctuante, que depende hasta del mismo encuestador. Hasta la paradoja casi del caso boliviano, reportado como ejemplo por el autor, en el cual resulta un mayor de Indios si el encuestador es Boliviano (1992, p. 13).

En las sociedades andinas, por ejemplo, ya el problema se complica más, pues lo étnico se cruza con lo social, lo regional, etc.

Normalmente, los indígenas son vistos como pobres, analfabetos, caracterizados por hábitos y elementos que incluyen el idioma quichua, vestidos tradicionales, el tipo de vivienda, la comunidad natal. La apariencia física es importante, pero relativamente secundaria, pues hay mestizos cuya piel es más oscura que la de los indígenas. En la percepción local, “indígena” tiene también un atributo ocupacional: se refiere a gente que normalmente tiene un rol subordinado (cf. Crespi, 1973). Los indígenas mismos condividen esta percepción de sí mismos.

Los mestizos se consideran –y son considerados por los indígenas– instruidos, profesionalmente especializados y de habla española.

En realidad, estas categorías “étnicas” son indisolublemente relacionadas con una estratificación socioeconómica.

De hecho, entre los indígenas y los mestizos, las diferencias son determinadas principalmente por el grado de control de los recursos básicos –tierra, pastos, ganado, etc.–, por el nivel de involucramiento y dependencia respecto de la sociedad nacional, por la naturaleza de los productos y servicios intercambiados con el “mundo de afuera” y por el acceso al mercado.

Hay indígenas mucho más ricos que los mestizos: ellos gozan de un gran prestigio y respeto en sus comunidades. Normalmente tienden a destacarse del estereotipo del “indígena”, vistiéndose de manera diferente, enviando sus hijos a estudiar en las ciudades y empezando a percibirse como “mestizos”.

Por su parte, los mestizos se perciben como superiores a los indígenas, aun cuando algunos de ellos son más pobres que los indígenas y frecuentemente –especialmente en el caso de los comerciantes– dependen económicamente de los indígenas.

La relación entre los dos grupos no son siempre pacíficas; los mestizos son muy racistas hacia los indígenas, especialmente hacia los más ricos. En muchos casos su “superioridad étnica” y su racismo son las únicas armas que tienen en contra de esta situación. Entonces, las estratificaciones étnicas y socioeconómicas son indisolubles.

La tenencia de tierra: Panorama histórico: La Reforma Agraria de 1964 tuvo resultados controvertidos. La intención era de redistribuir de manera más equilibrada la tierra entre los campesinos (cf. Redclift, 1978; Blanckstein y Zuveckas 1973).

Lo que pasó en realidad fue que el sistema tradicional de la “hacienda” no desapareció, sino que se convirtió en una suerte de empresa capitalista (Muratonio, 1981).

Los grandes terratenientes lograron mantener parte de la tierra mejor, mientras que apareció un nuevo grupo de campesinos “medios”, formados por quienes compraron la nueva tierra disponible, con la consecuencia de una ulterior diferenciación en el campesinado mismo (Farrel & Da Ros, 1990).

Los pequeños campesinos recibieron pequeños pedazos de tierra, insuficientes para el sostenimiento de la familia. Además, esta tierra fue continuamente subdividida por las herencias, lo cual creó una constante demanda por más tierra. Todo esto llevó a un incremento del precio de la tierra y últimamente a una migración masiva de los hombres, en busca de trabajo (Hubert, 1990).

Con el desarrollo de un modelo de cooperativa de producción colectiva (trabajo colectivo y propietario de la tierra), fue posible disminuir la demanda de tierra. Pero, en realidad, estas cooperativas no correspondían a la realidad de los grupos socio-étnicos y se convirtieron en un medio de discriminación entre los campesinos mismos; los campesinos que no eran miembros de cooperativas no tuvieron acceso a la tierra de la Reforma Agraria y los que tuvieron acceso a la tierra comunal –a través de las cooperativas– la dividieron entre ellos.

Al momento, la división de la tierra comunal es total (cf. Hubert, 1990; Salamea-Polacio, 1986; Sylva Charvet, 1991; Crain, 1989).

Las cooperativas existen todavía en la medida que sus miembros existen, así como las maquinarias, pero se las puede definir de “organizaciones agrícolas” dentro de las comunidades, más que de “cooperativas”.

Producción: Los sistemas productivos de las tierras altas son caracterizados por la asociación de diversos cultivos: cereales y ganado. Como dije antes, uno de los resultados de la Reforma Agraria fue una mayor concentración de las tierras bajas –las más productivas– en las manos de los grandes terratenientes, mientras que a los ex-huasipungueros se les dio pequeños lotes de tierra, normalmente en las áreas más altas –que son también las menos productivas– conocidas como “minifundios”.

Esta tierra, ya insuficiente para el sustentamiento familiar, es continuamente dividida por herencia, así que no puede absorber la fuerza de trabajo disponible.

Organización social: En el área del Proyecto se encuentran dos tipos diferentes de organización social:

a) Las “comunidades indígenas” constituyen la mayor y principal forma de organización de los campesinos. La mayoría de estas comunas son reconocidas legalmente por una ley de 1973 (La Ley de Comunidades indígenas).

Según el Ministerio de Agricultura, una “comuna” se refiere a una comunidad indígena que trabaja por lo menos parte de su tierra colectivamente, y que cumple con los requerimientos nacionales, así que se la puede reconocer como una entidad jurídicamente independiente.

Entre las ventajas que hay en el reconocimiento legal, los líderes indígenas mencionan la protección en la ley comunal de la apropiación de tierra por parte de otros, y las facilidades en obtener créditos gubernamentales y asistencia técnica (Crain, 1989, p. 72).

Entre los deberes de una comuna, hay también el manejo de las áreas comunales, la resolución de conflictos entre comunidades y la organización de actividades de interés general.

b) Las “cooperativas agropecuarias”, fueron constituidas por el IERAC en 1970, junto con los huasipungueros y mestizos, ex empleados de las

grandes haciendas del área. Estas cooperativas dependen del IERAC mismo y del Ministerio de Agricultura.

Al momento, las comunidades que quieren ser reconocidas jurídicamente dejan de ser “cooperativas”, lo cual significa que la tierra comunal se divide entre sus miembros. Según las situaciones, las cooperativas pueden depender del Ministerio de Agricultura o del Ministerio de Bienestar Social. Administrativamente, las comunidades indígenas se insertan en el contexto administrativo más amplio del país, pendiente de las instituciones gubernamentales.

Situación sanitaria: Las situaciones que más inciden en el bienestar y en la calidad de vida en el área del proyecto, son todas relacionadas con el sector de la salud, higiene y nutrición.

Los cuadros disponibles muestran que natalidad es del 45.8%; la mortalidad infantil y adulta es respectivamente, del 105.9 y 17.3%, cuadros que son más altos del promedio de la provincia y del país mismo.

Las causas principales de la mortalidad adulta son la intoxicación por alcohol y complicaciones durante y postparto entre los niños; la muerte es causada principalmente por mal nutrición, diarrea y enfermedades respiratorias.

Antecedentes del Proyecto

Hasta 1986, la mayoría de las comunidades rurales en el área de Cayambe no tenían ni agua potable, ni dotación de agua en las comunidades.

Desde la fuente, en el páramo, el agua llegaba a la comunidad a través de pequeños canales de riego; las “acequias”, recogían también agua de lluvia y no estaban protegidas; las mujeres se iban a lavar ropa en esos lugares y generalmente la gente se bañaba ahí.

En algunos casos las mujeres solían ir más lejos a coger agua, a la quebrada, donde la cual era considerada más limpia y sana.

Muchas casas ubicadas más abajo no tenían agua, tampoco de las acequias, a causa de las infiltraciones del suelo.

Las mujeres tenían que irse a coger agua muy de madrugada, antes de que las actividades cotidianas alrededor de agua comenzaran, ensuciando el agua misma. Esto significaba para las mujeres dedicar unas horas del día a recoger agua, o casi todo el día cuando se iban a lavar la ropa.

Por lo que concierne a los servicios de agua –potable y de irrigación– las comunidades indígenas dependen del INERHI, pero la implementación del sistema de agua puede ser a cargo de diferentes des gubernamentales: el Ministerio de Bienestar Social, el Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias, etc.

Una vez implementados, estos sistemas administrativamente están a cargo de la comunidad, la cual se vuelve totalmente responsable de su funcionamiento, manejo, etc.

Implementación de Proyecto

El proyecto inicialmente fue implementado por una Junta de Agua de la comunidad, bajo la dirección de la ONG local implementadora, que brindó asistencia técnica y capacitación, mientras que las comunidades contribuyeron con mano de obra y con el material localmente disponible.

El sistema fue construido a través de mingas, o sea trabajo comunitario en el cual participa toda la comunidad. Cada día de trabajo fue calculado según un precio establecido y fijo. Para poder ser dotada de agua cada unidad doméstica tenía que trabajar un cierto número de días para cubrir los gastos; los que no participaron en la minga, tuvieron que pagar el costo total de la implementación del sistema de agua. Se ha calculado que de este modo la comunidad contribuyó con alrededor del 60% del costo total (documento interno de la Casa Campesina “Cayambe”).

El resto del material fue proporcionado por las Naciones Unidas y el Ministerio Ecuatoriano de Bienestar Social, a través de la ONG implementadora del proyecto.

Manejo del Proyecto

Después de seis años de su ejecución, se puede decir que el proyecto es autosuficiente, en la parte económica y de manejo. Cada unidad doméstica paga una cuota mensual fija —que varía un poco según la comunidad (en agosto 1992 era entre 150 y 300 sucres). Esto cubre el gasto mensual de diez metros cúbicos de agua por cada unidad doméstica, y un medidor mide el uso de agua extra.

La responsabilidad del manejo y de las reparaciones técnicas, está a cargo de la Junta de Agua, elegida cada año por toda la comunidad, en una Asamblea General, con la presencia de todos sus miembros adultos.

Esto en la teoría. En la práctica yo he visto un par de estas asambleas generales, prácticamente desiertas y por esto anuladas. En ese entonces, la justificación era que la gente todavía festejaba San Juan.

Pero un miembro de la Junta de Agua me dijo que esta es una situación frecuente, porque “siempre hay gente irresponsable que no cuida”.

Sería interesante investigar un poco más quiénes son los que participan y por qué, y quiénes son los “irresponsables”, y entonces quiénes son los elegidos en estas Asambleas, quiénes les elige y si son realmente representativos de toda la comunidad.

Evaluación del Proyecto

El proyecto es orientado hacia pequeñas comunidades rurales indígenas, que normalmente representan el sector más necesitado y marginado de la sociedad ecuatoriana.

El proyecto tenía tres objetivos generales: a) Mejorar la calidad de vida de la población del área; b) Permitir un ahorro de tiempo para las mujeres; c) Mejorar las condiciones de salud de los usuarios.

El equipo técnico de la ONG en cuestión y la gente misma, percibe a las mujeres como los beneficiarios principales del proyecto, pues la dota-

ción de agua en la casa les permite descansar más en la mañana y utilizar el tiempo ahorrado en otras actividades.

Los niños también se han beneficiado del proyecto, porque ellos eran los que solían acompañar a sus madres/hermanas, etc., a coger agua en la madrugada, antes de irse a la escuela; y tenían que ir a coger agua en el día cada vez que era necesario.

El mejoramiento de la situación de los niños debe ser relacionado también con la escolarización obligatoria y con la ejecución por parte de la misma ONG de centros infantiles campesinos, en donde –entre otras cosas– a los niños se les exige limpieza y mucho énfasis está puesto en los hábitos higiénicos.

Por lo que se refiere a la salud, no hay cuadros estadísticos disponibles sobre la situación sanitaria antes y después del proyecto.

De todas formas, el equipo técnico está de acuerdo en afirmar que se notan mejoramientos. Se ha calculado que en las comunidades dotadas de agua, las enfermedades de la piel han disminuido del 60 al 20%. La situación bucal ha mejorado mucho, así como la nutrición y la atención materno-infantil. Entonces, no se puede “medir” los mejoramientos de la salud sin tomar en cuenta el contexto global.

La escuela, por ej., juega un papel clave, porque pone presión y énfasis sobre higiene y limpieza. La situación sanitaria depende del tener o no tener infraestructura sanitaria de algún tipo en la casa (letrinas, duchas, etc.), de la calidad del agua, etc. Por ej. el equipo técnico no parece notar mejoramientos en las enfermedades gastrointestinales relacionadas con el agua y esto depende de si el agua utilizada viene desinfectada de alguna forma.

No obstante el equipo técnico haya notado mejoramientos en la salud, parece que estos no sean tan significativos como para marcar diferencias.

En fin, la salud ha mejorado de alguna forma, pero no solo gracias al proyecto de agua; éste fue ejecutado junto con otro tipo de intervenciones,

que influyeron en la situación sanitaria global: sistema de drenaje de agua, educación escolar, nutrición, etc.

El proyecto es percibido como exitoso Por el equipo técnico y los mismos beneficiarios. De todas formas, hay algunas consideraciones:

1. Agua potable más accesible significa ahorro de tiempo para las mujeres, pero no menos trabajo.
2. Los beneficios del proyecto son percibidos de manera diferente por el equipo técnico y por los beneficiarios; entre estos, por hombres y mujeres.
3. La parte financiera y de manejo del proyecto, está a cargo de la comunidad y esto pone el problema del manejo colectivo de propiedades comunales.
4. Agua más accesible no quiere decir automáticamente una mejor higiene.

Lo sucio y lo limpio implican el asunto de la percepción de lo que es sucio o limpio; de lo que hace que algo sea “saludable”; de la salud y de la enfermedad. Estos y otros asuntos relacionados con el agua serán tratados en la próxima sección de esta investigación.

Asunciones “oficiales” y percepción local en el Proyecto de Agua

Pesillo

Pesillo es una comunidad indígena ubicada aproximadamente a 100 km de la capital Quito, y a 20 km de la cabecera cantonal, Cayambe.

El Centro Cívico cuenta con unos 2 500 habitantes, más unos 2 000 dispersos en los diferentes sectores de la comunidad.

Algunos de los campesinos de Pesillo formaban la Cooperativa Agrícola “Atahualpa”, que hoy en día ya no tiene tierra comunal, pues ha sido dividida entre sus miembros.

Pesillo ha sido la primera comunidad del proyecto en tener el sistema de agua. La iniciativa fue tomada por la comunidad misma, que se movilizó para encontrar financiamiento, logró obtener una suma inicial de dinero por el Ministerio de Bienestar Social, suficiente como para comprar la tubería y dar inicio al proyecto. A través de los fondos internacionales, la ONG implementadora proveyó del material que faltaba (ej. cemento).

Desde el principio del siglo, Pesillo ha sido teatro de luchas campesinas por la tierra, caracterizadas por la presencia de figuras que pertenecen ya a la esfera de la leyenda. Hombres y mujeres que se convirtieron en líderes de estas luchas, no solo por la tierra, sino también por el derecho a la educación, derechos para las mujeres, etc. (Costales, 1987).

Hoy día, el área de Pesillo sigue siendo caracterizada por la fuerte personalidad de sus mujeres, sea a nivel de organizaciones estructuradas o a nivel de la esfera doméstica.

Mujeres y agua

Por la naturaleza de mi investigación, mis interlocutores principales fueron mujeres, pues todas las actividades relacionadas con el agua son dominio de las mujeres, a excepción de la parte técnica, que es deber del hombre.

Mujeres y proyectos de desarrollo: Las mujeres están involucradas en muchas actividades a más de las estrictamente relacionadas con el dominio doméstico. Solo la ONG en cuestión, está presente en tres proyectos que involucran explícitamente a mujeres –sin mencionar a las otras organizaciones activas de la zona–: un proyecto de bordado, uno de crianza de cuyes y uno para la recolección de hongos para el mercado nacional.

El proyecto de bordado es el único que pre-data el proyecto de agua: las mujeres bordan en el tiempo libre o haciendo otras actividades y venden sus productos (blusas, tapices, manteles de mesa, etc.) a la misma ONG, que después los vende en el mercado nacional e internacional.

El proyecto de cuyes se empezó para el consumo doméstico. Pero ahora las mujeres han expresado la intención de incrementar la producción para el mercado nacional, siguiendo el ejemplo de un tercer proyecto, el de recolección y venta de hongos.

Este último proyecto fue iniciado por el Director de la ONG, quien compraba a las mujeres los hongos. El, después secaba los hongos y los vendía en los grandes almacenes de Quito. Después de un tiempo, las mujeres se dieron cuenta que podían ganar más vendiendo directamente los hongos: se organizaron legalmente en una asociación que –al tiempo de mi investigación– comprendía 15 mujeres. El proyecto está enteramente en sus manos: ellas mismas recogen los hongos o los compran a otras mujeres –creando así una especie de cadena de producción– y los procesan para venderlos en Quito, calculando el precio según la situación económica del momento y contratando directamente con los compradores.

Se ha calculado que en una buena estación, una mujer puede ganar hasta tres veces el sueldo básico de su esposo en un mes de trabajo estable.

Todo esto para demostrar la fuerte influencia y personalidad de las mujeres en muchos –sino en todos– aspectos de la vida, en el área del proyecto.

Impacto del Proyecto de Agua sobre las Mujeres: Como he descrito en la segunda parte del trabajo, antes de la implementación del proyecto de agua, las mujeres tenían que irse a coger agua de las acequias. Diversamente de situaciones típicas de zonas rurales de África o Asia, en el área de mi investigación los sitios de recolección de agua eran relativamente cerca a las comunidades, ni eran sitios comunales (por ej. pozos), en donde las mujeres se encontraban y socializaban.

En este sentido, el agua no carga ningún aspecto de “socialización”; las mujeres solían ir a coger agua solas o con sus niños, a veces podían encontrar a vecinos o familiares, pero solo por coincidencia, viviendo cerca las unas de las otras y yendo a coger agua en el mismo sitio a la madrugada.

Era algo pesado para las mujeres y los niños, quienes tenían que ma-
drugar cada día e irse cada vez que era necesario, pues no tenían otro medio
de transporte, sino su fuerza y capacidad física.

Todas las mujeres entrevistadas han afirmado que se sienten alivia-
das, pues tienen bajo su control todas las actividades domésticas al mismo
tiempo. Para lavar la ropa, muchas mujeres tienen una “lavandería”, o sea
un simple tanque de cemento con un grifo puesto al lado de su casa. Aun
las que todavía no la tienen, prefieren organizarse y quedarse en la casa en
vez de irse a la acequia; así pueden lavar, cocinar, cuidar a los animales y a
los niños al mismo tiempo. En este sentido es un éxito.

Pero, del otro lado, es necesario decir que el agua más accesible ha
hecho que las mujeres concentren sus actividades, así que hay una reduc-
ción de tiempo. Si hacer muchas cosas al mismo tiempo es beneficioso y
práctico, esto lleva a un ritmo de vida más frenético. Antes sus ritmos eran
mucho más relajados: al irse a la acequia para lavar o bañarse, ellas pasaban
casi todo el día ahí, jugando con los niños mientras la ropa se secaba. En
cambio ahora, el agua en casa no significa que las mujeres descansen más,
sino que lavan más a menudo.

Este cambio de hábito no es necesariamente negativo, sino que sim-
plemente explica por qué las mujeres siguen quejándose de no tener tiempo
para todo. La falta de tiempo, por ejemplo es una de las razones dadas para
explicar por qué no se bañan más frecuentemente.

Otro aspecto que debe ser considerado, es que una vez que el agua es
más accesible, las mujeres tienen menos ayuda que antes en las actividades
relacionadas con el agua. Especialmente si se considera que ahora los niños
se van al jardín infantil en cuanto empiezan a caminar, mientras que antes
se iban a la escuela a los 7 años de edad. Lo cual significa que ahora pasan
menos tiempo en la casa, con todo lo que esto implica para las mujeres.

Uno de los objetivos de la DIAPS, lanzada por las Naciones Uni-
das, era la de revolucionar la tradicional división del trabajo entre hombres
y mujeres.

En este sentido, de mi investigación parece salir que la división del trabajo no ha sido alterada mínimamente, sino que de alguna forma las mujeres trabajan más que antes, pues se dedican también a otras actividades para incrementar sus ingresos. El agua y todas las actividades domésticas a su alrededor son todavía dominio exclusivo de las mujeres, excepto por el aspecto técnico –dominio de los hombres–. En este sentido, mujeres y hombres ponen valores diferentes al agua.

En las áreas rurales como la de Pesillo, la vida cotidiana de las mujeres está constituida alrededor del agua. Esto significa que los hombres, que solo manejan el aspecto técnico, pueden no percibir la emergencia y la urgencia de reparar un daño –por ejemplo– y puede ser que den la prioridad a algo diferente, que ellos perciben como más importante.

Por ejemplo, en el sector de Llanos de Alba, había un daño en el sistema, a nivel de una casa, y esto impedía al agua de llegar a todo el sector. El problema parecía muy simple de solucionar y así el daño, simplemente con un repuesto. Pero tomó más de un mes, para esto el aguatero dijo que el dueño de la casa, a cuyo nivel estaba el daño, tenía que comprar el repuesto. Pero él no se encontraba y su mujer no tomaba la iniciativa. Mientras se esperaba que volviera y comprara el repuesto, el aguatero se fue a trabajar en una comunidad vecina, por más de dos semanas. Mientras tanto, las mujeres regresaron a los “viejos hábitos” de coger agua de la acequia. Esto pone el problema del manejo de la propiedad colectiva y de los servicios públicos, que no se puede investigar más aquí, pero que es bueno mencionar.

Es posible –aunque no cierto– que el sistema funcionaría mejor si las mujeres fueran encargadas del aspecto técnico del agua; no tanto porque ellas son las beneficiarias mayores, sino porque ellas son las que con más probabilidades se quedan físicamente en el sitio mientras que los hombres migran. Lo cual –por otro lado– implicaría la necesidad de una capacitación técnica y más trabajo para las mujeres.

Volviendo al asunto del valor diferente que hombres y mujeres ponen en el agua, entrevistadas sobre los beneficios del proyecto de agua, las

mujeres enfatizaban los aspectos prácticos: ahorro de tiempo, la posibilidad de hacer diferentes actividades al mismo tiempo sin alejarse de la casa; agua limpia, etc.

Por su lado, los hombres parecían enfatizar el progreso de su vida en términos de identidad, hacia la “modernidad”.

De hecho, uno de los tratos que “marcan” a una persona como “indígena”, para los mestizos y los miembros de la sociedad nacional, es la suciedad y frecuentemente se lo compara con los chanchos (la expresión “indio puerco” es muy frecuente). Por implicación, el no-indígena y los mestizos son “limpios”. En este sentido, el agua y su posesión se han convertido en un marco de identidad.

Los hombres más que las mujeres han tenido contactos más frecuentes y prolongados con la sociedad blanco-mestiza y tienden más a ver el asunto de agua en términos de “modernidad” e identidad.

Agua y salud

Una de las asunciones de la DIAPS era que con agua más limpia, la salud hubiera mejorado automáticamente y drásticamente. La realidad demostró que la relación entre agua limpia y salud mejor no es tan inmediata, ni puede ser medida exactamente.

Primero, hay un aspecto “técnico” que considerar. Hay una variedad de modos en que el agua afecta a la salud: unas enfermedades, como el cólera, nacen del agua y como tal son afectadas principalmente por la calidad bacteriológica del agua potable. Otras dependen de la cantidad de agua utilizada para la higiene personal. Otras requieren que el contacto con el agua infectada sea mínimo. Otras son transmitidas por insectos relacionados con el agua, que nacen y viven cerca o dentro de la fuente de agua; en este caso la gente haría mejor en vivir lejos de la fuente (cf. WB, 1988).

Un segundo aspecto no menos importante, es lo de la “percepción”, que parece haber sido descuidado: percepción del agua, de la higiene, etc.

Percepción del agua: Es claro que los objetivos de un proyecto de agua son obtenibles solo si el agua provisionada es utilizada y esto es algo que se relaciona con mentalidad y conceptos.

Frecuentemente los criterios de selección de una fuente de agua demuestran que los conceptos locales sobre la calidad del agua son basados sobre percepciones sensoriales –por ej. el sabor, el olor, etc. – y sobre otros que tienen relación con conceptos mágico-religiosos, inclusive el miedo a la brujería.

Una mujer de Pesillo me contó que antes de tener el agua en la casa, tenía que irse a cogerla en una acequia cercana, aunque no le gustaba el sitio: era un sitio aislado y había demasiado silencio, lo cual lo convertía en un sitio peligroso, negativo. Entonces, a no ser que un familiar o amigo le acompañaba, no se iba ahí, sino en otro lugar, mucho más lejos, pero más “sano”. “Sano”, en este caso, no se relaciona a la calidad del agua misma, sino al sitio geográfico y a su ubicación.

Del otro lado, para la gente local, hay factores que pueden ser más importantes que el factor “salud”, lo cual normalmente es fundamental para los donantes y gobiernos. Por ejemplo, nadie de las personas entrevistadas ha hecho mención explícita a los beneficios que un sistema de agua aporta a la salud. Los beneficios principales mencionados se relacionaban con el tiempo ahorrado, una mayor cantidad de agua disponible y limpia, lo cual es muy práctico para las mujeres. En otras palabras, los promotores y los usuarios pueden tener una percepción diferente de los beneficios derivantes de un proyecto de agua y la relación con la salud puede pasar inobservada.

Concepto de salud y enfermedad: Muchísimo se ha escrito sobre el tema de los diferentes conceptos de salud y enfermedad en las sociedades no occidentales.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) define la salud como un estado de bienestar mental, social y físico. Creo que nadie en el mundo estaría en desacuerdo con esta definición, pero la percepción de lo que se

considera salud/enfermedad, la manera de prevenirlo y curarlo, varía de cultura en cultura.

La medicina tradicional no separa la enfermedad de su contexto socio-cultural, cuyas influencias se incorporan en el tratamiento. Según la medicina moderna, una enfermedad es el resultado de: “Un desequilibrio de la función humana y es definida en términos fisiológicos y biológicos. El mal es la reacción culturalmente construida al proceso patológico que está debajo” (De Zoysa et al., 1988, p. 727).

En la sierra ecuatoriana, los males se relacionan con frecuencia a la geografía andina. Por ejemplo, uno de los males más peligrosos es causado por el “espanto de agua”. En el área de Pesillo, esto es percibido como fatal, porque se lleva el alma, y la persona que tiene el “espanto” se muere porque se consume físicamente. Entonces, es necesario evitarlo a través de una serie de prácticas: por ejemplo tomando un poco del agua en que uno se baña, o dando a un niño recién nacido un poco de agua para tomar. Así, el equilibrio entre lo “interno” y lo “externo” se restablece y no hay espanto. Cuando se habla de salud, no se habla solo de la etiología y del origen de la enfermedad: “Pues esto va más allá de los límites de la medicina y entra en el campo de los pensamientos filosóficos. Entonces, hablar de la etiología significa entrar en el plano de la cosmovisión, de la ideología” (Argüello-Mejía, 1988, p. 203).

Los límites que estos diferentes conceptos de salud/enfermedad ponen a las políticas sanitarias de los Gobiernos, se han vuelto muy claros en el Ecuador con la difusión de la epidemia del cólera desde el año pasado; a causa del concepto específico que la gente tiene de ésta, el Gobierno tuvo problemas en manejar la enfermedad que –aunque no con la misma violencia de otros países de América Latina– sigue causando muerte a las personas.

Educación sanitaria: Una vez que se esclareció el hecho de que mejorar los sistemas de agua es necesario pero no suficiente para mejorar la salud, en los “ambientes del desarrollo” se empezó a mirar a la educación sanitaria como el concepto clave para solucionar el problema.

Entonces la falta de “conciencia de la importancia del comportamiento higiénico” fue considerada como la razón por la cual los proyectos de agua en áreas rurales no habían tenido los resultados esperados, (Falkenmarck, 1982, p. 5) así que se convirtió en algo esencial “educar al público a la aceptación, uso, mantenimiento y beneficio de los proyectos rurales de agua” (p. 47).

En otras palabras, la educación sanitaria era la manera de “introducir ideas de higiene y cambio de hábitos” (Colin & Mog Ball, 1991, p. 5). La implicación era que la gente del campo no tiene higiene o que –donde hay– no es “apropiada”.

Antes de seguir con la eficacia de la educación sanitaria, creo que sea necesario definir el concepto de “higiene” y ver cómo la gente –promotores y usuarios– lo perciben. Espero que de la siguiente discusión, la respuesta a la pregunta si la educación sanitaria es realmente la clave del éxito de los proyectos sanitarios, salga por sí misma.

Higiene

La práctica de la limpieza

El Diccionario del inglés corriente de Oxford define la higiene como: “los principios de mantenimiento de salud, especialmente a través de la limpieza” (1990, p. 387), y el Diccionario Cobuild Collins la define como: “la práctica de mantenerse limpio a sí mismo y al propio entorno, especialmente para prevenir enfermedades y la difusión de infecciones”, desde lo cual la definición de “higiénico” es como algo “limpio y que no tiende a causar enfermedad” (1991, p. 714).

Entonces, la relación entre salud e higiene es evidente. Si seguimos estas definiciones, entonces la gente de Pesillo y del entorno, no son “higiénicos”, pues no tienen estas prácticas, o mejor, sus prácticas no siguen las definiciones. Agua más accesible no ha significado para ellos un me-

joramiento radical de la “higiene” o un cambio dramático en sus hábitos higiénicos.

Hay evidencias de que las prácticas de limpieza han mejorado, pero no tanto como para hacer una diferencia radical. Las mujeres me decían que se bañan una vez por semana, normalmente el fin de semana, pues tienen más tiempo o, en ocasiones especiales: cuando se van a Quito –“pues nos exigen”– o en las fiestas. Mientras que a los niños se les baña dos veces por semana “porque la escuela lo exige”.

Parece que bañarse sigue siendo algo externo a la vida cotidiana, relacionado con la escuela, con los cambios en el trabajo (migración hacia la ciudad), con las visitas a la capital; el símbolo de la modernidad y del “desarrollo” –prácticas relacionadas con la experiencia histórica de la dominación: obedecen a las órdenes. En el idioma quichua, el verbo “bañarse” se dice “armarina”; el verbo “armachina”, de la misma raíz, es la punición más fuerte y más temida todavía existente: significa “te voy a hacer bañar”. Se lo dice a los niños o a la gente considerada enemiga o externa a la comunidad, para castigar una trasgresión.

Si la higiene –como se la definió antes– fuera solo un hecho práctico, o sea relacionado con el hecho que el agua estaba lejos de la casa, el problema hubiera debido ser solucionado por el proyecto mismo. La realidad demuestra que las cosas son diferentes, aun cuando hay algún cambio. Es verdad que el medio físico no les ayuda, pues es polvoriento y ventoso en el verano, y lluviosos y lodoso en invierno; como alguna mujer decía, deberían bañarse cada cinco minutos, lo cual es imposible. El punto, creo, va más allá de esto, al nivel más profundo de la cultura, a los conceptos de limpieza y suciedad.

Limpieza, suciedad y salud

La antropóloga S. Argüello-Mejía escribe: “Detrás de la enfermedad, hay relaciones dualísticas típicas de la cosmovisión andina. En este concep-

to del mundo, la Tierra es fertilizada por el Sol y de esta fertilización nace el Agua” (1988).

La tierra y el agua son muy relacionadas, ambas son consideradas elementos bajo la influencia de espíritus muy fuertes (McKee, 1988). Este autor reporta que unos informantes tratados por un curandero contaban que le hacían tomar pociones y aguas de hierbas en vasos “sucios”; reporta también que uno de los tratamientos más utilizados para las heridas es una mezcla de polvo y lodo (1988).

Casi como si la percepción de la relación limpieza-salud fuera al revés. La suciedad –así como la percibimos nosotros, o sea falta de higiene– raramente está incluida dentro de las causas de enfermedad, y cuando pasa, parece ser conceptualmente limitada solo a su ingestión por boca.

Muchas mujeres, hablando del hecho que el agua que usaban antes del proyecto era sucia, terminaban con un chiste: “El agua estaba llena de todo, ya estaba sazónada. Por eso es que los niños eran más gordos. Ahora que el agua es más limpia, son más flacos”.

De nuevo, la relación causa-efecto entre la salud y el agua limpia parece ser al revés. Con todo, esto no explica todavía qué es la higiene y qué es considerado “limpio” y “sucio”.

Empiezo otra vez con los campesinos de Pesillo y con sus vidas. En español el verbo “limpiar” tiene las mismas connotaciones que su correspondiente inglés. Pero, en el área de Pesillo –y en muchas otras de la región andina– el verbo “limpiar” evoca inmediatamente la práctica de limpieza con el cuy. No una práctica de limpieza física y externa, sino una liberación interna.

La antropóloga M. Douglas demostró que las ideas de suciedad y contaminación y limpieza, son relacionadas a consideraciones de orden y desorden, de: “ser y no ser, de forma o sin forma” (1966, p. 5; traducción mía del inglés).

Y la primera respuesta al desorden es el orden: “La creación de categorías ordenadas que explican el desorden y restauran el orden” (Turner, 1991, p. 5).

Nuestras ideas de suciedad y contaminación (en cuanto miembros de la sociedad occidental contemporánea) son basadas básicamente sobre el respeto de convenciones y sobre el cuidado de la higiene: evitar la suciedad es un asunto de higiene, de estética o de etiqueta “que se vuelve grave solo en cuanto puede crear embarazo social” (Douglas, 1966, p. 75).

Aparentemente, no hay nada que relaciona estas ideas con prácticas que van más allá de la cura físico-estética que uno tiene de sí mismo y de su medio. De hecho, nuestra idea de contaminación es dominada por el conocimiento de los organismos patógenos, y entonces: “es difícil pensar en la suciedad sino en el contexto de la patogenicidad” (Douglas, 1966, p. 35).

Pero, esta idea de contaminación/suciedad fue un descubrimiento del siglo XIX: una revolución en la historia entera de la medicina, la cual, por acción de diversos factores (por ej. el desarrollo de la escuela obligatoria) se alió con el Estado, formando las que Foucault llamaría “bio-políticas” (véase Rabinow, 1991; Dreyfus y Robinow, 1982; Hewih, 1991).

Las bio-políticas: o la historia de la higiene en la Europa contemporánea

En su libro, *El proceso de civilización*, N. Elías hace un viaje en la historia del comportamiento y de los hábitos humanos –desde la Edad Media hasta su época–, descubriendo que hábitos considerados típicos en las sociedades occidentales “civilizadas” en realidad no son sino productos históricos de diferentes pasos a través del tiempo y de la historia (Elías, 1968).

Esto parece ser cierto también para el concepto contemporáneo de higiene. El trabajo de Foucault es muy esclarecedor en este sentido: él demuestra que la idea contemporánea de higiene es el resultado de situaciones históricas específicas, las cuales entre el siglo XVII y XIX llevaron al llamado “bio-power” (bio-poder), o sea, “el orden creciente, en todos los

aspectos, con el intento de mejorar el bienestar individual y de la población” (Dreyfus-Rabinow, 1982, p. xxii).

El bio-poder emergió como una tecnología política coherente en el siglo XVII, como el resultado de un nuevo tipo de práctica y racionalidad política, cuyo último objetivo era el Estado y su poder. Según Foucault, el bio-poder giraba alrededor de dos centros que se desarrollaron separadamente en los siglos XVII y XVIII: uno era la preocupación política para la especie humana; el segundo era la atención al cuerpo –de individuos y de poblaciones–. Como consecuencia emergió una “tecnología del cuerpo” como objeto de poder, cuyo fin era de “producir a un ser humano que podría ser tratado como un ‘cuerpo dócil’” (Foucault, p. 135), para reforzar el poder del Estado.

Para construir un conocimiento concreto, específico y medible, sobre lo cual el Estado podía operar efectivamente, se empezaron un sinnúmero de estudios, estadísticas, etc., alrededor de la población, de su bienestar y de su medio. La gente misma, su salud, su bienestar, su sobrevivencia, etc., se convirtieron en funciones de fuerza del Estado y de su poder, cuya consideración se convirtió: “en un problema económico y político para las colectividades sociales, que ellas tenían que resolver como parte de una política global” (Robinow, 1991, p. 274).

El propósito era de encausar de alguna forma a toda la población –incluyendo a los más pobres– hacia el reforzamiento del Estado y de su poder. Dentro de este marco, la salud de los pobres llegó a ser incorporada en el tema general de la producción y de la productividad, pues el objetivo era hacer que “los pobres físicamente aptos trabajaran y así transformarles en una fuerza de trabajo útil” (Robinow, 1991, p. 276). O sea, la utilización de la pobreza, en el mejor de los casos, incorporándola en el sistema de producción, y en el peor de los casos, manifestando en cuanto posible el límite que imponía sobre el resto de la sociedad (véase también Donzelot, 1979).

Las características biológicas de la gente –por ej. los que tenían más o menos oportunidad de sobrevivir o morir, etc.– se convirtieron en “factores relevantes para el manejo económico” (Rabinow, 1991, p. 279): como tal,

ellos necesitaban de un aparato que protegiera y potenciara su utilidad, o sea una “política de la salud”.

En el siglo XIX, los dos centros originales del bio-poder (o sea la preocupación para las especies y el control del cuerpo) se unificaron a razón de la preocupación del Estado por la salud y la higiene de su pueblo; usando las palabras de Foucault:

(hubo) una intensificación del cuerpo, una problematización de la salud y de sus términos operacionales: era una cuestión de técnicas para maximizar la vida. La preocupación principal era (..) el cuerpo, el vigor, la longevidad, la progenie (citado en Dreyfus- Rabinow, 1982, p. 140).

Entre las funciones tradicionales del Estado (por ej. la guerra, la paz, la punición de crímenes, etc.) ahora había también la “disposición de la sociedad como un sitio de bienestar físico, de salud y óptima longevidad” (Rabinow, 1991, p. 277).

Por una parte, la medicina, la salud, la higiene, se convirtieron en un problema que requería “alguna forma de medidas de control colectivo” (Rabinow, 1991, p. 275); por otro lado, se volvieron en instancias privilegiadas de control social.

Es en este punto que la política se convirtió en “bio-política”, con la intervención del Estado en la vida del individuo, quien ahora era concebido como un “recurso”, en la medida en que contribuía a la fuerza del Estado: en este sentido, su vida o su muerte era una elección política:

Desde la idea que el Estado tiene de su propia naturaleza y finalidad, a la idea de que el ser humano es el verdadero objeto del poder del Estado, en la medida en que el produce una fuerza surplus, en la medida en que es un ser que vive, trabaja, habla, en la medida en que constituye una sociedad, y en la medida en que él pertenece a una población en un medio ambiente, se puede ver las crecientes intervenciones del Estado en la vida del individuo. La importancia de la vida aumenta.. por esos problemas de poder político (Foucault en Dreyfus-Rabinow, 1982, p. 138).

Entonces, la higiene se vuelve en una suerte de “régimen” de salud que involucra una serie de intervenciones médicas autoritarias (aseguradas a través de la acción de la Policía) y también el ‘control’ del espacio visible en general: los contextos urbanos se volvieron objetos “medicables”; la medicina –como una suerte de “técnica de salud”– asumió una creciente importancia en el sistema administrativo del poder.

En resumen, la higiene se convirtió en un medio de poder político y de orden al mismo tiempo.

Los mejoramientos en el conocimiento médico y la “proliferación de tecnologías políticas alrededor del cuerpo, la salud, las maneras de subsistencia y viviendas” (Donzelot, 1979, p. 7), se aliaron para dar vida a un concepto de higiene que es el que hoy en día tenemos: una serie de prácticas y principios de limpieza, relacionados con la manera de evitar enfermedades.

La economía política de la salud y la higiene: el caso de la epidemia del cólera

Un buen ejemplo de las implicaciones prácticas de lo dicho hasta ahora, es el caso de la epidemia del cólera, que no solo demostró la importancia de las percepciones culturales de salud/enfermedad, sino también la problemática que el Estado encontró al manejarlo. O sea, demostró cómo elementos diferentes de la “epidemiología” juegan un papel esencial en las políticas de salud pública.

Según Valarezo (1992), el Estado ecuatoriano tiene una ventaja enorme con respecto al pasado: la “institucionalización” de la sociedad a través del sistema escolar y de los medios de comunicación, totalmente accesibles en todo el país. Pero, esta ventaja ha sido neutralizada por la inhabilidad del Estado a comunicarse con la sociedad multicultural y pluriétnica del Ecuador, y por sus deficiencias político administrativas.

Cuando la epidemia empezó a difundirse, el presupuesto público para la salud llegaba apenas al 7% del presupuesto nacional (Valarezo, 1992).

El Gobierno empezó una masiva campaña de educación sanitaria, para alertar a la población del riesgo y para darle un conocimiento básico de normas preventivas/curativas. No había lugar en que estuve, donde no haya visto signos de esta campaña: medios orales, escritos, visuales, fueron usados para llegar a todos los niveles de la sociedad. No obstante esto, los resultados eran todavía decepcionantes.

La campaña de educación sanitaria y la acción del Estado para enfrentar la epidemia, tenían como punto de referencia la idea occidental de que hay un agente externo que, entrando en el cuerpo de una persona, causa el cólera. Esta idea homogeniza todos los virus y toda la gente en una sola categoría y esto es difícil de entender, pues según las concepciones locales de enfermedad, no hay agentes de enfermedad ni hombres que sean homogéneos o parecidos que pueden coger enfermedades parecidas.

Los conceptos populares de la enfermedad concretizan el cólera de una manera que no existen enfermedades generales, sino solo particulares o específicas. Muy brevemente, en la medicina quichua hay tres tipos de enfermedades: las “frías”, las “calientes” y las “temperadas”, a las cuales corresponden tres categorías de personas, según su temperatura, sangre y humor. Una persona de “sangre caliente” es muy sensible a las enfermedades calientes y temperadas pero no a las frías. Los de “sangre fría” son sensibles a las enfermedades frías y temperadas, pero no a las calientes (Valarezo, 1992). En este esquema, el cólera fue codificado como una enfermedad ‘fría’, así que las personas de sangre caliente y temperada se consideraban inmunes a la enfermedad.

La idea del cólera como un agente abstracto que actúa a través del agua o alimentos contaminados pero sin ninguna causa sobrenatural, o sin ninguna relación con la trasgresión de códigos comunes y culturales, choca con la idea local de la enfermedad/salud, indisolublemente unida a la relación hombre-sociedad-mundo sobrenatural (véase Arguello-Mejía, 1988; McKee, 1988; Kroeger y Freedmann, 1992, entre otros).

Entonces, se atribuyó al cólera una razón místico-religiosa y empezó a circular una historia en la región de Otavalo, según la cual un inmigrante

malo que hacía brujería a la comunidad, fue castigado por el “Taita” Imbabura, quien lo transformó en un gusano condenado a vivir exclusivamente en el agua. Como venganza, él provocó el cólera (Valarezo, 1992, p. 5).

La cuestión de la “prevención”, sobre la cual la campaña de educación insistía mucho, se reveló también problemática, pues contrastaba con algunas prácticas locales, especialmente las relacionadas con los alimentos. Por ejemplo, la idea del “sano” siempre ha sido relacionada con la naturaleza y la tierra, pero la modernización rápida y sus cambios, convirtieron en algo “peligroso” lo que antes se consideraba sano y saludable, sin permitir a la sociedad que recodificara el asunto de la “contaminación”.

Todo esto ha hecho que la comunicación entre el Estado y los sectores populares de la sociedad se haya dificultado aún más. Por tanto los esfuerzos para “educar” a la gente se han vuelto casi inútiles. Muchas anécdotas circularon demostrando esta distancia. Por ejemplo, en la zona de Pesillo, un hombre tomó kreso –usado como desinfectante– pensando que éste tenía el remedio contra el cólera, pues todos los medios de comunicación decían que era necesario desinfectar con kreso.

A estos límites “culturales”, se deben añadir los problemas igualmente importantes del Estado y su burocracia, la falta de coordinación técnica, etc., junto con los problemas raciales y de relación socioeconómica. En este sentido, vale todavía lo que J. Casagrande escribía sobre Ecuador en 1981: los indígenas quizá ya no son encarcelados por deudas o golpeados, pero:

Siguen siendo las víctimas frecuentes de la más insidiosa e impersonal violencia estructural hecha por una sociedad blanca dominante, cuyos fundamentos fueron establecidos en el periodo colonial(..) Los indígenas son constantemente forzados a enfrentar el hecho de sus estigmas étnicos y a adaptarse a la profanidad de sus propias personas (Casagrande, 1981, p. 261).

Con referencia al cólera, la enfermedad fue reprocesada como un problema de falta de higiene y de suciedad, y esto como un problema étnico: el cólera era una enfermedad de los pobres y los ignorantes.

Así, el cólera se convirtió en la enfermedad de los pobres, de los indígenas, de los marginados, etc.:

Los indígenas, los Negros, los “Cholos”, todo lo que huele y colorea a popular es tratado con discriminación. La supuesta asepsia de los hospitales y la arrogancia de la ciencia occidental se unificaron con el Estado clasista y étnico de la sociedad, generando conceptos y prácticas de exclusión (..) Para la burocracia hospitalera, los indígenas y todos los populares eran los sucios quienes cogían y difundían el cólera (Valarezo, 1992, p. 9).

Entonces, el cólera se convirtió en un problema socio-étnico y político y como tal necesitaba de un acuerdo y voluntad política general que –según Valarezo– no existía. Así, la enfermedad llevó a la luz muchos de los problemas que afectan al Ecuador contemporáneo: problemas raciales, de relación socio-étnicas, los límites y deficiencias del Estado y su aparato burocrático, su distancia de la base y su fragmentación interna.

A este propósito, me parece que el problema vaya más allá del asunto de la educación.

Conclusiones

El objetivo de este trabajo era esencialmente demostrar que los conceptos y el comportamiento típico del Occidente, son en realidad productos históricos de un contexto sociocultural específico en un espacio y en un tiempo dados. Como tal, no pueden ser generalizados y considerados universales. A este propósito, creo que la educación sanitaria no significa solo proveer con informaciones a “ignorantes”, sino que es también exportar concepciones diferentes.

Esto vale también para las intervenciones de desarrollo en la medida en que ellas son parte de un proceso basado sobre asunciones consideradas tan obvias que nunca se las explica o se las cuestiona. El caso de un proyecto rural de agua puede ser típico en este sentido, pues por cuanto neutro y técnico puede parecer, siempre exporta –juntos con tubería y bombas– también conceptos forasteros de higiene, que casi siempre son dados por

hecho, pero que en realidad son el resultado particular de un momento particular en un contexto particular: la Europa del siglo XIX.

Como intenté demostrar, las diferentes fases de la DIAPS y, por consecuencia la dirección dada a los proyectos de agua, pueden ser históricamente contextualizadas, según la perspectiva teórica general del momento.

Los esfuerzos pasados para mejorar la salud a través de los proyectos sanitarios y de agua, se basan sobre el conocimiento médico occidental de la transmisión de enfermedades, y sobre la experiencia positiva de Europa y Norteamérica –después de inversiones masivas en dotación de agua y sanidad de los siglos XIX y XX. Pero –de nuevo– esto era el resultado de una específica voluntad y de un pensamiento político que transformaron la higiene –y todas las prácticas relacionadas con ella– en un asunto “público”.

Como Elías ha demostrado, durante toda la historia humana, los modos y hábitos humanos gradualmente han cambiado hacia una gradual “civilización”, íntimamente relacionada con la organización de las sociedades occidentales en forma de Estado (Elías, 1978).

Lo que quiero decir es que todavía se siguen haciendo proyectos de desarrollo que no hacen mucho caso del conocimiento de la gente local. Por “conocimiento” no se entiende aquí solo una colección de hechos, sino también el “set” de normas que determina lo que es importante y por qué, y que en términos sociológicos se podrían llamar “valores” (Box, 1988). Cuando digo que estos proyectos no toman en cuenta el aspecto “cultural”, quiero decir que tampoco toman en cuenta el papel que desarrolla la cultura de los planificadores, o sea “los sistemas simbólicos que los planificadores usan para dar sentido a su propio mundo y al de los otros” (Turton, 1988, p. 149), y que frecuentemente forma la base de estas intervenciones planificadas de desarrollo.

Esto es muy evidente en casos como las que se analiza en esta investigación. O también cuando –no obstante todas las evidencias demuestran lo contrario– hay proyectos cuyo fin principal es todavía el de promover

el mejoramiento de la salud a través de una “adecuada” provisión de agua. Como por ejemplo, el último informe sobre el Desarrollo Mundial (World Development Report, 1992) en donde se estima que una adecuada sanidad y agua limpia reduciría de dos millones anuales los casos de muerte por disentería entre los niños menores de 5 años de edad; los episodios de enfermedades diarreicas serían 200 millones menos al año; habrían 45 millones menos de personas con infecciones parasitarias, en otras palabras: la cantidad produciría calidad.

No estoy diciendo que no haya necesidad de agua apta y más limpia y de una mejor sanidad: cuando en el mundo hay todavía 1 700 millones de personas que no tienen acceso a agua apta; o cuando las enfermedades diarreicas siguen matando a más de tres millones de personas al año en todo el mundo —en su mayoría niños— no se puede y no se debe callar con la excusa de la cultura. Pero es también necesario decir que todos los estudios sobre las enfermedades diarreicas demuestran que estas enfermedades son afectadas más por la percepción que la gente local tiene de sus causas, que por la presencia de agua apta (véase la revista especializada *Social Science and Medicine* 1927(1), 1988, número especial sobre enfermedades diarreicas; también Mc- Kee 1988; Escobar et al. 1983, etc.).

El ejemplo del cólera en Ecuador demuestra que las relaciones socio-étnicas y las decisiones políticas desarrollan un papel crucial en la prevención y cura de la enfermedad misma.

Seguir ignorando los aspectos socioculturales y políticos relacionados con la higiene, quiere decir perpetuar el mismo error. Insistiendo con mucha fuerza sobre la relación “técnica” entre higiene y salud se aplica un concepto de higiene, a un contexto que no tiene nada que ver con aquello en que este concepto se originó y en donde no tiene el mismo sentido y valor.

Sería interesante preguntarse qué hubiera pasado si la alianza entre la medicina y el Estado en Europa no se hubiera dado; y qué pasó en las sociedades en donde esta alianza no se dio.

Si, siguiendo a Douglas, se va atrás, antes de que las bases y maneras de evitar la contaminación/suciedad fueran transformadas por la bacteriología, entonces “nos quedamos con la vieja definición de la suciedad como algo fuera de contexto” (Douglas, 1966, p. 55).

En este sentido la mujer o el hombre de los Andes, quien “limpia” con un cuy, está todavía intentando reordenar su entorno, “en la medida en que ordenar implica rechazar los elementos impropios” (Douglas, 1966, p. 55); en el intento de restaurar la unidad interrumpida por un agente externo y así conformar un universo con una idea, “relacionar la forma con la función, hacer unidad de experiencia” (Turner, 1991, p. 5). La unidad de un universo total en el cual las experiencias son relacionadas y ordenadas.

El punto aquí no es establecer cuál es la diferencia entre “ellos” y “nosotros”, si nuestro comportamiento se radica en la ciencia y el de ellos en la superstición, si “nosotros matamos a gérmenes y ellos sacan a espíritus!” (Douglas, 1966, p. 32) o si nuestro comportamiento también lleva significados simbólicos.

El punto es que cuando se habla –por ejemplo– de educación sanitaria como la manera de “despertar” a la gente sobre la relación entre agua y salud, se desconoce toda la historia que hay detrás de los hombres y las culturas –de las cuales la gente es “hija” en la medida en que se genera dentro de la historia y por ella– asumiendo que la gente que no es como nosotros, que no actúa como nosotros, que no tiene los mismos hábitos “higiénicos”, etc., no tiene higiene o que en donde exista, no sea apropiada.

Lo que quiero decir es que las ideas occidentales de salud e higiene no necesariamente mejoran la situación sanitaria de los países en desarrollo y esto por razones que no son de ignorancia y superstición. Más que un nuevo conocimiento, la higiene implica un nuevo “set” de relaciones sociales entre la gente y el Estado y un nuevo papel para el Estado mismo; lleva consigo decisiones e intervenciones políticas. El objetivo principal de este trabajo era de demostrar que en muchos casos en los proyectos de desarrollo, las prioridades y las percepciones de los “técnicos” y de los benefi-

ciarios son distintas. En el caso específico de un proyecto de agua, la gente lo percibe de manera muy positiva, pero por razones diferentes a las de los técnicos. En este caso específico, lo positivo está dado por la comodidad de tener agua cerca de la casa –sobre todo para las mujeres– y por ser un signo de “modernidad” para muchos hombres. Nadie de los entrevistados hace referencia al mejoramiento de la salud, que por lo general es el criterio de medición principal de las agencias que financian. Esto no quiere decir que no se hayan dado mejoramientos en la salud –aunque no hay indicadores establecidos para medirlos– sino que esto no es una prioridad para los beneficiarios que solicitaron el proyecto.

Mi objetivo no era de juzgar al proyecto como tal, ni de establecer si ha tenido éxito o no –y personalmente creo que si tuvo éxito, en la medida en que se ha proporcionado a la gente lo que quería– sino de demostrar que frecuentemente los proyectos de desarrollo están planificados y tienen objetivos diferentes a los de los beneficiarios.

Es en este sentido que se debe entender mi afirmación –para algunos quizás demasiado fuerte– que a veces en los proyectos de desarrollo no se toma en cuenta el universo cultural de los beneficiarios por lo menos aspectos de este universo porque no se le da la importancia que merece o porque simplemente se le asume como ya explícito, evidente, y por lo tanto se lo da por hecho.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1963). *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI.
- Archetti, E. (1992). *El mundo social y simbólico del cuy*. Quito: CEPLAES.
- Argüello Mejía, S. (1988). Etiología de la medicina tradicional ecuatoriana: El caso del mal aire. En: L. MacKee y S. Argüello-Mejía (Eds.), *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*. Quito: Abya-Yala.
- Black, M. (1990). *From handpumps to health*. Nueva York: UNICEF.
- Blanckstein, C. y Zuveckas, C. (1973). Agradan reform in Ecuador: An evaluation of past efforts and the development of a New Approach. *Economic development and Cultural Change*, 22(1).

- Berthelot, J.M. (1991). Sociological Disease and the Body. En: M. Featherstone et al. (Eds.), *The Body: Social and Cultural Theory*. London: Sage.
- Ball, Colin & Ball, Mog (1991). *Water Supplies for Rural Communities*. United Kingdom: ITDG Publishing.
- Box, L. (1988). Experimenting cultivators. *Sociologia Ruralis* 28(1), 62-75.
- Casagrande, J. (1981). Strategies for survival: The indians of highland Ecuador. En: Norman Whitten Jr. (Ed.), *Cultural transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (pp. 260-277). Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Cernea, M. (cd.). (1991). *Putting people first*. 2nd edition revised, O.U.P.
- Chambers, R. (1983). *Rural development: Putting the last first*. Harlow: Prentice Hall.
- Ciencia Andina (1990). CEDECO, Abya-Yala. Quito, Cobuild Collins English Dictionary 1-2; 1991.
- Costales Samaniego, Alfredo y Peñaherrera de Costales, Piedad (1987). *Pesillo: Documentos para su historia*. Quito: Abya-Yala.
- Crain, M. M. (1989). *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, Quito: CEN, Abya-Yala.
- Crespi, M. (1973). When Indios Become Cholos: Some Consequences of the Changing Ecuadorian Hacienda. En: J.W. Bennet (Ed.), *The New Ethnicity: Perspective from Ethnology, Proceedings of the American Ethnological Society*. West Publishing & Co.
- _____ (1981). St. John The Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations. En: Norman Whitten Jr. (Ed.), *Cultural transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (pp. 477-505). Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- De Zoysa, I., et al. (1984). Perception of Childhood Diarrhoea and its Treatment in Rural Zimbabwe. *Social Science and Medicine* 19(7), 727-734.
- Donzelot, J. (1979). *The policing of families*. London: Hutchinson.
- Douglas, N. (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Dreyfus, H.L. & Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. London: The Harvester Press.
- Elias, N. (1978). *The Civilizing Process* Oxford: Blackwell.
- _____ (1983). On Human Beings and their Emotions: A Process- Sociological Essay. En: M. Featherstone, et al. (eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*.
- Escobar, G. et al. (1983). Beliefs Regarding the Etiology and Treatment of Infantile Diarrhea in Lima, Perú. *Social Science and Medicine* 17, 1275-59.

- Falkenmark, M. (Ed). (1982). *Rural Water Supply and Health: The Need for a New Strategy*. Uppsala, Sweden: Scandinavian Institute of American Studies.
- Farrel, G. & Da Ros, S. (1983). *El acceso a la tierra del campesino ecuatoriano*. Quito: FEPP- Andino.
- Friedmann, J. (1984). Planning as social learning. En: C.D. Korten y R. Klaus (Eds.), *People Centred Development*.
- Frank, A.W. (1991). For a sociology of the Body: An analytical overview. En: M. Featherstone et al. (Eds.), *The Body: Social and Cultural Theory*. London: Sage.
- Goulet, D. (1989). Participation: the road to equity in development. *Labour and Society*, 14(1), 1-19.
- Guerrero, A. (1991). *La Semántica de la dominación: El Concertaje de indios*. Quito: Libri-Mundi.
- _____ (1992). *De la economía a las mentalidades*. Quito: El Conejo.
- Harris, O. y Young, K. (1981). Engendered Structures: Some Problems in the Analysis of Reproduction. En: J.S. Kahn et al. (Eds.), *The Anthropology of Precapitalist Societies*.
- Hewitt, M. (1991). Bio-Politics and Social Policy: Foucault's Account of Welfare. En: M. Featherstone et al. (Eds.), *The Body: Social and Cultural Theory*. London: Sage.
- Hubert, M. (1990). Reforma agraria, cooperativas y poder campesino en la sierra del Ecuador. En: Sánchez-Parga, J. (Ed.), *Etnia, poder y diferencia en los andes septentrionales*. Quito: Abya-Yala.
- Korten, D.C. (1980). Community Organization and Rural Development: A Learning Process Approach. *Public Administration Review*, 40, 480-511.
- _____ (1984). *People Centred Development*. Kumarian Press.
- Kroeger, A. y Freedmann, F.B. (1992). *La lucha por la salud en el Alto Amazonas y en los Andes*, C.M.A. Quito: Abya-Yala.
- Lozoff, et al. (1975). Infections and Diseases in South Indian Families: Beliefs About Childhood Diarrhea. *Human Organization*, 34.
- McKee, L. (1988). *Tratamiento etnomédico de las enfermedades diarreicas de los niños en la sierra del Ecuador*. En: L. McKee y S. Argüello (Eds.), *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas* (pp. 209-234). Quito: Abya-Yala.
- Mendiola Barba, A. (1989). El agua, precioso don de las divinidades. *Hombre y Ambiente*, 3(12), 7-46. Quito: Abya-Yala.
- Munasinghe, M. (1990). Water Supply Policies and Issues in Developing Countries. *Natural Resources Forum*, 14(1), 23-48. UN Publications.

- Muñoz Bernard, C. (1986). *Enfermedades, daño e ideología*. Quito: Abya-Yala.
- Muratorio, B. (1981). Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo. En: N. Whitten Jr. (Ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. University of Illinois Press. *The New Internationalist Journal*, 207, 1990 - Special Issue.
- Oakley, P. y Marsden, D. (1984). *Approaches to participation in rural development*. ILO Publications. Oxford Current English Dictionary, 1990.
- Pickford, J. (1986). Sanitation, a crucial problem. *The Courier*, 96, 76-79.
- Prost, A. (1986). Better health through better water. *The Courier*, 96, 80-82.
- Rabinow, P. (1991). *The Foucault Reader*. Penguin Books.
- Redclift, M. (1978). *Agrarian Reform and Peasant Organization in the Ecuadorian Coast*. University of London Press.
- Salamea Palacio, L. (1986). *Peasant Associative Forms in Ecuador: A Failure or an Alternative?* (Unpublished Ph. D. Thesis). Manchester University.
- Sylva Charvet, P. (1991). *La organización rural en el Ecuador*. Quito: CEPP, Abya-Yala. *Social Science and Medicine*, 27(1), 1988. Special Issue on Anthropological Study on Diarrhoeal Diseases.
- Swift, J. (1979). Notes on Traditional Knowledge. Modern Knowledge and Rural Development. *IDS Bulletin*, 10(2), 41-43. Sussex University.
- The Courier (1986). Special Issue, No. 96.
- Turner, S. (1991). Recent Developments in the Theory of The Body. En: M. Featherstone et al., (Eds.), *The Body: Social and Cultural Theory*. London: Sage.
- Turton, D. (1988). Anthropology and development. En: P. Leeson, y M. Minogue (Eds.), *Perspective on Development*. Manchester University Press.
- United Nations (1985). The Water Resources of Latin America and the Caribbean and their Utilization. CEPAL Group Work No. 53, Santiago, Chile.
- _____ (1990). The Water Resources of Latin America and the Caribbean Planning, Hazards and Pollution. CEPAL Group Work No. 77, Santiago, Chile.
- Valarezo, G.R. (1991). *El protagonismo de la sociedad hacia el año 2000: A propósito del cólera en el Ecuador*. Quito: Comunidec-Ecuador.
- Van Wijk-Sijbesma, C. (1984). *Participation and Education in Community Water Supply and Sanitation*. IRC Technical Paper Series No. 12.
- _____ (1985). Participation of The Women in Water Supply and Sanitation. IRC Technical Paper Series No, 22.

- Vincent, L. (1991). Debating the Water Decade: A View from the Yemen Republic. *Development Policy Review*, 9, 197-216.
- Weismantel, M.J. (1988). Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- World Bank (1976). Village Water Supply. World Bank Paper.
- _____ (1977). Alternative Concepts of Marginal Cost for Public Utility Pricing: Problems of Application in the Water Supply Sector. World Bank Staff Working Paper No. 259.
- _____ (1987). Rural Water Supply and Sanitation. World Bank Discussion Paper No. 18 (Churchill).
- _____ (1988). Water for Rural Communities: Helping People to Help Themselves, by Briscoe and de Ferranti, World Bank Publication.
- _____ (1990). Environmental Health Components for Water Supply, Sanitation and Urban Projects. World Bank Technical Paper No. 121.
- _____ (1992). World Development Report.
- World Health Organization (1978). Primary Health Care: Report of the International Conference on PHC, Alma-Ata, USSR.
- Young, K., Wolkowitz, K., y McCullag, R. (Eds.) (1981). *Of Marriage and the Market: Women's Subordination*. London: Routledge-Kegan Paul.

Historias desde la vida

Hernán Hermosa

El hijo de contrabando La identidad de los ilegítimos²⁶

*No todas las verdades
son para todos los oídos.*
Umberto Eco

Eso de ser hijo ilegítimo en la sociedad tabacundeña fue como llevar de por vida un estigma en la frente. Cuando caminaba por la calle saludando con cualquiera, me parecía tener los pies torcidos porque tropezaba a cada rato y me iba al suelo, hasta imaginaba que muchos ojos acusadores veían en mi presencia al producto del pecado y la piedra en el zapato para doña Angelina, mi tía, y esposa de mi padre.

Ingresé a la Escuela Alfredo Boada, donde el profesor de dibujo que era mi padre daba clases los días martes. Yo era nuevo en segundo grado y no conocía a ninguno de mis compañeros, pero conforme los profes descubrían en mis rasgos físicos algo así como el “gemelo” del profesor *Ñato* de dibujo, pero en chiquito, empezaron a llamarme *Ñatito* para arriba y *Natito* para abajo. En los recreos, los profesores bromeaban a su colega llevándome a su lado para que me diera la colación del día. Entonces se veía obligado a sacar del bolsillo una moneda diciéndome al oído que me gastara dos reales y le entregara el vuelto. Pero en realidad, la escuela fue uno de los pocos lugares donde el profesor de dibujo manifestaba algún acerca-

26 Testimonio autobiográfico.

miento, porque en la calle se cuidaba mucho de conversar por temor a que le llevaran el chisme a su mujer y sus cinco hijas. Yo esperaba con ilusión que llegara el martes, porque las primeras horas tenía clases de dibujo y me gustaba pasar todo el tiempo rayando en el cuaderno o el pizarrón, y porque a la hora del recreo me compraba melcochas con maní. Pero conforme pasaron los meses, empezó a complicarse ese acercamiento, porque llegaba la tía Angelina en busca del profesor de dibujo para conversar con él hasta que tocaba la campana. Desde entonces nunca más pude tener las melcochas de los martes.

Cuando mis compañeros me preguntaban ¿por qué el marido de tu tía es tu papá?, yo no tenía explicación y dejaba abierta la historia de misterios que jamás terminaba. No me gustaba pasar por la calle donde vivía aquella familia, porque resultaba más tenebroso que atravesar el cementerio en la noche; cuando no tenía otra alternativa que cruzar frente a su casa, pegaba la carrera y no regresaba a ver hasta la otra esquina porque sentía que una sombra extraña me perseguía. Recuerdo que los profesores comentaban delante mío las habilidades de don Nato, y ahora entiendo que su intención era que yo sintiera orgullo de su paternidad, pero la verdad es que todo eso me tenía confundido porque no lograba digerir esa familiaridad que para mí no pasaba de provocar respeto y nada más. Digamos más bien que me desagradaba esa ambigüedad de tener que llamarle “profesor de dibujo” como cualquier otro compañero del aula.

“Cuando seas grande te voy a contar el secreto de la fama”, me decía solemnemente cuando más de una ocasión me sorprendió mirando los murales que pintaba en la iglesia de Tabacundo. Unas veces eran cielos completamente azules de donde brotaban criaturas con alas de cisnes; otras, tallaba santos de madera con rostros angelicales venerando a la Virgen de Natividad en traje de luces. Pero lo que realmente quería entender era porqué otros niños tenían papás propios y yo uno ajeno. ¿Quién podría explicarme esa confusa paternidad clandestina impregnada de vocación religiosa? En algunas ocasiones el profesor se percataba de que le tenía clavada la interrogante en la espalda, y ante mi inexplicable mudez bajaba de la

escalera y, dándome una palmada en el hombro, me volvía a decir: “Cuando seas grande.. cuando seas grande..”. No había duda que yo estaba sentenciado a cargar esa cruz toda la vida.

Claro que había misterios que de tanto interpretarlos a mi manera ya eran parte del inventario personal. Lo público y notorio en la sociedad tabacundeña era la fama por el arte religioso de don Hermosa, junto al renombre de su padre Frutoso que se creía predestinado para alentar a las nuevas generaciones que preservaran el buen nombre familiar. No sé de qué manera, pero lo cierto es que el hijo de don Frutoso, formado a su imagen y semejanza, que más tarde sería el pintor oficial de la curia diocesana, restaurador de imágenes religiosas y profesor de dibujo en la escuela, contrajo matrimonio con mi tía Angelina. Poco tiempo después doña Angelina debió adoptar a su hermana Charito, huérfana de dos años, para que viviera con ella hasta la mayoría de edad. Pero cuando apenas empezaba a madurar, el profesor de dibujo empezó a acosarla día y noche hasta cometer el brutal abuso que tiempo después la obligó a escapar con un hijo en sus entrañas.

Escape y búsqueda de refugio

Llena de odio por todo este episodio, mi tía prometió venganza contra el hijo bastardo de su marido que tarde o temprano sería una amenaza para el cariño paternal de sus cinco hijas. Temerosa por la amenaza de su hermana mayor, la joven Charito empezó a encargarse su criatura de casa en casa como si estuviera jugando al florón. Hasta que la moralidad del pueblo y el hostigamiento de la tía vengadora se volvieron atroces, y mi madre decidió llevarme muy lejos con la señorita Alicia, amiga de su infancia y profesora en una escuelita de las montañas de Santo Domingo. El calor sofocante y meloso, el bullicio infernal de grillos, luciérnagas y sapos en la montaña subtropical, al principio me tenían asustado, sobre todo en la noche. Poco a poco fui entendiendo que el único refugio de escape era la distancia de este lugar que parecía el otro lado del mundo. Habíamos llegado con la primera profesora que pondría en funcionamiento la escuelita de la hacienda Coba-

donga, en las montañas de Santo Domingo, donde el auge por cultivar caña de azúcar y fermentarla para aguardiente concentraba una apreciable población indígena proveniente de Cotopaxi. Desde el principio me gustó mucho observar cómo trituraban las cañas con el primitivo sistema del caballo dando vueltas como carrusel en el mismo puesto. Hasta que un día llegó una moderna trituradora con motor, agarré una caña y me dejé llevar por la máquina que vibraba espectacularmente, pero no alcancé a retirar la mano y quedé amputado de por vida la punta de los dedos de la mano derecha. Los fines de semana no sabía si alegrarme o sentarme a llorar cuando llegaban de Quito los hijos del patrón y me buscaban para jugar. La mujercita más pequeña y enfermiza era la eterna bella durmiente, pero Marco Antonio, vestido de romano, hacía honor a su nombre y, subido en los árboles de guayaba como si se tratara de un caballo de batalla, arengaba a sus huestes invisibles con tal furia que las gallinas y patos huían despavoridos. Yo era el paje que estaba a sus órdenes para pasarle la espada de palo o moverle la rama del árbol simulando el fragor del combate. Varias horas después, cansados de jugar y cuando la luz de la única lámpara petromax se llenaba de mariposas como mazorca de maíz, doña Laura hacía sonar como campana el riel de la hacienda, y sabíamos que el trabajo y todas las batallas debían terminar.

La víspera de Navidad, después de recibir en la escuelita la funda de caramelos con una moto niveladora amarilla de plástico, me llevaron a jugar en la hacienda buscando “el huevo de Pascua”, que nunca supe de qué se trataba. Me entregaron un pedazo de papel donde daban las instrucciones del juego, cogí un papelito del canasto, busqué en un sitio, en otro y en otro, hasta que finalmente hallé el escondite de un pato de chocolate del tamaño de un puño como premio; mientras el hijo del patrón encontraba el chocolate descomunal en medio de la algarabía de los mayores que paseaban en hombros al campeón que nunca fallaba. Poco a poco fui reemplazando el trauma de la persecución de la tía por el círculo familiar de peones, patrones, de mi madre y mi hermanita que acababa de nacer. Incluso llegué a pensar que los animales domésticos, que había en gran número, eran aliados naturales de los juegos infantiles. Hasta que un día mi afición de cazador se desvaneció frente al pavo gigante de la hacienda que me persiguió

sin descanso hasta el patio de la escuela dándome de picotazos. Ese pavo fue sin duda el animal más feroz que se había cruzado en mi vida. Quizá por eso fui presa del chantaje cuando me decían: “si no haces pronto los deberes, te llevo donde el pavo; si no haces esto..”. Podría decir que me iba acostumbrando poco a poco a este ritmo de vida, y hasta llegué a pensar que con mi hermana recién nacida la nueva identidad familiar tomaba raíces. Pero el día fatídico llegó a cortar el capítulo de esta parte de la historia cuando asomó en la hacienda el primer familiar con un mensaje de la sociedad tabacundeña. El hermano Oswaldo de mi madre tenía la consigna de regresarnos al terruño prometiendo que las cosas iban a cambiar porque la familia pensaba perdonarnos el pecado cometido.

De exilio en exilio

Tiempo después, nuevamente en el exilio, desperté de un largo sueño con el ensordecedor pito de una locomotora que despegaba lentamente en la estación de un pueblo con monasterio al que llamaban El Quinche, sobre una banca con tiras de madera y recostado sobre la falda de mi madre. Había muchos curiosos a nuestro alrededor que nos miraban con preocupación, como si fuéramos monitos metidos en una jaula. Mientras mi madre con mi hermana en brazos, no salía del susto repitiendo su versión del robo que había sufrido a todos los curiosos que le rodeaban. Yo no entendía qué mismo pasaba, me tocaba la cara, estiraba las piernas y los brazos, observaba a mi hermana y a mi madre, pero me parecía que estábamos completos. Había personas que abrazaban a mi madre, le dejaban algunas monedas en la mano y se retiraban. Hasta que asomó una señora gorda y bajita abriéndose paso entre la multitud para llevarnos con ella. Llegamos a una casa donde funcionaba la Oficina de Teléfonos, de donde salió su hija telefonista, que era tan pálida y rubia como los ángeles celestiales que pintaba el profesor de dibujo en la iglesia. Nos brindó café con arepas y luego amontonó canastos y canastos de ropa sucia para que lavara mi madre, yo me acomodé en ese montón calientito y seguí durmiendo. Después supe que unos ladrones arrancharon la cartera a mi madre con los pocos ahorros que había llevado para iniciar un negocio.

Como un sueño recuerdo al Santuario que se parecía a la iglesia de Tabacundo, pero más grande, con montones de velas encendidas que danzaban sus llamas como queriendo alcanzarme entre cientos de gentes desconocidas que se cruzaban como hormigas. Yo, con un charol de empanadas para vender, seguía internándome en ese tumulto que no desperdiciaba la oportunidad para arrancharme de la fuente y salir corriendo. También hacía cometas en forma de mariposas, faroles y platillos voladores para venderlas en el santuario. Claro que este negocio traía inconvenientes porque a pesar de los cuidados que tenía se pegaban unas a otras, incluso, una ocasión cuando llevaba con cuidado un par de cometas grandes, sentí la persecución de dos muchachos disputándose los colores de su preferencia en una reñida competencia de tiro al blanco que, al cabo de pocos segundos, las dejaron como cernidera atravesadas por diminutos proyectiles lanzados con catapultas. Andaba descalzo porque el único par de zapatos estaba guardado para la escuela donde algún profesor ocurrido tuvo la idea de llamarme *Cometa*, y desde ese momento mis compañeros también me llamaban así como si se tratara de un deber que todos debían cumplir al pie de la letra. Cuando regresaba a casa antes de hora, cabizbajo y con las empanadas a medio terminar, mi madre ya sospechaba lo que había pasado; contaba los reales que yo iba sacando del bolsillo y me decía “no te preocupes que mañana será mejor”.

Lo que más preocupaba a mi madre era que algún día pudiera asomar un romeriante tabacundeño que nos descubriera y se fuera con el chisme. Pero la familia fue creciendo y para mediados de un mes de julio ya éramos cuatro cuando nació mi hermano Pato. Vivimos un buen tiempo en una casa muy antigua, con gruesas paredes de adobe donde nadie se aventuraba a ocuparla por su fama fantasmal, pero para nosotros, aunque tenía sus inconvenientes cuando llovía y debíamos instalar tarros y lavacaros por todas partes, al menos no pagábamos arriendo. Mi madre se afaná tanto en desvirtuar las leyendas en nosotros que llegó un momento que de verdad ya no teníamos miedo. De todas las historias que se contaban en el barrio, me tenía intrigado la de las paredes con tesoros que cuidaban sus difuntos arrastrando cadenas de culpa. La verdad es que nunca pasó nada y los fa-

mosos ruidos no eran otra cosa que el sonido del viento con las maderas apolilladas de puertas y ventanas.

Nuestra habitación tenía una cama grande clavada al piso donde dormía toda la familia, y un fogón de leña con tres banquitos de chaguarquero que parecían nidos; éste fue el cálido espacio familiar donde contábamos los días del almanaque esperando la fiesta de la Virgen para tener muchos romeriantes en el pueblo para darles alojamiento y venderles comida. Hasta que la temporada festiva llegó y, con ello, cientos de feligreses de regiones inimaginables caminaban o dormían en el parque de la iglesia, y sus acentos extraños que se cruzaban parecían una torre de Babel. Pero no todo era una prueba de paz y humildad, a veces me ponía a pensar que entre las personas que venían a lavar sus culpas en el santuario también había ladrones, y en efecto había ladrones porque una noche que recibimos a mucha gente en la casa se llevaron el único par de zapatos que tenía para la escuela; era sábado y mi madre me advirtió: “tienes que vender empanadas para comprarte otros zapatos, de lo contrario, habrá que pintarte los pies de negro”. Solo de imaginar la burla de mis compañeros, me asustó, y me comprometí a hacer lo imposible para que la suerte me sonriera.

En la sabatina de la escuela

Una vez, en la escuela, cuando me puse nervioso y no pude contestar de memoria la tabla del siete en la sabatina, todos los niños me regresaron a ver y los padres de familia reconocieron en mi burrada un pésimo futuro de comerciante; y por más que me escondía sin salir de la confusión, me fui hundiendo en el pupitre como quien se deja tragar por la arena movediza. Ese día regresé avergonzado con mi madre que no pronunciaba palabra ni yo quería que se detuviera en el camino, cuando a pocos metros de la vivienda nos encontramos con la dueña de casa, que también tenía un hijo en la misma escuela, y con una sonrisa sarcástica le dijo a mi madre: “así mismo son los guambras...vagos”. Entonces, mi madre sintió que era su deber, frente a tan noble señora, castigarme; me cogió con una mano de la oreja y con la otra abrió la puerta. “Ahora sí, te castigo”, me dijo. Ya dentro,

sin soltarme la oreja mientras me quejaba, quitó la soga de colgar la ropa que estaba extendida de lado a lado del cuarto, y, aunque gritaba que me perdonara, me castigó tantas veces que me hizo saltar como sapo dando vueltas en el mismo puesto.

Una semana antes y una después de la romería, el pueblo se ponía bastante movido y todas las casas del centro se llenaban de forasteros que alquilaban esteras para dormir en cualquier parte. Nosotros hasta llegamos a tener cinco con el mismo fin. En esos días el cuarto grande se volvía una cama general, donde las divertidas conversaciones familiares o los gritos de hambre de las criaturas, convertía el lugar en un campo de refugiados. Era la época propicia para tender en el medio de una estera de colores donde exhibía todas las revistas que tenía para alquilar, y mientras observaba uno a uno los gestos que provocaba la lectura en mis clientes, les iba dibujando en un cuaderno para graficar la evolución de la trama. De esta forma lograba distraer al sueño y cuidar que no volvieran a robarme los zapatos de la escuela.

En las vacaciones de la escuela fui a Tabacundo y pedí posada en la casa de mi tío Oswaldo, donde las expectativas de permanencia eran inciertas, pero más pudo mi terquedad que los razonamientos que hacía mi madre. Los días de vacaciones empezaron hasta que asomé de casualidad el profesor de dibujo manejando su flamante bicicleta verde: “Buenos días, don Ñato”, le saludé así porque estaba en la calle. “¿Por qué no me dices papá?”, me reclamó, sacó dos monedas del bolsillo para comprarme un helado, y como si se tratara de una gentileza de su parte me dejó empujar la bicicleta mientras alardeaba de su genialidad para restaurar estatuas después del terremoto. Era un monólogo que casi siempre confluía en una obsesión que no respondía a mi realidad: ¿cuándo empiezas a estudiar Bellas Artes? Como si la suerte estuviera de mi lado para tomar decisiones de ese calibre. Pero yo solo quería decirle que ya era un poco grande y necesitaba que al menos me contara la mitad de ese secreto que vivía prometiéndome.

Una nueva escuela y posada en la casa de mi tío

Las cosas empezaron a complicarse y mi tío Ernesto que tenía ciertas comodidades en Quito, decidió llevarnos a su casa. Era lunes, ya avanzado el año escolar, cuando entré de la mano de mi madre a la Escuela García Moreno de Quito. Mi tío, que desempeñaba un importante puesto en el Ministerio de Educación, fácilmente debió conseguir mi ingreso a la institución. Al principio me sentí muy extraño con una ropa que en nada se parecía al uniforme de pantalón plomo y buzo habano que todos los niños vestían, por eso debí formarme al fondo de la fila de cuarto grado B donde estaban los niños de mayor estatura. Había muchísimos niños en un patio de ladrillo muy gastado que empolvaba los zapatos de amarillo; por eso los niños de la vecina Escuela Espejo nos decían “los patas de ladrillo”. Tan pronto me ubiqué entre mis compañeros de la escuela, empecé a familiarizarse con el primer tormento: cantar los tres himnos de rigor como todos los lunes. La primera vez me pareció tan largo el programa que no pude resistir de pie tanto tiempo; empecé a sudar y a tener mucho frío, veía lucecitas como luciérnagas en un fondo borroso, y a pesar de mi profundo respeto por los símbolos patrios, el entorno se me descuadró y me fui al suelo. Recuerdo como un sueño que mis compañeros y el profesor que cuidaba la fila me levantaron como a borracho para sentarme en la grada, mientras esperaba que terminara el programa; en ese lapso pensaba de todo, a veces de tanto esperar se me venía a la mente medio confuso eso de “cuando sea grande...” que me decía el profesor de dibujo allá en Tabacundo. Terminado el tortuoso protocolo escolar, pasaban los niños de a dos en todas direcciones, unos subían las gradas y otros giraban hasta perderse en todas las puertas abiertas, como dejándose tragar por ellas; ¿quién es el desmayado?, se preguntaban, y no faltaba un comedido que respondía: “el nuevo, el nuevo”. De esa manera, compañeros y profesores empezaron a llamarme “Nuevo”.

Conforme pasaban los días, yo ganaba amigos dibujando figuras en la pizarra y los cuadernos, hasta llegué a confesarles que mis dibujos eran garabatos frente a los rostros angelicales de santitos que hacía mi padre en

Tabacundo, por suerte no se les ocurrió llamarme “garabato”. Serían dos o tres meses después de estrenar el uniforme cuando llegó la semana del niño y con ese motivo el Municipio de Quito había organizado, como todos los años, el concurso interescolar de dibujo y pintura en el parque de El Ejido. Después de cantar los himnos sentado en la grada, como ya era costumbre, el profesor me llevó donde el director con uno de los dibujos de algún cuaderno. “Señor director, aquí está el niño..”, dijo, poniendo en su escritorio el cuaderno. “Sí, sí, llévele en vez del niño Díaz”, respondió el director. Ese momento salimos presurosos sin que yo supiera para dónde íbamos, hasta que llegamos a una biblioteca de El Ejido donde había muchos niños con diferentes uniformes que participaban en el concurso de dibujo. Ellos pedían el material preferido: pinturas de cera, de madera, acuarelas, carboncillo, etc. Luego de los registros de rigor que cumplía el profesor, me invitaron a sentarme en una de las bancas con mesas inclinadas que caracterizaban al local, donde escogí de un libro el guerrero de Babilonia que me gustó para dibujar. Muy emocionado aprisionaba las pinturas de cera que cogía por primera vez, observando con pasión el resultado que provocaba en mi dibujo.

Para el siguiente viernes, el mismo profesor que me llevó al concurso colocó en la cartelera el recorte de “El Comercio” donde estaba mi dibujo del guerrero de Babilonia, y aunque no decía mi nombre, invitaba a la exposición del Municipio de Quito por el Día del Niño. Después de la formación, el director de la escuela me llevó al Salón de la Ciudad, donde se habían dado cita muchos niños uniformados, profesores y periodistas. Como era de suponer, llegó el momento que llamaron al niño Díaz, de la Escuela García Moreno, para entregarle un diploma por el tercer puesto. Por unos instantes no hubo respuesta al llamado; después el director, sin inmutarse, me ordenó que pasara a recibir el diploma. En medio de los aplausos recibí la cartulina ajena, aunque no me faltaban ganas de decir públicamente que yo no era ningún niño Díaz. Los profesores de la escuela pegaron un papel con mi nombre encima del otro y pomposamente me lo entregaron el diploma en la formación del día lunes. Cuando ingenuamente enseñé el diploma al profesor de dibujo en Tabacundo, se molestó tanto por el desacierto de mis profesores que lo rompió en pedazos.

La rutina era igual todos los días a las ocho de la mañana cuando el timbre de la escuela sonaba como alarma de bomberos, la enorme puerta de madera se llenaba de atrasados que pugnaban por entrar venciendo la resistencia del viejito portero que quería cerrarla. Yo iba señalando en el almanaque los días que pasaban para terminar la primaria y salir de vacaciones a la tierra paterna (que, obviamente, de paterna no tenía nada). Pero al menos, abría un abanico de emociones: podría montar a caballo para rodear los sembradíos de mis primos, podría hacer volar cometas en El Tambo donde había mucho viento, incluso me arriesgaría de una vez por todas a pedirle al profesor de dibujo “una vuelcita” en su bicicleta nueva.

Por primera vez en la casa de mi padre

Debió pasar mucho tiempo del juramento de venganza que había lanzado doña Angelina, y únicamente porque se sentía bastante enferma y quería dar prueba de su indulgencia había aceptado de sus familiares que se me invitara a la misa por el alma de sus padres (mis abuelos) donde asistirían hermanos, sobrinos y primos. Sin duda, era la primera vez en mi vida que atravesaba el umbral de esa casa tan extraña que parecía museo de tantos cuadros pintados que tenía. Mientras todos se divertían a su manera, yo me sentía angustiado, como si el mundo se fuera a terminar en pocos minutos, tenía avidez por conocer la enorme sala de esculturas religiosas como un convento de estilo colonial que tanto me habían contado. Pero mientras me estrellaba en un laberinto del que no me atrevía a pedir ayuda, sucedió algo que solamente pasaba en las películas de suspenso: al fondo de la sala, un enorme retrato en pan de oro, como sacado de los libros de historia, me observaba fijamente. Era don Frutoso Hermosa, que no me quitaba los ojos de encima por más que caminaba asustado para uno y otro lado. Luego me acerqué cauteloso como quien respeta el sueño de un niño, pero el viejo parecía clavarme la mirada en los zapatos para que no pudiera moverme. Las paredes recién pintadas con los mismos celestes, duraznos y blancos de la iglesia, los mismos jarrones de flores con olor a velatorio, hasta parecían los mismos cielos donde flotaban los ángeles de la iglesia que pintaba el profesor de dibujo. Pero esa extraña sensación y la mirada pene-

trante del abuelo, que cada vez fruncía más el ceño, me habían confundido tanto que no entendía si era por profanar el lugar o por renegar la tradición familiar de los pintores. Puede ser este temor que tenían por todo aquello que representaba el poder divino lo que alentó en el pintor un discreto orgullo, porque en la escuela hasta se llegó a considerar “reliquia” a todo lo que rayaban mis manos.

Al ser un hijo natural, el camino para ser Hermosa con todos los privilegios que daba la sociedad, era casi una provocación a las buenas costumbres tabacundeñas. Sin embargo, poco después de salvar su vida en un resbalón de la escalera, el profesor de dibujo empeñó su palabra a todos los santos que salieron de sus manos y ocupaban los altares de la iglesia, que daría el apellido a su único hijo varón que no pudo concebir en su propia familia; aunque esta acción pudiera significar, ni más ni menos, que adelantar la herencia del pintor.

Debía ponerme a trabajar en lo que sea

La temporada escolar de la primaria había terminado, y, de cierta manera, mi época de “vagancia” también; debía ponerme a trabajar para ayudar a mi madre a sostener el hogar. Las posibilidades de seguir estudiando parecían no estar destinadas para mí, al menos en el horario del día como a otros hijos de familias normales. La esposa de mi tío Ernesto, tan bien relacionada como era, me consiguió el trabajito de lavar platos en un comedor para que estudiara en la noche, pero sin mencionar “ni de chiste” que era pariente de ella y peor de su esposo, alto funcionario del Ministerio de Educación. Recuerdo que prometí a mi tía política no abrir la boca confesando aquella delicada relación familiar, aunque podía seguir durmiendo en su casa porque mi madre regresó a Tabacundo en busca de mejor suerte. El lugar de mi trabajo era un floreciente comedor de choferes que ofrecía almuerzos de lunes a sábado en la estación de buses de Barrionuevo, y debía pasar cuatro horas diarias metido en un enorme lavadero jabonando la vajilla, enjuagando y secando a la velocidad de un rayo porque esos platos sucios no dejaban de llegar en cantidades industriales. Yo me esmeraba por

no hacerle quedar mal a la tía que me había recomendado, incluso, como prueba de mi delicadeza me cambié de nombre porque estaba seguro que no me pedirían papeles, y dije que me llamaba Joaquín. Yo no rompía ni un plato, haciendo mi trabajo sin descanso entre las once de la mañana y las tres de la tarde que me pasaban un enorme Menestrón, especialidad de la casa. Yo era tan querido que un día que se me resbalaron seis platos jabonados y se hicieron trizas, doña Flora me dijo: “solo porque eres recomendado de doña Marujita no te cobro como a otros empleados”.

Me aguanté como seis meses sumergiendo las manos en agua jabonosa todos los mediodías y estudiando la noche en el Colegio Mejía, pero por más que compraron guantes de caucho a la medida, mis manos las tenía cada vez más sancochadas como mote hasta que tuve que dejar el trabajo. Me dio mucha pena dejar el oficio porque, según el médico del colegio, era la única manera de recuperar mis manos, pero doña Flora que era tan buena gente fue un día al colegio preguntando por Joaquín para ver como seguía pero nadie le daba razón hasta que casualmente le reconocí y me acerqué a saludarle. “Joaquincito”, me dijo, “¿ya estás bien con tus manos?”. Mis compañeros que le oyeron no dejaban de reírse, hasta que doña Flora, sintiéndose burlada, salió muy molesta sin regresarme a ver. Era mejor abandonar el Colegio porque no solo mis compañeros me tenían como mentiroso sino que los profesores dudaban de mi verdadera identidad, y me marché donde estaban mi madre y hermanos en Tabacundo, y, sobre todo, porque añoraba la idea de vestir el uniforme del Colegio de Cayambe como en efecto sucedió.

El reto de vender ataúdes

Todo parecía bien hasta que un buen día, mi prima Laurita llegó a la casa para conversarnos que su marido había recibido el encargo de sus hermanos para administrar un negocio en Ambato y que necesitaba un muchacho de confianza. Como era de suponer, las relaciones estudiantiles, el uniforme añorado y hasta la tarjeta de comida donde la Quinapallo se suspendió a los cuatro meses. Tan pronto como me hice cargo del trabajito

en Ambato fui a buscar un colegio nocturno de prestigio para seguir estudiando. Se trataba del Colegio Bolívar, donde el inspector Holguín entendió mi situación y, mientras se legalizaba el ingreso, me encargó de oyente en el primer curso D. Era una institución enorme con muchos estudiantes; sus aulas tenían el piso inclinado como galería de cine, y como yo ni siquiera constaba en lista fui tan ignorado como el hombre invisible. Mi trabajo era atender la sucursal de la Funeraria Nacional que se había instalado en la iglesia antigua de los padres dominicos, que mucho tiempo estuvo cerrada. Imagínense ustedes, yo vendedor de ataúdes último modelo dentro de tan respetable templo impregnando aires celestiales a mi actividad de asistente de servicios funerarios.

Claro que al principio, la gente solo entraba buscando las bancas para escampar el aguacero, pero era explicable ese comportamiento, tomando en cuenta que mi lugar de trabajo les daba paz y descanso. Conforme pasaban los días y se aglomeraba la gente boquiabierta en la puerta de la funeraria, empezaron a entrar uno que otro transeúnte preguntando el precio de los ataúdes que yo los tenía brillantes como manzanas chilenas. La antigua iglesia se había convertido en museo de la ciudad donde paseaban los improvisados críticos de arte revisando las paredes con figuras lacónicas de santos que, aunque mutilados, sin dedos o nariz, parecían condolerse del dolor terrenal. La historia casi siempre terminaba en susto cuando escuchaban la tarifa de precios, incluida la sala de velatorios en ese lugar que parecía la puerta al cielo. Todas las funerarias de la ciudad mandaban sus mensajeros a observar qué era lo que tanto llamaba la atención de esta competencia, pero en la Funeraria Nacional, sucursal de Ambato, hasta la atención rompía los esquemas. Yo, trapo en mano, me pasaba todo el tiempo sacando brillo a los ataúdes, a pesar del irreverente rojo encendido del único suéter que me ponía un día al derecho y otro al revés.

El negocio empezó a moverse con la venta de una que otra cajita, pero nunca logré vender todo el servicio de velatorio, que incluía misa y coro con la misma congregación de la iglesia. Hasta que un día se murió un cura viejito de los dominicos, y yo puesto el suéter rojo ayudé a poner

el muertito en el ataúd con cuatro samaritanos más que luchamos mucho para colocarle adentro. Nadie lloraba, era tan desabrida la gestión entre ellos que parecía el empaque de una encomienda cualquiera para mandarla al cementerio. Fue la única ocasión que pude presenciar la misa y el coro que yo mismo ofrecía. Mi intento de afianzarme como vendedor de ataúdes se vio truncado al cumplir los cinco meses, cuando la gerencia general de la empresa decidió suspender la sucursal de Ambato por falta de clientela. .

De la noche a la mañana tuve que parecer mayor de edad

Cuando regresé a Tabacundo, mi madre estaba enferma, el extraño retrato del abuelo seguiría vigilando como águila desde su eterno espacio en la sala del profesor de dibujo, y mi tía vengadora, cansada de rondar para que la amenaza no penetrara en la vida de su familia, se dejó vencer por el aburrimiento y se olvidó de mí por completo. Yo, en cambio, nuevamente recibí una carta de mi tío Ernesto que tenía mucha influencia en la burocracia quiteña, donde decía que me había inscrito en el Ministerio de Salud para la formación de inspectores sanitarios que debían repartirse a lo largo de todo país. Esa inesperada noticia me puso ante la expectativa de un trabajo seguro pero con muchos interrogantes, sobre todo que era menor de edad y difícilmente me aceptarían en la burocracia. Pero yo conocía las reacciones de mi tío y le hubiera molestado mucho si me aparecía con alguna “excusa”, sobre todo en mi condición económica cercana a la miseria. “Aquí tiene mis papeles”, le dije, enseñándole mi flamante cédula. “¿Ya serás mayor de edad?”, se sorprendió. “No había otra salida que sorprenderle al viejito del Registro Civil con dos años de ventaja”. Tenía dieciséis años y, a partir de ese momento, asumí como mayor de edad tanto en la capacitación para inspectores que duró un año como en la actividad laboral que me tocó empezar bordeando los diecisiete.

Me asignaron un pueblito cercano a Tabacundo donde sus habitantes se acostaban temprano porque no había luz eléctrica. Todos me llamaban “inspector” porque nadie conocía mi verdadero nombre. Ahí tuve que forzar el aspecto de adulto raspándome la escasa barba que tenía para acelerar

su crecimiento, en fin de cuentas, era autoridad y debía parecer mayor para que me respetaran. Con el primer sueldo compré una bicicleta que me servía como transporte de la casa al trabajo y del trabajo al colegio nocturno de Cayambe, hasta que una de esas tardes empezando el anochecer choqué contra una piedra y me di contra el planeta. Tantas cosas habían pasado producto de ese accidente que, a eso de la media noche cuando recobré la memoria, sentí el sollozo de mi madre acariciándome, y a don Aníbal, el enfermero, preguntándome: “¿cómo te llamas?”, a cada rato. Hice esfuerzos por parecer que todo estaba normal pero no atinaba a responder cuál de los tantos nombres que la sociedad me había asignado quería escuchar. Hasta que recobré la memoria por completo, me miré las manos y estaba todo magullado y lleno de merthiolate, sentí que la cara tenía hinchada y pedí un espejo para mirarme. “Ya recuperó la memoria”, dijo don Aníbal, y ese momento los curiosos del barrio que se habían agolpado en mi cuarto, soltaron una carcajada. “Te caíste de la bicicleta por andar como loco”, me explicó mi madre. Tenía la cara hinchada, los brazos y rodillas lastimados, y las uñas de las manos colgadas de raíz. Don Ñato llegó al otro día a visitarme y me dijo: “así mismo se aprende, tropezando con la misma piedra”. Yo no podía aseverar de qué piedra se trataba porque fue en la oscuridad de la noche. Poco después llegó mi tío Oswaldo que era Secretario del Juzgado con la noticia de que debía cumplir el Servicio Militar Obligatorio en calidad de Remiso; pero que él mismo se encargaría de la Información Sumaria con testigos donde se aclare que yo no tenía papá y que debía trabajar para sostener el hogar de mi madre y mis hermanos.

Una noticia aparentemente buena

Ese ir y venir cicleando todos los días me dio tanta destreza que me compré una bicicleta de carreras para codearme con los ciclistas de competencia. “¡Oye!, pellejo”, me dijo una vez el entrenador de Pichincha, “¿por qué no vienes con nosotros?, tienes mucho futuro”. Pero era imposible alternar mi trabajo en el Centro de Salud con un entrenamiento fijo, de todas formas, fue un espaldarazo para seguir entrenando por mi cuenta para las competencias que organizaban desde la Concentración Deportiva

de Pichincha. Como estudiante del nocturno de Cayambe participé en el Intercolegial provincial donde quedé campeón de primera categoría, luego tuve otras competencias menores y el selectivo provincial para la Vuelta al Ecuador donde iríamos los cinco mejores, pero que, a última hora, se sumó un dirigente dejándome al margen con la ilusión por los suelos. Por suerte surgió una empresa de Cayambe interesada en promocionar su marca para auspiciarme esa participación que me sacaría del anonimato. Los tabacundños que por primera vez tenían un representante en la Vuelta Ciclista al Ecuador, seguían todos los días las transmisiones por Radio Nacional Espejo que se enlazaba desde cualquier parte de la república. Muchas veces me entrevistaron, sobre todo al final de la primera etapa donde llegué entre los diez primeros, hasta que dejaron de nombrarme como si la tierra me hubiera tragado por completo; diez días después regresé a Tabacundo más flaco que de costumbre pero con la felicidad que no me cabía en el cuerpo. Entonces, don Ñato, viendo que empezaba a ser famoso, pero con un apellido que no era el suyo, tomó la decisión que tanto tiempo había tramado: el primero de agosto, justo cuando yo cumplía la mayoría de edad, escribí unas líneas en una hoja de cuaderno que decían “ha llegado la hora que tanto esperába..”, y envié a la casa donde yo vivía con mi madre. Sorprendido, pero con la curiosidad de saber qué mismo quería decir ese pedazo de papel, me dirigí a la oficina del abogado en el centro de Quito. Don Ñato a quien no había visto en las últimas semanas, se levantó del asiento y, ceremonioso, me dijo que había decidido darme el apellido Hermosa bajo el amparo de la ley. Todavía sin salir del asombro por tan inesperado suceso, y cuando el abogado me extendió una hoja en blanco para que practicara mi nueva firma, rayé un garabato como rúbrica y nunca más volví a pintar.

El extraño hechizo del cuervo Negociación fallida en la comunidad de Nízag-Chimborazo²⁷

Los inicios

-Aló, Hernán. Con Ximena estás hablando, te llamo para avisarte del proyecto ese de Alausí..

-¿Cuál proyecto?

-Ah, disculpa, creo que no te conté. ¿Sabías de las ofertas que participó la Politécnica?

-Sí, sí, claro.

-Bueno, el asunto es que ganamos el estudio de la Hidroeléctrica de Nízag. Y verás, como esa gente es un poquitín complicada, queríamos ver si te hacías cargo del componente socio ambiental. Como vos sabes, lo que se quiere es que los comuneros acepten la ampliación del canal y todas esas cosas.

-Perfecto, ¿para cuándo?

-Enseguida. ¿Cómo haremos? Mmm, es que por teléfono es un poco difícil explicarte.. Bueno, mejor hagamos una cosa como estoy a cargo de este proyecto voy a convocar una reunión urgente de todo el equipo para pasado mañana. ¿Puedes?

-Cuando gustes, por mí no hay problema.

27 Testimonio de Hernán Hermosa como Técnico Social de la Escuela Politécnica Nacional en el Proyecto Rediseño de la Central Hidroeléctrica de Nízag-Chimborazo.

-¡Hecho! Entonces nos vemos el miércoles a las cuatro de la tarde. ¿Te parece?

-¡Encantado! En el tercer piso del edificio bajito, ¿no es así?

-Sí.. ¡Ah, ve, Hernán!, casi me olvido, escribe una propuesta pequeña, unas dos páginas, tres como máximo, y punto.

Sin duda, desde que me conectaron el bendito teléfono en mi casa hace cinco meses, era la mejor noticia que había escapado de sus entrañas. Antes de este suceso, hasta se me daba por pensar que en realidad el color rojo del aparatito era de mal agüero, porque nadie me llamaba ni por error. En fin, como esta noche no podré dormir de la emoción, voy a trazar un esquema, un perfil, o lo que sea, a modo de propuesta.

Aunque no tenía idea de la comunidad donde iríamos, era necesario conocer las prioridades que le daban al canal, por ejemplo: regar las plantaciones, consumo humano, recreación, generación de energía, equilibrio ecológico, o cualquier otra motivación.

La reunión

El miércoles, a las cuatro menos cinco minutos de la tarde, en la sala de reuniones del postgrado de Hidráulica, llegaban y salían algunas personas.

-¿Ya estamos todos, no? -dijo Ximena-. Bueno, verán, les presento a Hernán..

Y todos los convocados que se conocían entre sí y escuchaban como niños buenos, asintieron como autómatas.

-Nos va a colaborar -prosiguió- en todo lo que es el estudio social de Nizag. Él tiene experiencia en todas estas cosas, así es que.. ¡empecemos!

A partir de ese momento me sentí como gallina ciega en medio del campo. Había carpetas que se pasaban de mano en mano, planos sobre planos, se abrían documentos, se pasaban fotos, se mandaba a sacar copias..

Todos hablaban lenguajes tan distantes e incompatibles con mi experiencia. Lo único que entendí plenamente fue la última parte, cuando Ximena dijo: -Bueno, entonces.. el jueves a las cinco de la mañana salimos a Nízag para que Hernán conozca a los dirigentes.. Ustedes saben lo complicada que es esa gente.

El primer viaje a Nízag

Como buenos profesionales del cálculo, Ximena y el ingeniero Castro, jefes de la expedición, llegaron por mí a las cinco de la mañana, cuando el día nos iba cediendo poco a poco su luz. Este viaje tendía a ser un trajinar tormentoso por lo largo del camino y los trayectos de lluvia y baches que nunca faltaban. Hablamos de todo, de la crisis moral, la situación financiera, la corrupción, el costo de la vida, etc., o sea, de todos los temas que de tanto ver noticieros nos hacían presumir de verdaderos críticos.

El paisaje serraniego de la provincia de Chimborazo dejaba ver una infinita gama de verdes en sus múltiples parcelas en víspera de cosecha. Había paisajes impresionantes que competían con la majestuosidad del nevado que da nombre a su provincia, también la zona poblada de Guamoto en toda su inmensidad, o los grupos de familias indígenas de coloridos trajes que esperaban un transporte en el camino; pero también impresiona la desolación de una amplia extensión de páramo con árboles quemados.

Finalmente llegamos al valle de Alausí, que es como bajarse de los bordes al fondo de una taza. Era las cuatro de la tarde y no habíamos probado bocado, así que llegamos directo al hotel donde siempre se hospedaban los técnicos de la Politécnica que vinieron anteriormente. Me recomendaron tanto los ingenieros jefes como si se tratara de un hijo internado, mientras almorzábamos el plato único de la casa.

Al siguiente día me recogieron del hotel, y emprendimos viaje en busca de la comunidad prometida. A pocos kilómetros de Alausí, en medio de una neblina que no se animaba si quedarse o marcharse, tomamos el desvío por un camino de piedras puntiagudas que nos bajaba en zigzag

hasta el centro poblado que se divisaba espectacular allá abajo, en ángulo de casi 45 grados. Aproximadamente a las nueve de la mañana tomamos la planada donde se asienta el poblado. Estaba un buen grupo de comuneros haciendo la limpieza del canal justo a la altura de la escuela. Había otros vehículos con el logotipo de la Empresa Eléctrica Riobamba y la Escuela Politécnica del Chimborazo, donde conversaba animadamente, entre cigarrillo y cigarrillo, un grupo de personas que eran los ingenieros con quienes debíamos conformar el grupo que explicaría a los dirigentes de la comunidad las características del proyecto.

Se acercaron todos a saludar, incluidos dos dirigentes nativos que buscaban y rebuscaban las palabras apropiadas para justificar la inasistencia de sus tres compañeros principales.

Luego nos dirigimos en columna tras los dirigentes hasta una pequeña construcción de dos piezas donde resaltaba un enorme rótulo de lata con la inscripción “Junta Administradora del Agua Potable”, que servía como centro de operaciones para todos los menesteres directivos. Cuando entramos abruptamente de la claridad del sol a la oscura sala, por poco tropezamos con un montón de silletitas que esperaban en desorden. Había tanto ingeniero en el cuartito que resultaba irrisible exponer el planteamiento de todos únicamente a dos dirigentes indígenas. Fue entonces que decidimos invitar a los profesores de la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe que funcionaba en varios bloques regados por entre las propiedades de la comunidad; era la única institución educativa que dictaba clases a más de 300 alumnos desde el primer año de básica hasta el sexto curso. Con los profesores adentro, ya no había un solo espacio, ni siquiera para la luz natural.

Con ese prudente número de personas eclipsando al sol entre sentados a 30 centímetros del piso y parados que parecían árboles, tomó la palabra el delegado de la Empresa en tono conciliador para hacer conocer las bondades de la obra; y luego la Politécnica del Chimborazo que se preparaba para una demostración experimental de riego dando por hecho el éxito de su persuasión localista. Pero cuando todo parecía que terminaba como un folclórico lanzamiento de palomas al viento, surgió la figura

temerosa pero decidida del presidente de la comunidad para informar a los visitantes que cualquier explicación del proyecto para la ampliación del canal, debía informarse públicamente en la Asamblea General que tenía la comunidad todos los sábados. Entonces pensamos que la asistencia de los profesores podía resultar provechosa y les pedimos que nos acompañaran a la asamblea del sábado, a lo que manifestaron que, como la mayoría de maestros vivía en la comunidad de lunes a viernes, debían dirigirse a sus casas para retornar el lunes. Por todo esto, sugirió el director que sería mejor convocar para el día lunes, cuando ellos estarían presentes y con gusto podrían acompañar.

Este comentario cayó como balde de agua fría para muchos como yo, que habíamos planificado quedarnos hasta el domingo. Ya no había razón para quedarse el fin de semana, por lo cual debíamos regresar a Quito para reprogramar la propuesta. Sin embargo, había muchas interrogantes: ¿qué pasaría con los estudios técnicos de la Politécnica si la comunidad no aceptaba el proyecto?, ¿acaso la Empresa Eléctrica de Riobamba minimizó el peso social? Ya no era tiempo de lamentaciones; era mejor aceptar la idea para evitar complicaciones mayores, sobre todo ante una poderosa barrera cultural acentuada por el quichua que usaban todos como lengua oficial.

Los encuestadores

Cuando todos los ingenieros de la empresa subieron a sus enlodados cuatro por cuatro y se fueron, yo preferí quedarme en la Unidad Educativa, dispuesto a utilizar el mínimo de tiempo hasta que llegara la hora de salida de clases para treparme al taxi del profesor Muina, que era la última esperanza para el retorno a la ciudad. Esperé sentado en el pupitre de un aula vacía donde sus alumnos habían salido de excursión, y alcancé a copiar una parte de “La canción con los números” que estaba escrita en la pizarra:

Yupakunawan takishun, mashiku
illak nanayta charini, urpiku
shuklla kawsayta apani, mamita
ishkay mashiwan yachanchik, kawsaypak.

Y su traducción era más o menos así:

Cantemos con los números, compañero
no tengo dolor, palomita
tengo una vida, mamita
aprendemos con dos amigos, de la vida.

Media hora después, cuando sonó la campana y el cambio de hora, solicité al director de la Unidad Educativa que me contactara con cinco estudiantes de sexto curso para levantar encuestas y conversar un poco a modo de capacitación, e inmediatamente salieron al frente seis jóvenes indígenas alineados como en cuartel, esperando mi revista. Era el equipo inseparable de “encuestólogos” que por dos ocasiones realizaron juntos el censo poblacional y las encuestas de salud para la construcción del Subcentro. Todos descendientes de un mismo tronco familiar, no aceptaron el desmembramiento de su sexto integrante que rebasaba mis cálculos, pero acepté de buen agrado.

Ingresamos a una sala vacía y empecé por enterarme de su aceptable experiencia. Entonces sin más preámbulo pasé a informarles el objetivo del proyecto y las verdaderas circunstancias que animaban esta situación, un tanto para aclarar debidamente los comentarios lapidarios que ya se manifestaban a través de estos muchachos. Tenía previsto entregarles una retribución simbólica por su colaboración, pero los “encuestólogos” resultaron demasiado expertos al momento de las decisiones y plantearon en forma terminante veinte mil sucres por encuesta como lo más razonable. Luego de tanto tira y afloja, y al ver que su espíritu de colaboración estaba totalmente alejado del amor a la camiseta, acordamos en diez mil.

En mi inocente reflexión no cabía una negativa absoluta. Sería por eso que mi terquedad me llevó nuevamente a enfrentar al toro por los cuernos. Quería ganar poco a poco una relación adecuada para mi gestión, por eso regresé en la tarde para observar la concentración poblacional a la hora que llegaban los adultos del trabajo, además de conocer a toda la directiva.

Por suerte, junto al Hotel Gampala de Alausí existe la parada de taxis, y como me habían advertido que únicamente dejaban entrar a un taxi conocido por los Niceños (aparte del vehículo del profesor Muina), me acerqué a uno de los choferes y le dije:

-¿Me podría indicar quién es el señor que conoce Nízag?

-¡El gato! Es el único que puede entrar allá.

Era un hombre joven de inconfundibles ojos claros, hijo de un viejo taxista de bien ganado prestigio. Muy atento y servicial se presentó ante mí.

-A la orden, mi señor.

Acostumbrado como estaba a este tipo de contratos, aceptó gustoso descender el pedregoso camino de Nízag y esperar una hora que duraría mi intervención para llevarme de regreso a Alausí.

-Disculpe señor, ¿usted es de la Empresa Eléctrica?

-Sí, sí.

-¿Ya conocía Nízag o va por primera vez?

-Esta mañana estuvimos ahí.

-Disculpe que me meta en cosas ajenas, pero la gente de Nízag dice que no va a dejar que le quiten el agua.

-¿Y quién les va a quitar el agua?

-Para serle sincero, escuché a unos pastores evangélicos que iban conversando en el carro.

Se trataba de una nueva advertencia que sumaba una oposición bastante evidente, lo que obligaba a tomar medidas urgentes.

Llegamos a la comunidad más o menos a las seis de la tarde, cuando en efecto había gente que venía de su trabajo en Alausí y bajaba caminan-

do en grupos desde la entrada donde les dejaba el autobús. El patio de la escuela era el sitio obligado para el descanso, la diversión del vóley y hasta el consumo de golosinas, como papas fritas y maduros, que se expendían todas las tardes. Averigüé por los miembros de la directiva, pero no llegaban todavía; sin embargo, la neblina de la tarde y la proximidad de la noche volvían innecesaria mi presencia en el lugar.

La escalinata

Regresé al otro día con la firme intención de asegurarme que la comunidad estaba convocada para el lunes en la noche, y al mismo tiempo recorrer el trayecto del canal, que comprendía 2 500 metros desde la toma del río Guasuntos hasta el centro poblado, y desde allí 400 metros hasta la Planta Hidroeléctrica. Cuando llegamos en el taxi al patio de la escuela, un indígena de aspecto amigable se acercó y, presumiendo mi tarea, me dijo:

-¿Le llevo a la planta, ingeniero?

Esa actitud me pareció muy oportuna, sobre todo conociendo que en ese sector era muy riesgoso aventurarse a caminar sin compañía de la misma gente. Empezamos a recorrer por el filo del canal y, cada vez que encontraba alguna persona en el camino o en su casa, le preguntaba:

-¿Le informaron de la Asamblea del lunes en la noche?

Pero no había respuesta; intenté con otra persona y parecía que no me entendían, hasta que pedí ayuda a mi guía. Entonces me di cuenta que la única forma de recibir respuesta era preguntando en quichua y con una persona del mismo vecindario. No obstante, el sondeo de la mañana me permitió tener una idea del interés que existía por participar en la Asamblea.

Hasta que llegamos a un lugar donde el canal de aguas mansas se precipitaba a través de una tubería de un metro de diámetro a la planta que generaba energía. Empezamos a bajar las gradas de cemento que facilitaban el acceso a la planta, eran como 200, y provocaban una extraña sensación de vértigo como que un resbalón casual podía frustrar el intento de vencer

una pendiente de 45 grados. Finalmente terminó el martirio y llegamos a la meseta donde funcionaba la planta de ruido ensordecedor con enormes y antiguas turbinas. A partir de allí, el canal abierto retomaba su manso recorrido en campo abierto por unos 100 metros hasta caer en cascada por el barranco a la quebrada. ¡Qué impresión más extraordinaria! Esta meseta tenía una agradable vegetación subtropical con caña de azúcar, aguacate y tupidos arbustos. Se trataba, sin duda, de un acontecimiento impresionante, donde se podía observar en un mismo espacio geográfico y con recorrer pocos minutos desde la altitud de 3 500 metros que facilita la producción de maíz, habas y papas hasta el cultivo que tenía ante mis ojos.

Un viaje de expectativas

La reunión del lunes 11 de abril resultaba la carta brava que pondría a prueba estrategias disímiles entre la resistencia indígena ancestral y la desesperanza criolla del forastero. Por todo esto, debíamos ubicar con urgencia a un compañero de equipo que realizaba su tesis de grado en Hidráulica y cuyo interés era diseñar un sistema para la cuenca del río Chanchán. Se trataba del ingeniero Hermel Tayupanta, indígena de la misma región del Chimborazo, que nos permitiría una explicación técnica en idioma nativo, además de un montón de respuestas. Claro que nuestro amigo el ingeniero Tayupanta era una caja de sorpresas que se ponía terno y corbata para hablar en quichua, de la misma manera que visitaría una comunidad indígena en la semioscuridad de la noche y pensaba llevar en su maletita de viaje una computadora portátil de última generación con traducción de audio incorporada, para sus demostraciones.

Al momento de salir, cualquiera diría que el ingeniero Tayupanta se había preparado esa noche para un baile de gala por su bigote podado y la chaqueta recién reparada que no podía ocultar el enorme hilo que le colgaba por atrás como ombligo de ternero recién nacido. En la puerta del hotel ya esperaba el “gato” sacando brillo su auto para nuestro viaje.

-A la orden, señores; pasen, pasen.

El chofer abrió presuroso las puertas posteriores de su taxi y cuando entramos las volvió a cerrar. Miró por el espejo retrovisor como conectándose con nosotros y prendió el motor de su auto.

-En Nízag no hay que preocuparse por los robos.

-¿Y cómo es eso?

-Ellos hacen la ronda todos los días, un grupo en cada entrada y otro en el poblado. Por eso, cuando algún desconocido logra burlarse de la primera ronda, le cogen en el pueblo y le meten preso.

-¿Con la policía?

-Nooo, ¡qué va!, allá no conocen policía. Y como para ellos todo extraño es ladrón, hacen sonar el churo y salen todos como avispas.

-¿Y cuál es el castigo?

-Depende del delito; primero le llevan amarrado por las manos al patio de la escuela, y a punta de fuate lo hacen declarar. Cuando confiesa el robo, le machacan los dedos de la mano derecha.

-¿Y qué dice la justicia de Alausí?

-¡Nada! Todos están de acuerdo.

Se hizo un gran silencio hasta pasar lentamente una pequeña zanja abierta por la lluvia.

-¿Saben ustedes saben qué hacen con los adúlteros?

-¿Qué?

-Los encierran en cuartos separados por una noche, y en la madrugada todo el pueblo sale para ver el castigo a ortigazo limpio en las aguas heladas del canal.

-¿Y después del baño?

-Los expulsan y nunca más regresan a Nízag.

-¿O sea que les sacan tarjeta roja?

-¡Exacto! ¿Se ha dado cuenta que los profesores andan como corridos de la gente?

-Supongo que sí, porque no están muy colaboradores que digamos. ¿A qué se debe?

-Dicen que un profesor casado vivía con una alumna.. y que los comuneros, cuando se dieron cuenta, lo persiguieron, pero nadie sabe lo que pasó con él hasta ahora. En cambio, a ella, el mismo papá la había dejado en Alausí porque dicen que estaba embarazada.

-¿Y cuándo puede regresar a casa?

- Creo que nunca.

La neblina era tan espesa por momentos que obligaba a bajar con precaución, y conforme nos acercábamos al poblado era fácil divisar una impresionante multitud de personas que esperaban en estricta disciplina al borde del patio de la Unidad Educativa que servía para todo evento. Cuando llegamos, después de saludar con los representantes de la Empresa y ahora sí con todos los dirigentes, me acerqué al gran conglomerado humano, en su mayoría mujeres que me miraban con recelo, y los invité a acercarse un poco para no semejar un enorme estadio donde sería difícil hacerse escuchar. Se miraron unos a otros, murmuraron en voz baja y lentamente se acercaron. Todos hablaban en quichua, los varones se movilizaban sacando pupitres al patio para las autoridades del proyecto, otros acomodando el equipo de amplificación, y otros tendiendo el cable de luz que permitiría colgar el único foco al aro de básquet en medio de la oscuridad que nos vencía. Conviene aclarar que en la comunidad de Nízag no existe alumbramiento.

do público, a pesar de los postes y alambres existentes, y que la luz de pocas viviendas no permite alumbrar los caminos.

Se inicia la asamblea

En fin de cuentas, la suerte estaba echada, y con el atropellado saludo del presidente de la comunidad dando una presentación en quichua y otra en español, inició la Asamblea. Luego habló amigablemente el ingeniero Gonzalo Vélez, de la Empresa Eléctrica de Riobamba, donde ya se podía notar en las mujeres una perceptible insatisfacción en quichua. Y a renglón seguido hizo presencia nuestra estrella bilingüe que debía consolidar los intereses del proyecto. El ingeniero Tayupanta, el único de corbata en los páramos de la Nariz del Diablo, agarró el micrófono como a pierna de pollo y empezó a hablar en quichua con mucha fluidez, aunque yo no podría asegurar si lo hacía con coherencia, pero todos callaron al principio, luego comenzaron los murmullos, a momentos se enaltecían, otros bajaban de tono, nosotros nos comíamos las uñas observando las reacciones. Todo parecía llevarse en condiciones complicadas pero tolerables, la noche se puso más oscura sin una sola vivienda que, aunque a lo lejos, dejara ver su claridad porque todos, absolutamente todos, estaban en la reunión.

El grupo de extraños ciudadanos que habíamos asistido estábamos sentados al fondo del patio en pupitres; éramos los únicos sentados en medio de muchísima gente a quienes poco divisábamos porque teníamos el único foco quemando nuestras cabezas; todos nuestros gestos fácilmente serían perceptibles desde cualquier lugar de la escuela. El ingeniero Tayupanta, en un gesto de desbordante democracia y en medio de la difícil situación, abrió formalmente el debate para todo tipo de inquietudes porque estaba resuelto a responder cuanta interrogante se pusiera al frente. Ese mismo momento se encendió la chispa y se sucedieron tantas participaciones en quichua que el coterráneo respondía con la misma viada. Pero conforme avanzaba la polémica y nos limitábamos a observar los ánimos para tomar el pulso de la aceptación en las respuestas, porque no entendíamos ni papa de lo que estaban hablando, daba la sensación de que se trataba de una

orquestrada actuación muy compatible con un diálogo de sordos. El asunto parecía indiscutible, no querían que se realizara ninguna obra que alterara su costumbre de coger el agua con mangueras para regar sus huertos, y eso era evidente en el lenguaje complementario de los gestos.

Probablemente para aliviar los ánimos, otro técnico, el ingeniero Fernando Rivas, de la Politécnica del Chimborazo, que según parece tenía la plena confianza de dominar la situación por su práctica en la docencia de la Facultad de Agronomía y el trato con campesinos, empezó su disertación académica sobre los beneficios que sistemas de riego más tecnificados como el de Israel y otros países ya pusieron en práctica sin desperdiciar el agua. Esta fue la prueba más notoria de la imprudencia institucionalizada que a toda costa quería recuperar espacios que, por el peso del temor colectivo, echó al traste con todos los intentos hasta el desistimiento, sobre todo, cuando habló de los próximos estudios topográficos que querían hacer para el censo catastral. Conviene recordar que esta comunidad vive aislada por el temor a los múltiples cobros tributarios que tienen las ciudades.

Cuando los ánimos estaban subidos de tono y ya no teníamos más argumentos de qué hablar, decidimos proponer que todo el proyecto que habíamos venido a ofrecer quedaba pendiente hasta cuando la comunidad analizara serenamente y nos comunicara. Toda la comitiva se puso de pie y empezó a desfilarse buscando la salida, mientras, a pesar de la iracundia dosificada, los comuneros seguían sembrados en sus sitios como árboles. Suponíamos que tenían preparado resolver algunos asuntos importantes sin nuestra presencia y dimos por terminada nuestra participación. Cuando el ingeniero Tayupanta y yo abordábamos el último vehículo para salir del sitio, una comitiva de tres dirigentes se acercó en medio de la oscuridad para decirnos que las encuestas que pretendíamos hacer como parte del estudio social de la Politécnica no eran convenientes, por cuanto primero debían discutir el formulario en asamblea. Entonces me vi obligado a entregarles un ejemplar de la encuesta que tenía en el bolsillo.

La incertidumbre

Mientras lográbamos salir con vida de aquella asamblea pública, ya un poco calmados del susto, esa misma noche nos convocamos todos los delegados para evaluar la situación en el Hotel Gampala, donde nos alojábamos al menos dos integrantes. La idea era que, al calor de unas aguas aromáticas, podríamos analizar serenamente los acontecimientos recientes. Aproximadamente a las nueve y media de la noche, que llegó el último grupo ante la preocupación de los compañeros que temían lo peor, entramos a la cafetería del hotel y nos sentamos. Todos tensos todavía, entre mecida y mecida del jarro vaporoso, nos aventurábamos a comentar los entretelones de una negativa colectiva aunque, por sentido unitario, sin topar los motivos de nuestras propias falencias. Para nosotros que veníamos de la capital y quedamos medio mudos de esta experiencia de zumbidos quichuas que rondaban los oídos, las persistentes críticas contra la Empresa Eléctrica Riobamba, los certeros desplomes al proyecto técnico de riego, o la necesidad de continuar tal cual las cosas, parecían respetables comentarios para sustentar su oposición. Pero el agüita terminó y la noche avanzaba con demasiada prisa, por lo cual debíamos sacar conclusiones preliminares. En pocas y contundentes palabras, estábamos ante una oposición que anulaba toda forma de entendimiento.

Cuando la comitiva de Riobamba partió, el ingeniero Tayupanta y yo subimos conversando a nuestras habitaciones, que estaban frente a frente, pero como el tema era francamente inagotable, continuamos especulando en mi cuarto hasta la una de la mañana.

-¿Qué pasó? Se hizo todo lo que humanamente se pudo. Pero, ¿quién puede estar detrás de todo esto? nos preguntamos.

Al día siguiente, no sé por qué, decidimos trasladarnos al Concejo Municipal en busca del Alcalde. Una empleada muy amable nos indicó por la ventana la casa donde estaba. En efecto, debía salir a Quito como delegado de las municipalidades de Chimborazo, pero nos atendió amablemente en la oficina de un amigo suyo a una cuadra del edificio municipal. Era un hombre bonachón, elegantemente vestido de negro y de gruesos bigotes grises.

-¿En qué puedo servirles, señores?

-Señor Alcalde, somos de la Politécnica Nacional que está haciendo los estudios para la..

-Ah, sí, sí, de Nízag. ¿Qué es lo que pasa?

-Verá, señor Alcalde, anoche nos reunimos en Asamblea General para explicar el proyecto, pero..

-Entiendo, entiendo.. No quieren saber nada de nada, ja, ja. Déjenme de mi cuenta.

Los nuevos contactos

Escribir el número telefónico del profesor Abdón Muina fue el mejor acierto. A través de este recurso pude tomar el pulso de la situación desde Quito, a pesar de la distancia. Cuando le llamé por primera ocasión, en la noche del jueves 22 de abril, para preguntarle ciertos datos de la Unidad Educativa donde él trabajaba, se mostró muy interesado en que las negociaciones con la comunidad se retomaran, para lo cual espontáneamente se comprometió a conversar serenamente del asunto con los dirigentes. La segunda vez me comentó que el presidente mostraba alguna apertura al trabajo que yo pretendía hacer, sobre todo, las encuestas que queríamos aplicar en la comunidad, siempre y cuando la empresa aceptara los pedidos, que básicamente eran:

- Reparación del puente que une la comunidad con la carretera Panamericana a la altura de La Moya.
- Rebaja del precio por kilovatio-hora para la comunidad, porque la energía salía de su sector.
- Que todos los trabajos del proyecto contrataran mano de obra de la comunidad.

En la tercera conversación que tuvimos por teléfono entre Quito y Alausí, me confirmó de manera definitiva que convenía viajar a la comuni-

dad el próximo sábado para negociar y ponernos de acuerdo con la gente. ¿Valdría la pena intentar de nuevo a pocos días de tremendo bochorno? A pesar de todo, me parecía interesante retomar las negociaciones, por cuanto el interés nacía precisamente de ellos, y sobre todo, me permitiría aplicar las encuestas socio-ambientales con las directrices metodológicas que previamente me había trazado. Como consideraba importante la presencia del ingeniero Tayupanta, no sólo para los intereses de la Politécnica y su estudio social, sino porque él mismo debía sentirse feliz que una nueva luz de esperanza se abriera para continuar su tesis de grado, me acerqué al teléfono y lo llamé. Me contestó probablemente su esposa también indígena o algún familiar cercano, hasta que él mismo se acercó y le conté mi plan, que lo llenó de tanta emoción que se mostró dispuesto a sacrificar los contratos profesionales de varias entidades con las que trabajaba, y estaba dispuesto a viajar nuevamente a Nízag.

El lunes, a las once de la mañana, que me aprestaba a salir, timbró el teléfono y en el otro extremo de la línea una voz femenina y confusa habló.

-Aló, ¿la casa del Hernán? Qué apellido también será, no me dijeron.

-Sí. ¿Con quién hablo?

-De parte del Hermel..., dijo que le llame.

-¿Del ingeniero Hermel Tayupanta? ¿Dónde está?

-Está ocupado en el oriente y dijo que vaya nomás para Alausí. Que disculpe.

Al menos ya conocía que debía estar solo; cogí mi mochila y salí a cumplir con el largo viaje que me esperaba. Llovía mucho, todo el camino era una sola tempestad con rayos y truenos, lo que ponía muy peligroso ese viaje.

Finalmente llegué a la capital del Chimborazo a eso de las seis de la tarde, pero el próximo y último turno para Alausí únicamente salía a las

siete de la noche, así es que, sin ninguna otra alternativa, esperé dentro de la unidad, que estaba solamente ocupada por el chofer que roncaba estirado en dos asientos.

Tal como anunciaba a gritos el oficial del autobús, a las siete en punto empezó a rodar lentamente el aparato y recogió uno a uno los pasajeros del camino. Una monjita de blanco absoluto se sentó en el asiento anterior al mío con un sinnúmero de maletas pequeñas, y me despertó la tentación de conversar con ella. El diálogo fue ameno entre un dialecto costeño a momentos interferido por el sonido de la tempestad y el ruido del automotor. Se llamaba Sor María del Rosario y regresaba de la casa de sus padres a retomar su responsabilidad de ecónoma en el colegio religioso de la localidad.

-La gente de Nízag siempre fue difícil, mucho más ahora que la mayoría son evangelistas.

-¿Qué opina de los evangelistas?

-Cada persona es libre de creer en lo que quiera, y yo lo respeto. Ellos tendrán su forma de alabar a Dios; nosotros preferimos acciones humanitarias.

-A propósito de humanitarias, ¿qué pasó con el volcamiento de la semana pasada?

-Apenas nos enteramos del volcamiento en el sector de la curva de la Virgen, nos trasladamos con la madre directora para auxiliar a los heridos. Créame, aunque ya tenemos mucho tiempo de ver estas cosas, se nos iban las lágrimas de impotencia al ver tanta gente que pedía ayuda y nosotros sólo atinábamos a trasladarlos al hospital para que alguien los salvara si todavía se podía hacer algo.

Hasta que a eso de las nueve y media de la noche, cuando el transporte de Alausí se detuvo frente al colegio religioso, la monjita interrumpió el diálogo, cogió una a una todas sus maletas y recién cuando salía se dio cuenta que se había mojado la espalda con una gotera que nunca sintió

durante la conversación. Poco después el transporte llegó y me dirigí al mismo Hotel Gampala de antes, solicité una habitación con la ventana a la calle, dejé mi maleta dentro del clóset y salí a merendar el plato de siempre con café.

La contrapropuesta

A la mañana siguiente, después de una ducha casi helada por la imperfección del sistema de agua, cogí el taxi de nuestro amigo el “gato” y nos dirigimos camino a Nízag. La mañana, aunque fría por la lluvia de toda la noche, estaba tan despejada que se podía divisar la inmensa geografía del sector.

Ese día nuestro taxista informador tenía un fuerte resfriado, tenía puesta una bufanda que le cubría hasta la nariz y apenas le escuché un saludo. A pesar de todo, no podía darme el lujo de desperdiciar el viaje sin arrancarle algún chismecito.

-Oiga, don gato, le cuento que hablamos con el Alcalde..

El aludido se retiró la parte de la bufanda que le cubría la boca, sacó del bolsillo de su chompa un par de mentas y, dándome una, dijo:

-Ah. ¡el cuervo!.. Respetando el criterio de la gente que le sigue.., ese señor es un viejo zorro.

-¿Un zorro o un cuervo?

-Las dos cosas. Le dicen cuervo seguramente porque le gusta vestirse de negro, y yo creo que es un zorro porque manipula a la gente.

-¿Buen administrador?

-Para lo que le conviene. Sin ir más lejos, quién pudiera imaginar que la gente de Nízag, que es cristiana, le da el voto ciento por ciento cada vez que se postula para Alcalde -y siguió la conversación muy animada-. Ahí está el asunto, una volquetada de piedra por aquí, otra volquetada por allá,

y que la misma gente vaya empedrando el camino. Lo mismo sucede con las lámparas del alumbrado público: ahí pasan quemadas todo el tiempo hasta que llega la campaña electoral.

-¿Y cómo es la relación el resto del tiempo?

-Un buen negocio. Verá, coloca uno que otro niceño de empleado municipal de lunes a jueves, para que los viernes vayan a cortar las coles, las zanahorias, las lechugas, y le vendan a él mismo..

-¿O sea, que el Alcalde también es comerciante de hortalizas?

-Claro que sí.

Cuando llegamos a Nízag ya me esperaba el profesor Muina, que seguramente estaba a la expectativa que llegara en el único vehículo que ese día debía bajar. Después de saludar caminamos juntos a encontrarnos con dos dirigentes que se acercaban, y así los cuatro fuimos juntos a la casa del presidente, que vivía a pocos metros del patio de la Unidad Educativa, que era como la plaza principal. Al ladrido de los perros salió un indígena joven y delgado, pero medio desganado, con la camisa fuera del pantalón y los pelos en rebeldía como buscando el sombrero.

-Ya les alcanzo, vayan nomás -nos dijo sin escuchar una sola palabra.

Hasta abrir los candados, que era todo un rito como caja fuerte, llegó el presidente un tanto tímido pero calculador. Ya no estábamos para comentarios intrascendentes y nos concretamos en el tema; me indicaron el documento que habían escrito dirigido al gerente de la Empresa Eléctrica Riobamba, que para ellos seguía siendo el ingeniero Rubén Násrud, como hace meses que estaba encargado. No había lugar a modificaciones ni para cambiar el nombre del gerente actual, por cuanto no tenían papel membreado ni siquiera para la copia. Se podía sospechar fácilmente que, con el manuscrito que tenía en las manos y que contenía un texto bastante extenso, alguien de la colecturía o secretaría de la Unidad Educativa, que funcionaba en una casa arrendada a pocos pasos, les había escrito a máquina y que, con

toda la delicadeza del caso, decía en su parte esencial: “..para dejarles trabajar en el proyecto, queremos que nos den lo siguiente..”. Como no podía ser de otra manera, me comprometí a dejar ese mismo día el sobre en Riobamba, además de traerles a primera hora del siguiente día una fotocopia con el recibido. Esa fue, por suerte, la condición aceptada para que los estudiantes ya escogidos realizaran el trabajo de encuestas esa misma tarde del martes.

Por el tramo de La Moya

Como tenía tanta curiosidad de conocer el acceso por La Moya en ese mismo día, los tres dirigentes se ofrecieron a acompañarme para que conociera todo el trayecto del canal de aguas arriba, en honor a la verdad con voluntad asombrosa. Como si se tratara de guías turísticos bien experimentados, me fueron explicando al detalle los aliviaderos, las compuertas, los desvíos, etc.; mientras me impresionaba la excelente productividad de sus parcelas, con árboles de aguacate o guaba repletos de fruta, sembradíos de coles y lechugas esplendorosas, o la tupida alfalfa lista para el corte.

Hasta que llegamos a un sitio que hace poco había sufrido un gran hundimiento, desde donde se divisaba la confluencia de los ríos Sevilla y Guasuntos, así como el cruce de la tubería de agua potable y el cruce de la tubería del canal de riego que alguna vez construyó el Consejo Provincial de Chimborazo y que por algún descuido quedó abandonado poco tiempo después. Unos pocos metros más adelante se podía observar lo que quedaba del puente sobre el río Guasuntos, que era una construcción de cemento de unos diez metros de largo que se mantenía en pie casi colgado, y que de ninguna manera servía para otra cosa que para pasar caminando hasta cuando otra tempestad arrasara con todo. Unos cien metros más adelante salimos a la carretera Panamericana, donde un gran rótulo de cemento anunciaba la comunidad de Nízag y su Colegio Soldado Rafael Suárez Montesdeoca en honor a un riobambeño héroe del Cenepa, cuya memoria se exaltó por poco tiempo ya que la institución cambió de nombre.

A eso del mediodía, en efecto, me dirigí a la ciudad de Riobamba y entregué directamente en manos del ingeniero Rubén Násput la comuni-

cación. Él inmediatamente la leyó y, con un gesto de inocultable contrariedad, me dijo que todo esto era imposible y que la empresa ya no quería saber nada de esa comunidad chantajista.

Al otro día, en Nízag, cuando ya me esperaba toda la directiva, lo primero que hice fue entregarles la fotocopia con el recibido para que la próxima semana averiguaran su resultado. Esto permitió que pudiera dirigirme al aula donde funcionaba el sexto curso y recoger las encuestas ya terminadas de cada uno de los alumnos comprometidos. Tal como lo habíamos acordado, cada estudiante me entregó los formularios aceptablemente realizados y les fui pagando los cincuenta mil sucres, luego de firmados los recibos correspondientes.

El desenlace

-Aló, Ximena. Te llamo para contarte que anoche se reunió el directorio de la Empresa para resolver el asunto de Nízag.

-Sí. ¿Y qué han decidido?

-Que las cosas queden como están, los niceños sigan cogiendo su agua con mangueras, la Central siga generando 300 vatios los dos años de vida útil que le queda, y después ellos verán..

-¡Qué contrariedad! ¿Y no habrá alguien que les haga entender lo que están haciendo?

-Por supuesto que sí..

El cuervo podrá dormir tranquilo saboreando por largo tiempo su asombrosa capacidad para ganar tantas batallas sin gastar un solo tiro. En el altar de divinidades del Palacio Municipal de Alausí, un retrato es inamovible hace mucho tiempo: se trata del Alcalde reelecto en funciones, consejero espiritual de los pueblos, y lo que es más importante, el cuervo de poderes omnímodos.

La sabiduría del silencio Entretelones del cretinismo endémico en Tocachi-Pichincha²⁸

Cuando me advirtieron que Tocachi era un pueblito con alto cretinismo endémico por falta de yodo y que un proyecto internacional estaba terminando su fase de experimentación en este lugar, me despertó un enorme interés, sobre todo, porque conocería de cerca ese fenómeno que me tenía intrigado. Eran los años de la década del 70 que yo llegaba como inspector al Subcentro de Salud, donde me advirtieron que debía dar una mano en ese proyecto donde los doctores trataban con extrema consideración a familias enteras de discapacitados mentales. Tocachi era en ese entonces un pueblito sin luz eléctrica ni servicios básicos, ubicado en las faldas del Mojanda, a diez kilómetros de la cabecera cantonal de Pedro Moncayo, provincia de Pichincha, con un solo turno de transporte que pasaba en la madrugada de Tabacundo a Quito y regresaba muy cerca del anochecer, había un Subcentro de Salud, convertido en cuartel general del proyecto, su población dispersa a lo largo de la Calle Real, no llegaba a los ochocientos habitantes, estaba conformada por unas cuantas familias mestizas que trabajaban recogiendo piretro en la hacienda Cochasquí, y muchas familias indígenas mayoritariamente afectadas por las secuelas del bocio endémico. Mi responsabilidad era acompañar al equipo operativo en su tarea de recoger muestras para el laboratorio a cualquier hora de la madrugada, clasificarlas, centrifugar sangre en una especie de molino de granos, citar pacientes al control familiar, clasificar donaciones de ropa y alimentos, y vigilar las entregas a sus beneficiarios. La primera impresión no se me despega todavía de la retina: familias completas de retardados mentales con protuberancias en sus cuellos, niños también afectados, cuyos

28 Testimonio de Hernán Hermosa apoyando el Proyecto para el Control del Bocio Endémico en Tocachi.

padres incluso eran hermanos entre sí. Estos enfermos de Cretinismo Endémico, marginados y rechazados de toda la vida en su propio pueblo por su aspecto poco agradable, de la noche a la mañana se sintieron tomados en cuenta y mimados por los doctores, donde lo único que debían hacer era colaborar en todo examen que les pedían. Tan mimados eran los “cretinos” que los mestizos del pueblo, más que mestizos, no-cretinos sentían envidia por el trato que recibían los “indios cotudos” como ellos les llamaban; y conforme pasaba el tiempo, se dieron cuenta que esos privilegios rompían la lógica desde su concepción dominante. Se trataba de una entrega de víveres por cada control, aparte de otras para todas las familias registradas que hacían fila en la cancha con ropa donada por las “damas norteamericanas”; ese evento se constituyó en la burla de tocacheros mestizos que se convocaban para ver desfilan “cretinos” con sus mejores galas, abrigos de pieles con sus pies desnudos, sombreros de falda ancha sobre cabezas percutidas, y todo tipo de contrastes. Los mestizos y uno que otro indígena “sano” no concebían que los gringos regalaran ropa fina a los “indios cotudos” que nunca salieron a trabajar porque ni su fuerza ni su intelecto les permitía, siendo con frecuencia presas del engaño y el robo. La idea de frecuentes “navidades” para los enfermos de cretinismo se volvió tan generalizada, que incluso doña Rosa Navarrete reclamó al doctor Eduardo Estrella: “¿conque las navidades son solamente para los indios tarados, no?”

El temerario “loco” Virgilio

Virgilio Vizcaíno era un mestizo de unos cincuenta años que vivía con su empleada indígena en la vieja casa de sus abuelos compartiendo con su padre Indalecio, hace poco fallecido a los noventa y ocho años de edad. De aspecto bandolero con pistola a la cintura y su inocultable exhibicionismo con el poncho alzado, sus botas enlodadas, sombrero grande y achatado de adelante hacia atrás, pantalón templado por enormes tirantes antiguos, y una bufanda cubriéndole un discreto bocio, le daban el aspecto temerario que él andaba buscando. La vetusta casa que alguna vez habría sido la mejor de Tocachi, se caía en pedazos y no había poder humano que apuntale sus ruinas, tenía algunos perros que se alimentaban de las sobras que su dueño

arrojaba después de cada comida. Su mayordomo cumplía a raja tabla sus órdenes por más absurdas e injustas que fueran, los salarios que pagaba dependían si era hombre joven, hombre viejo, mujer o niño, y cuando era retardado mental les asignaba oficios menores como golpear trigo o desgranar maíz por un plato de comida. No tenía camioneta ni tractor como otros terratenientes del lugar, a cambio, organizaba “mingas” donde convocaba a los innumerables partidarios que trabajaban sin paga, solo por una ración de comida preparada en tanques y mucho guarango hasta embriagarse. Sus incalculables propiedades regadas a lo largo y ancho de la parroquia le hacían merecedor al calificativo de “dueño de medio mundo”, terco como una mula y caprichoso como un niño, tenía a su servicio un abogado en Quito que con frecuencia abría juicios que no terminaban en muchos años, aunque eso le significaba perder tiempo y dinero, al menos le permitía tener ocupado a su abogado. Cierta ocasión le interesó un anuncio del remate de un tractor por el que debía seguir un “pequeño juicio” que duró como cuatro años a un costo de muchos tractores nuevos. Provocó juicios por terrenos y casas de sus abuelos y los abuelos de otros dueños a los que quería desalojar, y en otras ocasiones, como en el caso de Nicanor Maldonado, mandó sus peones a dismantelar la casa y destruir sus sembríos. Muchas de sus propiedades las dejó su padre Indalecio, que acostumbraba sacar sus bacinillas de orinas para alimentar a los chanchos en medio del patio. Los Vizcaíno siempre fueron usureros porque prestaban dinero para las necesidades urgentes, y cuando no les pagaban a tiempo se apropiaban del terreno que cogieron en garantía; así fue creciendo su patrimonio hasta el punto que no sabían cuántas propiedades tenían en el pueblo. Cuentan los tocacheños que siempre hubo rivalidad entre Boadas y Vizcaínos, y que don Virgilio mantenía rencores con Emiliano Ayala, pariente de Bolívar Boada, por haberle quitado una guambra; así fue que una noche cuando Emiliano salía de la casa de ella, don Virgilio sacó su revólver y lo disparó a quemarropa por la espalda. No satisfecho con la venganza, amarró con un cabestro su cuerpo al caballo y lo arrastró por todo el pueblo provocando un espectáculo espantoso. Por este delito lo llevaron a la cárcel de Quito, le siguieron juicio y su padre que en ese entonces vivía gastó mucha plata pero fue sentenciado y estuvo dieciséis años encerrado en la cárcel. Cumplida la

sentencia, Virgilio Vizcaíno regresó del penal añorando la comida que era superior a la de su casa. En los años recientes, el “loco”, como le llaman, amenaza a cualquier persona diciendo que no le importaría ir nuevamente al penal. Es un hombre de pocos amigos, o mejor dicho, no le gusta tener amigos. Siempre está a la defensiva cuando llegan extraños al pueblo, y pone sobreaviso a sus peones para que no comenten de él porque pueden ser “comunistas” que vengan a quitarle lo que tiene. El temor de Virgilio Vizcaíno por todo lo que parezca amenaza a sus propiedades, lo ha llevado a cometer injusticias que nunca le hacían mella. Eran los años que las políticas de Reforma Agraria removían las formas tradicionales de tenencia de la tierra y los inmuebles, esa circunstancia abría espacios de conflicto entre patronos y partidarios, sobre todo de quienes tenían por muchos años una relación incierta. Era la década de los 70s, Martín Gallegos, que era partidario de don Virgilio desde los tiempos de su padre, viajaba a La Esperanza con la intención de hablar con su abogado sobre la posibilidad de conseguir esa Reforma Agraria por los 35 años que cultivaba el terreno en partido; en eso, se enteró que don Virgilio mandaría coger los chochos del terreno para llevarse a su casa. Cuando Martín Gallegos regresó a su hogar, se enteró por su esposa de lo que había sucedido: Virgilio Vizcaíno intentó golpearla con una vara, por lo que su hijo fue a defenderla y le desarmó; entonces, don Virgilio sacó su revólver y disparó al aire para asustarlos y poder llevarse todos los choclos con sus peones. Cuando madre e hijo fueron a denunciar en la Tenencia Política, el policía les dijo que debía tener oficio del Teniente para detener al hombre del revólver. Ese momento fueron en busca del Teniente Político para que sacara el oficio que en contra de don Virgilio tenían desde hace tiempo por otros tantos abusos. El Teniente accedió, y con otro llavero pretendía abrir el candado de la Tenencia Política argumentando que la propia llave se le había perdido en alguna parte. Entre tanto, el policía había logrado detener a don Virgilio y llevarlo a la Tenencia Política donde seguía amenazando a la familia de Martín Gallegos ante los curiosos que observaban sus desplantes y las cargas de choclos que seguían llegando al patio de la Tenencia Política en calidad de presos, todo a cambio de la libertad de Virgilio Vizcaíno que era escoltado por el policía a su casa. Cuentan los curiosos que el policía dijo a don Virgilio que era prohibido

tener armas sin matrícula y peor disparar, y que don Virgilio le ofrecía un regalito que él se negó a recibir. Al anochecer de ese mismo día, los vecinos reconocieron a don Virgilio en la cantina de Manuela Pallo, agradeciendo al Teniente Político con una botella de trago y abrazando al policía. Unos meses después se empezó a construir el destacamento de policía en un terreno donado por don Virgilio cerca a la plaza de la parroquia.

El hombre desnudo

Pasaba por la casa de José María Taboada, en busca de Manuel López el hombre desnudo con poncho, cuando distinguí una gallina colgada de las alas a un andamio. Pregunté qué significado tenía semejante sacrificio animal y me explicaron que las amarraban dos o tres días como castigo cuando estaban “culecas” sin querer poner huevos o abarcar. Poco después me encontré con gran cantidad de lana de cuy regada en el camino, de la misma forma como encontré en otros lugares días atrás, después me enteré que los indígenas tenían esa costumbre para que los ajenos pisen esa lana y aumenten los cuyes en la casa que la botó. Hasta que llegué donde vivía Manuel López que era un hombre tartamudo de unos 38 años, bocio endémico pronunciado, que vivía solitario en su choza a 20 metros del camino que en invierno era una quebrada. El primer acercamiento que tuve en su casa fue cuando lo ví naturalmente desnudo clavando estacas en los extremos de un cuero de borrero para que se secase al sol, al tiempo que generaba un repetido ruido en su boca como el ronroneo de un gato; se veía tan ingenuo y natural como si estuviera en el paraíso. Esperé un momento, pensando que al llamar su atención se asustaría, pero luego de observar que la gente pasaba por el camino saludando con él, decidí atravesar la zanja de cabuyos por donde se entraba a su rústica casa de paja para informarle que debía asistir al control mensual; se quedó mirándome sin inmutarse, luego sonrió con su boca desdentada y me extendió la mano al reconocermelo que era parte del proyecto. Me ingenié en informarle que debía asistir el domingo al control del bocio, y creo que me hice entender, más por el lenguaje de las señas que por mis palabras. En efecto, el domingo siguiente, antes de empezar la misa, Manuel López ya estaba haciendo fila al igual que otros pacientes madrugadores, cuando me recono-

ció que yo lo había invitado me sonrió enseñándome el smokin ceremonial que llevaba puesto, sin interesarse en sus pies descalzos y partidos que se los podía ver. Entre tanto, las cámaras de video grababan todos sus movimientos sin que él entendiera de qué se trata ni que su cretinismo endémico recorriera el mundo en alguna revista de medicina.

El pequeño Ignacio

Esa mañana tenía el encargo de contactar a José Ignacio Morán de la Cruz, de setenta años, para que fuera al control de su bocio el miércoles por la tarde. A poco de llegar a la casa de Benigno Cadena, donde se hospedaba José Ignacio, me detuvo la polvareda que se aproximaba al lugar donde me quedé, eran peones de Virgilio Vizcaíno que bajaban de una hacienda cargando papas; parecían hormigas camino al hormiguero, sobre todo porque estaban amarrados uno a otro como si fueran un tren. Entonces me di cuenta que eran indígenas “no cretinos” de la parroquia al servicio de don Virgilio, porque los “enfermos” estaban encerrados cumpliendo oficios menores. Hasta que llegué a mi destino: José Ignacio tenía bocio endémico cubierto por una bufanda negra, era indigente solitario que dormía en un rincón ofrecido por Benigno Cadena. De estatura aproximada a un metro cincuenta, mirada de lo más triste, no tenía un solo familiar en este mundo, ni perro que le ladre. A pesar del considerable bocio en su cuello, eso no afectaba su relativa capacidad motora, salvo caminar con dificultad cuando iba al control con las piernas adoloridas y moviéndose como péndulo de un lado para el otro. La relativa protección de don Benigno Cadena a la diminuta figura de José Ignacio Morán, según cuentan, se debe a que hace años, el “protector”, que era su vecino, quemaba rastrojo de trigo para abonar la tierra de su propiedad cuando el fuego con el viento se salieron de control, provocando la destrucción de su hogar con todo lo que había adentro, quedando en la más completa indigencia. Don Benigno, compadecido del infortunio, le ofreció un rincón del establo para que durmiera mientras recogía madera para darle reconstruyendo su casa en el mismo lugar de siempre. Pasaba el tiempo y don Benigno vendió la madera que había recogido, argumentando que el incendio fue culpa del viento. Pasaron los años y a

José Ignacio se le volvió imposible reconstruir su casa porque nunca tuvo un centavo ni para comprar semilla y sembrar, entonces, decidió vender su terreno a quien le permitió dormir bajo techo los últimos años de su vida.

El pobre de la vaca

Cuando fui por verle a Carlos Baraja, un risueño anciano afectado de bocio pero muy pobre, lo encontré muerto en una rudimentaria caja de madera que alguien se animó a construirla sobre el piso de tierra, entre cuyes y gallinas que compartían la habitación. No había un solo familiar que lo acompañara, aparte de un par de velas encendidas que alumbraban levemente ese espacio desolado. En medio de mi contemplación, llegó su pariente Ermelinda, con un bocio menor que él y dueña de la choza que le daba acogida junto a su hija sordomuda y a su nieta. Al otro día que fuimos con un médico amigo, le encontramos igualmente solo dentro de su caja de tabla, entonces, el médico que también era músico le compuso una canción que decía más o menos así: “Quién diría que tú / tan libre y animoso / has dejado de existir. / Quién diría que tú / pondrías tus años al suelo / y te dejarías morir”. Era su segundo día de velorio y las pocas monedas que recogieron del vecindario se acabaron en velas, no tenían dinero para el entierro a pesar de que el difunto había entregado a Manuel Sulca una vacona que era todo su patrimonio para que cuando muriera se pagara el funeral. Cuando Ermelinda fue donde Manuel Sulca, él negó su reclamo argumentando que ya había entregado todo el dinero al difunto y no había nada que pagar.

Las mingas y el “loco Marcelo”

En la década de los 70 el “voluntariado” de las mingas para trazar un ramal de Tocachi a la nueva carretera panamericana se volvieron un acto de patriotismo. Todo parecía bien hasta que Marcelo Pazmiño de 28 años, un nieto de doña Adela Navarrete que vivía en Sangolquí y a quien llamaban “el loco”, fue designado por el gobierno Teniente Político de la parroquia. Como era de suponer, el loco se empeñó en demostrar su “recio” temperamento amenazando a todo el mundo con meterlo a la cárcel, incluso a su

misma abuela si violentaba la ley. En esas circunstancias, el “loco” se había conseguido un policía con los mismos arrebatos de él para que lo acompañara en su campaña de “poner en orden este pueblo de vagos y ladrones”, era su primera minga y consideró necesario demostrar su autoridad ante la gente convocada para tan noble causa. Entró de casa en casa, sacando a todos, incluso a los enfermos en tratamiento, para obligarles a trabajar en la minga. Serían como las siete de la mañana cuando un considerable número de mingueros se habían convocado en el ramal, pero la asfixiante presencia del policía y el Teniente empezaron a generar los primeros roces debido a la insistente amenaza de utilizar el látigo contra quienes se resistieran a trabajar de manera continua. Al calor del trago y guarango, los ánimos se empezaron a caldear y la inconformidad por los atropellos provocaron que un creciente número de mingueros, con herramientas en mano, suspendieran su labor y los rodearan sin darles tiempo a nada, ni siquiera para ensayar sus intentos de disculparse. El círculo se fue cerrando, hasta que un descontrolado mingüero lanzó un puñetazo al teniente, provocando su escape junto al policía para ponerse a salvo de la rebelión generalizada. A partir de ese incidente, nunca más el “loco Marcelo” puso sus pies en Tocachi.

En las fiestas de la Niña María

La víspera del 8 de septiembre empezaban los festejos por el aniversario de la Niña María, patrona de Tocachi, con la entrada de chamiza hasta el centro de la plaza que lucía con barreras para una corrida de toros. Todos los habitantes, sanos o con cretinismo, salían a la calle para disfrutar el espectáculo que cada septiembre ocurría. Primero, llegaba el tractor de don Pedro Boada arrastrando la chamiza, luego tres yuntas de bueyes de la hacienda Cochasquí también con chamiza, y luego peones cargando sobre sus hombros enormes bultos de chamiza seca; atrás llegaban comparsas y disfrazados, luego la banda de pueblo con su música festiva, voladores y muchos curiosos llenando la plaza. Cuando todas las cargas de chamiza seca se amontonaron a los cuatro costados de la plaza, y luego de quemar los juegos pirotécnicos, empezaba la primera corrida de toros, con guarango y trago que rápidamente envalentonaba a jóvenes y adultos para lanzarse

al ruedo con ponchos, chompas y hasta pañuelos. Todos comentaban que eran toros son buenos cuando había heridos o revolcados, y que eran malos cuando huían por el resquicio de alguna barrera, hasta que llegaba la noche y encendían la primera chamiza para que la gente baile amenizada por la banda de pueblo que no dejaba de tocar desde el mediodía; consumida la primera chamiza, se encendía la segunda y el baile se traslada a otro lado; luego la tercera y la cuarta; cuando todas las chamizas se habían terminado, la banda dejaba de tocar y las fiestas de las vísperas terminaban. Al otro día, como a eso de las diez, el programa de fiestas continuaba con números que generalmente eran partidos de fútbol y vóley entre equipos de la localidad y otros de tocachños radicados en Quito; en la tarde empezaba la segunda corrida de toros donde muchos amanecidos o todavía borrachos se lanzaban al ruedo por el furor de la fiesta o para demostrarse a sus amadas; cuando llegaba la noche, la banda, medio a oscuras, seguía animando la fiesta donde pocos bailaban y muchos se embriagaban hasta perder la conciencia. En la mañana del lunes comenzaba la tarea de desarmar las barreras, entre turnos de guarango y trago que la colonia tocachence en Quito lo financiaba al igual que a la banda de pueblo que seguía tocando. A eso del mediodía, todas las barreras estaban desarmadas y los chaguarqueros debían volver a sus lugares de origen, y con ello, la fiesta de la Niña María había terminado.

El control del sabor de Tarquino Pullas

Son las ocho de la mañana del domingo y Tarquino Pullas, al igual que otros enfermitos de bocio, ha sido convocado para el control de sabores en las carpas que instalamos en el patio de la Escuela Manuel Villavicencio. Se trataba de tres carpas, una guardando los víveres con ropa usada y medicinas; mientras las otras servirían como tiendas de campaña para la atención a los pacientes. Afuera aguardaba la disciplinada y silenciosa columna de cretinos endémicos esperando su turno. Eran como doce pacientes que pasaban conforme les iban llamando, hasta que llegó el turno de Tarquino Pullas que lo sentaron junto a la mesa de plástico donde descansaban seis vasitos con líquido de colores. Tarquino se sacó el sombrero y lo puso en el suelo, dejando ver su cabeza sudorosa y despeinada, luego el doctor le

quitó la bufanda para examinarle su bocio endémico. Un asistente gringo demostraba lo que debía hacer con el líquido de la mesa, escupiendo en una lavacara para que él hiciera lo mismo después de saborearlo. “¿Qué sabor tiene éste?”, le preguntaron. Tarquino, intentando cumplir el mismo procedimiento, respondía: “Am-argo”; al tiempo que otro de los ayudantes apuntaba en un formulario lleno de cuadritos; luego cogió el segundo vasito, saboreando, escupió el líquido en la lavacara para responder “dul-che”; luego el tercero que tenía un sabor “des-a-bridó”; así continuaba hasta llegar al último vasito. El asistente completaba la información del formulario de cuadritos mientras el médico gringo preparó una jeringuilla con yodo para inyectarle a Tarquino en el brazo. Terminado el control, uno de los asistentes se encargaba de ponerle su bufanda en el cuello, el sombrero en la cabeza y luego le daba una palmada en el hombro para que pasara a la carpa de alado y recibiera los víveres con dos prendas de vestir. Este proceso se repetía con cada uno de ellos en las dos carpas, hasta terminar con la jornada cuando todos los pacientes se habían marchado a su casa.

La muerte de Tránsito Piedra

Era como el mediodía de un jueves cualquiera que yo pasaba por el sector de Quebrada Seca, cuando me llamó la atención una especie de juego donde indígenas adultos lavaban ropas de mujer y en vez de tenderlas sobre los pencos como era costumbre, se latigueaban con ellas unos a otros hasta dejarlas bastante escurridas para ponerlas al sol. ¿Qué significado tenían esos ritos? Me acerqué a conversar con una señora que observaba a la distancia porque tenía una pierna enferma. “Es el tacshay”, me explicó, “porque lavando la ropa de la difunta ayudamos a purificar su cuerpo para que no se quede en la tierra”. Ahí pude darme cuenta que el tacshay era un rito ancestral de los indígenas, pero había algo más que debía encajar en esa curiosidad que me atormentaba: “¿Quién fue la difunta?”, le pregunté, y ella me respondió que era Tránsito Piedra que murió con tosferina dos días atrás. Ella era, según mis registros, la mujer más anciana de los cretinos endémicos de Tocachi. Mi informante seguía conversando sobre la difunta y me dijo que sufrió mucho porque, a su avanzada edad, los ataques de tos no se pudieron controlar ni

frotando su espalda con manteca de cuzo como era costumbre. Doña Tránsito Piedra era una mujer misteriosa porque, según contaban, el único hijo que tuvo murió muy pequeño y desde entonces acostumbraba llorar en la quebrada, donde cada niño que pasaba lo convertía en calabaza, como un signo de que el espíritu de su hijo no podía descansar en paz. Seguramente por eso, comentaba la señora, apenas los vecinos colocaron su cuerpo en la caja de madera para el velorio, todos se encargaron de preparar tres zambos maduros para cocinarlos con pepas y cáscaras en una enorme paila de bronce. Cuando el zambo estuvo listo, se repartió a todos con un puñado de tostado para que comieran sentados en el suelo. Pero este velorio indígena nunca fue lugar para lamentaciones ni el llanto, más bien fue el espacio de diversión como a ella le gustaba, cuando todos terminaron de comer, empezó el juego de la cebolla sosteniéndose unos del poste y otros agarrados de las piernas mientras pretendían arrancarlos de raíz. Hasta que repicaron las campanas de la iglesia y los acompañantes tomaron la caja y trasladaron a la misa de cuerpo presente para después llevarla a enterrar. Al otro día, los deudos celebraban el “tacshay” y luego regresaban a la casa de la difunta donde les esperaba carne, colada, arroz de cebada o quinua. El velorio terminaba bebiendo el guarango proveniente del penco.

Don Joaquim y doña Joaquina

Doña Joaquina era una mujer sana y dinámica a pesar de sus 65 años, y lo que era más importante, muy preocupada por el bienestar de su marido Joaquim, unos 30 años menor que ella. Joaquim tenía un grado intermedio de bocio endémico, aunque su retardo mental parecía que lo detuvo en la adolescencia porque andaba como perrito tras de ella y le hacía los mandados por más ridículos que fueran, incluso cuando ella trabajaba hace tiempos recogiendo piretro en la hacienda Cochasquí. Para los doctores del proyecto, ella era como su mamá, aunque Joaquina asumía ese papel con discreción: “le protejo como a mi hijo, pero en realidad es mi compañerito de toda la vida”. Vivían juntos desde hace diez años en una humilde casa que ella heredó de su tío-abuelo, en su habitación tenían dos camas unidas por el espaldar de la una y el larguero de la otra, además de dos baúles muy

antiguos donde Joaquina guardaba su ropa mientras Joaquín la conservaba colgada en un cordel. Para los Joaquines su mayor tesoro era un rústico telar artesanal donde pasaban los meses y los años tejiendo cobijas con lana de borrego que nadie les compraba, pero a ellos les divertía. Cuando llegaba el control de la tiroides, Joaquina acompañaba a Joaquim porque los doctores hacían preguntas que a él lo confundían y doña Joaquina debía responder por su compañero que se limitaba a mover la cabeza en señal de aprobación. Doña Joaquina era una persona abierta a quien le gustaba hablar más de la cuenta, pero todas sus conversaciones terminaban en conflicto argumentando que su marido no ganaba como otros a pesar de “trabajar como burro para mantener a su mujercita”, palmeándole la mejilla para que él se acurrucara donde ella. Hasta que a mediados de junio notificamos a todos los enfermos que debían asistir el próximo domingo al último control de Bocio Endémico en Tocachi, pero Joaquim estaba enfermo y no podría asistir. Cuando llegó el domingo, a primera hora, doña Joaquina estaba en la fila para retirar las donaciones que correspondían a Joaquim. Ella no aceptó explicación alguna, y los doctores tuvieron que entregarle su ración del control en ausencia de su compañero Joaquim.

Una comedia para el recuerdo

Un año después de ser asistente de todo en el proyecto para el Control del Bocio Endémico en su fase experimental que había empezado cuatro años atrás, me dejaron en libertad para hacer lo que realmente debía hacer: un nexo de los servicios oficiales de salud con los usuarios en general. Justamente por aquellos tiempos, llegó una familia de esposos profesores con dos hijos pequeños y la madre de ella que cuidaba de la casa. Ellos procedían de la provincia del Carchi pero habían trabajado como 15 años en el oriente y buscaron acercarse a Quito para la educación de sus hijos. Su vitalidad, experiencia y creatividad fueron positivos porque habían sido muchos años profesores en escuelas unidocentes de la selva y algunos centros poblados. Ella era muy flaquita y tenía una deformidad en la pierna que la hacía caminar con dificultad, pero desde que llegaron a este pueblo que tenía como referentes únicamente al trabajo de los médicos benefactores del Control del Bocio

que ya se iban, era el cerebro de una nueva relación de servicio que llenaba ese vacío. Empezaron a enseñar muchas manualidades a los niños de Tocachi, por ejemplo, construir mosaicos con los que embellecieron las paredes recién construidas de la Escuela Manuel Villavicencio. Claro que proviniendo de lugares donde el profesor es un líder de la comunidad, fácilmente lograron la simpatía de autoridades y de la población por sus iniciativas bastante prácticas. “Hagamos una obra de teatro por el día del maestro”, nos propusieron, “tenemos listo un guion”. “¿Cuál es el título?”, me interesé del tema. “Huasicama”, dijo ella que era la escritora, “es una adaptación de huasipungo que puedo arreglarle un poco más para que la gente se identifique”. Nos interesó mucho la idea, sobre todo, porque también recaudaríamos fondos para la navidad de los niños. Finalmente nos repartimos los papeles: el profesor nuevo era el patrón, el Secretario de la Tenencia Política era el indígena protagonista principal, el mismo policía rural hacía el papel de policía, yo era el hijo malvado del patrón, etc. La noticia de que estábamos preparando una comedia por primera vez en Tocachi, despertó tal curiosidad en la gente que todas las noches se llenaban las ventanas de la Escuela para ver los repases, y tuvimos que cambiarnos a la Casa Parroquial. Cuando llegó el día de la presentación, a pesar de que la entrada tenía costo, muchos se quedaron afuera porque el Salón de Actos se llenó por completo, y tuvimos que comprometernos con volver a presentar una semana después. Desde que se abrió el telón, con ambientes bastante parecidos al contexto del tema, todos los actores tomamos a pecho el papel de cada uno; y el público aplaudía, reía, lloraba, odiaba y se compadecía. Claro que hubo muchos gestos y mensajes fuera del libreto, sobre todo de los mentores, incluso yo mismo tuve que pedir disculpas al Secretario de la Tenencia Política porque lo maltraté más de la cuenta. Con el pasar de los días, uno que otro ciudadano se resintió, otros se enojaron, pero muchos quedaron satisfechos. El balance de la comedia fue positivo desde todo punto de vista, no solo por recrear un problema de dominación todavía vigente, sino que empezaron a darse cuenta que el adversario no era su vecino enfermo de bocio a quién apadrinaran los gringos mientras los investigaban. Había que retomar el sentido de la tocacheñidad con lo poco que tenían, y aunque nunca podrían contar con ellos como un aliado importante, dejarían, al menos, de relegarlos al rincón del olvido donde estuvieron siempre.

Las brujas en el tejado El oficio de partera en el proyecto COE de Cotopaxi²⁹

A pesar de mestiza, yo era la partera de más confianza entre las comunidades indígenas del norte de Cotopaxi. Empezaré diciendo que para nadie era desconocida la discriminación racial que persistía en la provincia de Cotopaxi, a pesar del derecho a las prácticas de medicina tradicional que garantiza la constitución a los pueblos indígenas. Aquí las cosas se daban de tal manera que era necesario el apoyo de alguna entidad no gubernamental para sostener el trabajo de la medicina tradicional, sobre todo en un espacio donde tarde o temprano ésta práctica nos enfrentaría con los profesionales de la salud. Plan Internacional que venía ejecutando uno que otro proyecto en la provincia, se convenció de una vez por todas que su función de ONG dedicada a la salud comunitaria debía involucrarse en cuerpo y alma a mejorar los conocimientos de quienes realizamos este trabajo en las comunidades, y al mismo tiempo concienciar al personal hospitalario para que brindara un trato más digno a los pacientes indígenas que lo requirieran. Como era de suponer, fuimos contactadas todas las curanderas, promotoras y parteras para ser enroladas por Plan Internacional en su primera capacitación de salud comunitaria. Debo aclarar que la fama de curanderas que viene arrastrando mi familia, con mi abuela a la cabeza, mi madre después y ahora yo misma, no se debe precisamente a que seamos una familia de hierbateras que llevamos la maldad en la sangre como nos califican en la hacienda y también en la ciudad. La verdad es que soy partera y aprendí el oficio de mis ancestros, y si esto se considera hereditario, entonces mi hija de tres años a la que llevo como amuleto a todas partes prolongará la partería con el pesar de unos y la simpatía de otros.

29 Testimonio (desde la perspectiva de una partera) de Hernán Hermosa como Técnico de IEC en el Proyecto COE de Plan Internacional en Cotopaxi.

El reclutamiento

La noticia del proyecto para la reducción de la mortalidad materna en la provincia de Cotopaxi la leí de casualidad en los periódicos que se exponían en el portal de la Gobernación de Latacunga. Desde luego que yo estaba al tanto de que la mortalidad materna ocupaba el primer lugar en las estadísticas de provincias como Cotopaxi, y sabía también que la USAID destinaría los fondos para emprender el proyecto provincial que las autoridades del Ecuador lo consideren necesario, y, desde luego, también estaba al tanto que Plan Internacional había puesto todo su esfuerzo para hacerse del proyecto dada su experiencia en este tipo de trabajos. Como casi todos esperaban, entre ellos el personal joven que cumplía la medicina rural y naturalmente las parteras comunitarias de salud, Plan Internacional fue seleccionado para cumplir tan delicado trabajo en esta provincia. En lo que a mi concierne, yo esperaba que tarde o temprano los compañeros de Plan Internacional golpearan mi casa para conversar conmigo, como en efecto ocurrió el mismo día que firmaron el convenio con la Dirección de Salud de Cotopaxi. El principal evento al que Plan Internacional le había puesto el ojo era la capacitación de parteras y promotores de salud, a pesar del antagonismo entre el personal hospitalario que condenaba esta posibilidad y la predisposición que mantenían tanto el personal de Centros de Salud como parteras y promotores provenientes de las comunidades calificadas en alerta naranja. Por suerte este conflicto que no lograba procesar la mentalidad indígena a través de los años parecía que daba sus primeros frutos. Gracias a la confianza que entregaban enfermeras, obstetrices y médicos amigos en los talleres de Tantanacui, donde participaban en calidad de capacitadores, las parteras empezaron a perder el miedo de aquél personal fantasma con uniforme blanco y aparente corazón de piedra.

El primer paso de la vinculación

Aunque Plan Internacional no era precisamente santo de mi devoción, al menos mantenía buena imagen en las comunidades indígenas frente a otras ONG que lo único que hacían era repartir hojas volantes en una

sociedad donde pocos sabían leer y escribir. Afortunadamente todo lo que pasaba en cualquier parte de la provincia llegaba a mis oídos y los de todos los compañeros por medio del más tradicional y efectivo sistema el de la conversación directa. Hasta que llegó el día que el dinero para el proyecto entregaron en manos de Plan Internacional de Latacunga y la disposición de que debíamos trasladarnos de inmediato a conocer el plan de trabajo y su cronograma. El principal objetivo que Plan Internacional alentaba en esta cruzada era “evitar que sigan muriendo madres y niños en el momento del parto”. Según los entendidos: asesores, médicos y autoridades que se habían pronunciado en los medios de comunicación, el proyecto debía sustentarse en un diagnóstico que grafique la demanda de servicios y sus limitaciones en toda la provincia de Cotopaxi, gracias a uno que otro medio de comunicación que abrieron sus puertas a la dirigencia indígena para que comentaran sus experiencias acerca de la atención hospitalaria en el centro del país. Como no podía ser de otra manera salió a la luz lo que todos conocían y nadie se atrevía a decir: “que los hospitales daban mal trato a la gente del campo”. Aunque por un lado se exigía a los indígenas que acudieran a los centros hospitalarios, por otra parte, la actitud del personal hospitalario era irracional como hace más de quinientos años. En estas circunstancias, Plan Internacional había logrado conformar una propuesta para la reducción de la mortalidad materna en Cotopaxi donde el Ministerio regularía las políticas de intervención, los hospitales locales mejorarían su calidad de servicios, y Plan Internacional se encargaría de difundir conocimientos, actitudes y prácticas a través de promotores y parteras de las mismas comunidades. Pero todo esto no tendría un resultado satisfactorio sin una concientización simultánea en el sector más tradicional de la sociedad latacungaña a través de cuñas radiales que se pasaban todos los días.

Buscando a mi prima Esperanza

Conforme avanzaba el registro de promotoras de salud comunitaria, se iba aplomando la expectativa en cada una de nosotras. Yo misma sentí la tentación de participar mi interés con otras amistades, por eso puse a mi hijo a la espalda y salí en busca de mi prima Esperanza que también ejercía

de partera, aunque más por la necesidad de ser padre y madre en su familia. Serían como las siete de la mañana cuando llegamos a la comunidad de San Agustín, y nos dispusimos a caminar por un sendero que irrespetaba los sembríos de maíz que los pobladores lograron rescatar de los lahares del Cotopaxi. Prácticamente no había calles, sólo senderos temporales. Por suerte logramos la atención de unos niños futbolistas que nos sirvieron de guía para llegar sin problemas a una pequeña casa de madera. Nuestra inesperada comitiva había despertado tal curiosidad y sospecha en la comunidad que la noticia llegó a oídos de mi prima más rápido que nuestra misma presencia.

Mientras avanzábamos y una que otra paciente conocida asomaba en el camino, mi tierno hijo se ganaba todas las atenciones. Hasta que llegamos frente a su casa, y otro niño de la misma edad que el mío aguardaba en la puerta con un chanchito mascota que chillaba por soltarse de sus brazos. Saludamos muchos metros antes de llegar, como anunciándonos ante algún perro inesperado, pero el niño había desaparecido en nuestras narices quien sabe cuándo. Con la puerta abierta y el piso recién barrido nos sentimos invitados a pasar. La casa de mi prima tenía una sola habitación con una cama grande donde compartía con su pequeño hijo. La Esperancita, con un trapo negro amarrando su cabeza, se veía un tanto enferma, por el *mal aire*, según decía, y no era para menos, si junto a su cama, los afiches de la última campaña electoral intentaban levemente cubrir las rendijas por donde penetraba el insoportable frío del Cotopaxi. Nos invitó a pasar, retirándose a un lado de la cama para que nos sentáramos junto a ella.

Después de formalidades de familia por tanto tiempo sin vernos, se abordó el motivo de nuestra visita. Tuve que hacer un poco de historia desde nuestras abuelas, y que yo seguía ayudando a la gente con el oficio que heredé de mi madre, bueno, para no hacerles largo el relato, le dije que Plan Internacional me había pedido que le ayude a reclutar parteras y curanderas que quisieran capacitarse para atender mejor a la gente. Ella argumentó su enfermedad que, según parecía tenía mucho de desconfianza por su estado de salud en los últimos tiempos, hasta que se decidió de bue-

na manera, y hasta parecía que se reanimó de su malestar. En definitiva, con una y otra prueba de sinceridad se concretó el compromiso, porque, claro está, la Esperancita desde hace tiempo buscaba una entidad que apoyara el oficio subterráneo de partera y, sobre todo, para desvirtuar la fama de “comadrona” que le daban los empleados del hospital de Latacunga. Así se logró apuntalar el proyecto de Plan Internacional con cerca de cien compañeros provenientes de los cantones Latacunga y Salcedo.

En los páramos de Salcedo

Para mediados del 2000, en los páramos de Salcedo, viajamos con el chofer de Plan Internacional en busca de Dolores Guzmán, con quien fuimos compañeras en un taller de salud comunitaria de Cusubamba. Serían las seis de la tarde, cuando llegamos en el viejo trooper a su vivienda en los páramos de Cumbijín por un camino todo empinado y resbaloso. Había una espesa neblina que impedía divisar el valle de Salcedo con un frío intenso que helaba hasta los huesos. Su casa antigua ubicada en medio de un potrero con vacas y borregos, estaba a unos cincuenta metros del único camino, en tres kilómetros a la redonda, por donde subían y bajaban los vecinos con las compras del mercado a la espalda. Al oír el motor del auto, los perros empezaron a ladrar para bloquear nuestro ingreso a sus dominios. Bajamos con el chofer cada uno con una vara de eucalipto y una linterna, por si acaso nos atacaban los perros; y nos dispusimos a caminar hacia nuestro objetivo sin preocuparnos si lograríamos o no.

Ventajosamente caminamos sobre un muro de unos dos metros de altura que nos permitía hacernos escuchar los gritos sin enfrentar a los perros que se esforzaban por agarrarnos. Saludamos en voz alta, y un par de niños vestidos con ropas de adulto, salieron a la puerta y nos observaron con sorpresa. “¿Quién es?”, contestó el mayor, con voz temerosa. “Soy comadre de tu mamá, ¿le puedes llamar un ratito?”. Ya un poco más tranquilo, nos dijo que llegaría de Salcedo en la noche. Pero el más pequeño se asustó y entraron los dos atrancándose la puerta por dentro y mirándonos por la rendija de la ventana. Nosotros nos despedirnos moviendo la mano porque

empezaba a oscurecer, más por la neblina que por la presencia misma de la noche, y, como era de suponer, a esta comunidad nunca había llegado la luz eléctrica. Es más, los últimos cables de luz se quedaron cinco kilómetros más abajo. Repentinamente, en medio de la espesa oscuridad, nos dimos cuenta que las personas que llegaban de sus trabajos, en poblados vecinos, se detenían entre murmuraciones de uno y otro rodeando al vehículo; entonces, tuve que bajarme y explicarles que éramos promotores de Plan Internacional y queríamos invitar a doña Dolores para que asistiera a un curso de parteras (por suerte, conocían a Plan Internacional en el sector).

En eso, surgió la voz del presidente de la comuna, aceptando que doña Dolores asistiera a la capacitación de parteras. Así las cosas, por lo que podría suceder después, preferimos dejar encendidas las luces del auto mientras seguíamos esperando y de esa forma evitar confusiones, hasta que la única camioneta que subía todas las tardes llegó y se detuvo delante nuestro a descargar pasajeros. Como era de suponer, en medio de tanta gente, descendió doña Dolores y se acercó a saludar conmigo porque intencionalmente me ubiqué frente a los faros encendidos del carro. Al igual que minutos atrás, el tumulto que sospechaba de todo lo que aparecía en su camino despejó el lugar permitiendo que nos pusiéramos de acuerdo las dos. Me puse el poncho de aguas porque ya no resistía el frío de la intemperie y registré los nombres y dirección de la nueva aspirante. Al bajar en el auto, justo a la altura de una curva pronunciada del camino nos esperaba otra comitiva, esta vez de la parte baja de la comunidad, que había bloqueado con troncos el camino de regreso. “¿Quiénes son ustedes?”, exigió un hombre de barba canosa, alumbrándole al chofer con la luz de su linterna. “Somos de Plan Internacional”, respondimos en coro, “estamos invitando a doña Dolores para un curso de parteras”. Sin pronunciar respuesta, el hombre pasó la luz de su linterna por todo el vehículo y dio la orden de retirar los troncos para que siguiéramos nuestro camino.

Autopsia verbal

Desde el momento que Plan Internacional me tomó en cuenta como vínculo entre las compañeras del campo y los profesionales de la ciudad,

pude entender que una difícil responsabilidad pesaba sobre mis hombros. Y como para estrenar mi papel de mediadora, Plan Internacional me llevó a la comunidad de Apawa para asistir a una audiencia muy importante que, dicho sea de paso, ya estaba al tanto que se trataba de un conflicto entre la eventual atención médica oficial y la amenaza al trabajo de las parteras en la comunidad. Cuando decidimos subir a esta comunidad ubicada en los páramos de Zumbahua, sabíamos que hacía un frío insoportable, pero la palabra estaba empeñada en buscar la forma de aclarar el problema que tenía seriamente alarmada a la gente. Luego de dos horas de viaje desde Latacunga hasta el sitio donde iniciaba el desvío por la carretera de tercer orden, había piedras de todos los tamaños que dificultaban su acceso, seguramente se trataba de roca volcánica de alguna erupción del Cotopaxi.

Había rocas enormes y rocas puntiagudas, zanjas provocadas por los aguaceros y curvas exageradamente pronunciadas como si el camino hubiese sido construido sólo para los llamings que cargaban coles al mercado de Zumbahua. Llegamos al lugar indicado en medio de una espesa neblina característica de la zona, la casa comunal tenía la puerta abierta donde aguardaban unas cuatro personas, tres de ellas mujeres que esperaban pegadas a la pared y contemplando las gotas de agua que caían con pereza desde las hojas de zinc. Ellas vestían botas lodosas de caucho hasta la rodilla, sombrero y chalina que apenas dejaba libres sus ojos. Al llegar la camioneta con nosotros y parquearse en la cancha de vóley, empezaron a acercarse todos los convocados de a dos o de a cuatro y cuando estaban a pocos pasos corrieron a ganar los escasos asientos buenos que habían; también llegaban grupos de mujeres jóvenes con una visible curiosidad en sus ojos. El frío afuera era tan poderoso que dentro del auto y con los vidrios cerrados transpirábamos tanto que se empañaba completamente, obligándonos a limpiar continuamente los vidrios de las ventanas para observar el ingreso acelerado de los vecinos.

Hasta que llegó el presidente de la comuna y las últimas personas tuvieron que quedarse cada vez más afuera de la puerta, entonces nos dimos cuenta que el salón estaba completamente lleno. Logramos entrar todos, aunque en calidad de sardinas y cerramos la puerta, entre los personajes estaba el enfer-

mero del Hospital de Zumbahua que pretendía instalar un Dispensario en Apawa a pesar de la resistencia de toda la comunidad. “Vamos a dar inicio a la reunión para ver las causas por las que murió el menor Serafin Cuchiparte”, anunció el presidente de la comuna, mientras intentaba sin éxito colocar un papelógrafo en la pizarra sudada. Todos escuchaban en completo silencio, y luego concedió la palabra a don José Cuchiparte, padre del niño difunto, para que relatara cómo fue la muerte de su hijo. El aludido se sacó el sombrero y empezó aclarando que su hijo “murió con vómito y diarrea, pero no por la suciedad como dijo el enfermero”. “Claro que murió con vómito y diarrea”, interrumpió el enfermero, “pero por el Rascabonito que tenía el niño”.

Don José Cuchiparte insistía que su hijo murió con infección porque así le dijeron sus amigos doctores. Pero el enfermero, mirándonos con el rabo del ojo, aseveró que ese comentario solo puede haber salido de las comadronas “que andan por aquí”. Ese momento nos pusimos de pie muchas personas protestando el desplante del enfermero, y uno de los comuneros dijo que son pretextos de las autoridades para instalar un dispensario en Apawa sin consultar a la comunidad. “Si creen que con lodo podrido se cura las heridas de una persona, allá ustedes”, respondió el enfermero mirándonos a las parteras y promotores que habíamos asistido. “Así mismo se cura”, dijo una de las conocidas curanderas de Apawa. “Lo que quiero es que ustedes salgan de la ignorancia. Debemos quemar la ropa del niño para evitar el contagio y que la enfermedad se detenga de una vez por todas”, seguía gritando, mientras salía a la cancha donde estaba su moto para retirarse. Todos se pusieron de pie, murmurando en kichwa su inconformidad con los desplantes del enfermero. Entonces, el presidente de la comuna dio por terminada la Asamblea, se acercó a nosotros y comprometió su respaldo al trabajo que venían haciendo las parteras y curanderos desde las mismas comunidades de Apawa.

El diagnóstico de comunicación

Para nadie es novedad que quienes vivimos en el campo tenemos al menos un aparatito de pilas para oír las noticias. Sin embargo, por esas

cosas que acostumbran las ONG, había que convocar a concurso para establecer un diagnóstico de audiencias en la provincia de Cotopaxi. El informe era demasiado evidente. La mayoría de comunidades no tenía luz eléctrica o en el mejor de los casos disponía parcialmente, por lo tanto, nadie tenía un televisor como medio de comunicación; tampoco llegaban los periódicos de circulación nacional o regional, excepto claro está, envolviendo los aparatos delicados que de vez en cuando llegaban de la ciudad. Solamente quedaba la radio a pilas como único mecanismo para conocer lo que estaba pasando en el mundo exterior. “El 95 % de los hogares cotopaxenses dispone de un aparato de radio”, leía la asesora de salud mientras mecía una taza de café, “y la gente del campo nunca se despega del noticiero de Radio Latacunga”. La estrategia de comunicación debía ser la radio como principal mecanismo de difusión, y las presentaciones de teatro en la comunidad como actividad complementaria. Todo parecía conducirnos por un camino, que aunque despejado, podía ocasionar algún inconveniente si es que nos apartábamos del libreto.

¿De qué manera nuestros mensajes serían oportunos? Para eso empezamos a trabajar día y noche armando guiones y validando en una y otra comunidad sus mensajes, había diálogos entre comadres, testimonios desgarradores, preguntas y respuestas, y hasta una radionovela con quince capítulos de veinte minutos cada uno. Sinceramente, yo era la más entusiasta por actuar en las cabinas de radio, porque siempre fueron la ilusión de mi vida. De esta manera empezaron a difundirse los primeros guiones en Radio Latacunga con la actuación estelar de esta servidora y el acompañamiento de otras voces indígenas que le daban naturalidad al mensaje. Se podría decir que hasta nos fuimos acostumbrando al mundo de los repases, los cortes y grabaciones de radio, que la cabina ya parecía nuestro segundo hogar; lógicamente con efectos de golpes de puerta, ladridos de perro, aguaceros, canto de gallos y todos los recursos sonoros que permitía la radio. Las cuñas publicitarias empezaron a difundirse, y fuimos sintiendo nuestras propias alegrías y también los sinsabores de aquellos que buscaban la manera de neutralizar el proyecto.

El taller de capacitación

El día de la primera capacitación de parteras en Tantanacui amaneció con una leve pero interminable llovizna que hacía peligrar la asistencia de los participantes, a pesar de que contratamos camionetas para trasladarlos desde sus comunidades por más lejanas que fueran. Cuando llego las nueve de la mañana, apenas habían llegado ocho de las cincuenta personas registradas para el taller sobre “Cuidados del embarazo”. Prácticamente todos llegaron pero en el transcurso de la mañana, estropeados por el camino lodoso y con las ropas mojadas, incluso había mujeres con niños cargados en sus espaldas. La programación parecía responder a la expectativa de los asistentes. Primero, los temas bastante atractivos como la atención a mujeres en el embarazo, durante el parto y después del parto; segundo, la capacitación sería el último sábado y domingo de cada mes; tercero, podían llevar sus hijos pequeños (obviamente, yo también tenía el mío conmigo); cuarto, habría transporte puerta a puerta para cada promotor y partera por más lejana que estuviera su casa; quinto, comida suficiente, habitación con agua caliente, amplios jardines y espacios verdes para caminar después de cada comida, y; sexto, los talleres dinámicos y muy gráficos, considerando que muchos asistentes no sabían leer ni escribir.

Todo este paraíso parecía un sueño difícil de entender, como si estuviéramos viviendo una fantasía a costa de hipotecar el alma al diablo o cualquier otra cosa aparentemente oscura. Al principio, muchas mujeres se asustaron y vinieron a consultarme hasta qué punto era real tanta belleza. Además está decir que mi presencia en este proyecto no sólo era de asistente sino de facilitadora del taller por mi experiencia y la confianza de todas las parteras y promotores de salud; de manera que yo parecía imprescindible para convocar o armar la agenda de capacitación. Claro que de tanto caminar ya estaba acostumbrada al voluntariado. Era la persona indicada para organizar un plan de visitas a la hora que la comunidad acostumbraba, sea ésta entre semana, en la noche, o el fin de semana en horarios nada formales. La agenda decía; Sábado 29 de abril, a las ocho de la mañana, acreditación de los participantes a cargo de las facilitadoras; a las ocho y

media, desayuno; nueve de la mañana, saludo de bienvenida; nueve y media, dinámica para presentación de asistentes; las diez, primer tema: ¿qué entendemos por salud comunitaria?, etcétera.

Claro que Plan Internacional no sólo se había centrado en la capacitación, porque se armaban juegos para los guaguas y juegos para los adultos en todo lo largo y ancho del sábado y la mañana del domingo. A eso de la una de la tarde tocó la campana para el almuerzo. Esa comida fue una especie de banquete campesino, donde todos comían hasta decir basta, eran enormes fuentes de arroz con papas, tazones llenos de sopa, jarrones de jugo, etcétera. Como a las dos y media de la tarde que se reinició la discusión de los temas, muchas asistentes estaban medio dormidas, otras roncaban por completo en el pupitre; en definitiva, parecía que nadie ponía atención de lo que hacíamos. Entonces era el momento de cambiar abruptamente el orden de la agenda y volver a las dinámicas y juegos por tiempo prolongado.

Una discreta persecución

Para mucha gente siempre fui una especie de tabla de salvación, sobre todo, porque yo era algo así como la partera de cabecera de muchas comunidades, a la que se le podía buscar a cualquier hora en camioneta, a caballo o simplemente a pie. No había duda que, al menos en esto, la tradición de las parteras continuaba intacta como hace años. Pero, ¿Cuál era el criterio que tenía la sociedad cotopaxense de mi persona? Para unos, la mano de Dios; para otros, simplemente la partera empírica que aprovechaba la fama de sus ancestros para ganar dinero. Lo cierto es que las autoridades hospitalarias empezaron a seguirme los pasos con más detenimiento, sobre todo por el retroceso en la demanda hospitalaria que arrojaban sus estadísticas; asunto que también inquietó a las autoridades de salud cuando confirmaron que los guaguas seguían naciendo pero en su propia casa. Seguramente, esta preferencia por la atención de partos con las parteras, promotoras y curanderas, alentó tanto a los shamanes, curanderos, sobadores y hierbateros que salieron del espacio limitado de sus comunidades y empezaron a instalar consultorios de sanación en los mercados de las ciudades.

El desequilibrio que había ocasionado la salida de parteras y curanderas a las ciudades, sobre todo a Latacunga, complicaba un tanto mi capacidad de respuesta a todos los requerimientos comunitarios. Así las cosas, poco a poco las peregrinaciones a pie o a lomo de caballo hacia la comunidad de El Caspi, al norte de la provincia, se fueron transformando en importante fuente de ingresos para camionetas y taxis que trasladaban enfermos o mujeres parturientas desde los lugares más distantes de la provincia y el resto del país. Aunque nunca se me había cruzado por la mente causar tanto alboroto, había generado un importante espacio turístico que nadie lo podía ignorar. Incluso, en tiempos de campaña electoral, no faltaban los candidatos que buscaban tomarse una foto conmigo como prueba de su compromiso para impulsar el turismo en esta naciente fuente de desarrollo regional.

El parto primerizo

Todo parecía indicar que este parto sería como cualquier otro de los tantos que había atendido en mi vida de partera. Sin embargo, ese día, aunque el esposo de la paciente pretendía transmitir una tranquilidad que ni él mismo creía, el alumbramiento demoraba más de la cuenta, volviendo a la habitación el propio escenario de la pasión con vía crucis incluido. Seguramente para bajar las tensiones, se le ocurrió al aspirante a papá comprar media botella de trago para templar los nervios a la hora de ver el parto. En efecto, al primer sorbo de aguardiente, más por la furia del desgarrador grito en la oreja que lanzó su joven mujer, que por su verdadero efecto, provocó la estrepitosa caída de la silla donde estaba sentado el marido. El momento crucial había llegado. La criatura por segundos dejó ver la corona de su cabecita amoratada, pero regresó al útero como si una extraña ventosa la atrapara a pesar de los pujos de su madre. Un nuevo y desfalleciente gemido dio paso a toda la cabeza completamente morada que anunciaba un desenlace fatal. Entonces, me armé de valor ante el peligro inminente, tomé un sorbo de aguardiente, y metí la mano en el cordón umbilical que estrangulaba dos veces a la criatura, y en un arriesgado movimiento de manos provoqué la expulsión de la criatura y el esperado llanto de una nueva

vida. Sin lugar a equivocarme, fue el llanto más deseado de todos los llantos, y la felicidad más grande porque surgió una vida al borde de la muerte.

La curación del espanto

De todo hay que saber en esta vida. Por fortuna siempre fui una mujer observadora, y como decía mi madre “de todo se aprende cuando se quiere”. En realidad, lo único que hice fue poner atención a todo lo que hacían mi madre y mi abuela cuando los vecinos le llevaban para que les salvara de los males, les haga dar a luz a sus mujeres, o les cure del espanto a los guaguas. Una de tantas ocasiones, golpearon la puerta en la madrugada. “¡Vecina!, dé salvando del espanto”, gritaron los angustiados padres. Yo estaba todavía despierta y los gritos me pusieron rápidamente de pie, quité la tranca de la puerta y un fuerte ventarrón helado penetró la habitación haciendo añicos el calorcito de hogar que habíamos logrado en las primeras horas de la noche. No alcancé siquiera a decirles que pasen cuando el asustado padre con su hijo envuelto como trompo lo lanzó a mi cama. Atranqué nuevamente la puerta para que no la tumbara el viento, y me dispuse cumplir mi tarea sacando del baúl la faja de colores para trazar la señal de la cruz en la frente de la criatura enferma. El padre que ya conocía qué hacer en éstos casos como si se tratara de un experto monaguillo, cogió nuevamente en sus brazos al desfalleciente hijo y aproximándolo al piso, lo flexionaba cada vez que yo repetía.. “Shungo, shungo, shungo.. levanta”. Luego recité la oración de rigor: “San Bartolomé se levantó / antes que el gallo cantó / pies y manos se lavó / con Jesucristo se encontró / y le preguntó: / ¿Bartolomé a dónde vas? / a tu casa, a tu mesón / contestó / yo te daré un galardón / no morirá niño de espanto / porque ya tiene perdón”. Claro está, a estas horas de la noche, con el tremendo calor de frazadas que le asfixiaban y el mismo miedo del rito de sanación, el guagua dio muestras de cansancio y de sueño. Luego vino el acto culminante con la criatura sobre una lavacara con agua donde flotaban pétalos de rosas silvestres. Tomé por segunda vez la faja multicolor y colocándola en su pecho, retomé el ritual de sanación.

El ojo morado

Todo se veía tan, pero tan bonito, que tarde o temprano tendría que resquebrajarse. Era jueves por la tarde en la comunidad de Verdecocha, algo como día de fiesta donde todos se reunían para la sesión semanal de la comuna, los niños se juntaban para armar juegos, los hombres para discutir los asuntos de comuna, y las mujeres para tratar temas de mujeres y familias. Pero este jueves tenía una particularidad, el “Grupo de Mujeres” estrenaba presidenta con un evento muy emotivo, el lanzamiento formal del huerto comunitario al que expresamente nos habían invitado a todas las parteras y promotoras de salud que animábamos las actividades comunitarias en la provincia de Cotopaxi. Las diminutas plantas habían brotado vigorosas ocupando todos los espacios como si la mano de Dios las hubiese topado, por la ternura que generaba. Yo diría que hasta técnicamente elaborado, siguiendo al pie de la letra el “Manual de huertos comunitarios” que se habían conseguido en una librería de Quito. La reunión se caracterizó por una gran algarabía. Había mujeres de todas las edades, y todas trabajaban como hormiguitas, unas traían baldes con agua de la casa de la presidenta que vivía junto al huerto, otras con criaturas a la espalda no tenían inconveniente en trasplantar zanahorias, rábanos y lechugas, otras quitaban la maleza del huerto. Hasta que alguien gritó el nombre de la presidenta provocando su nerviosismo, era su marido que había llegado antes de hora de Latacunga. “Ahorita mismo te vienes a casa”, gritaba el marido trepado en el tapial de su casa. Entonces, Georgina, la flamante presidenta del huerto, con su ilusión hecha pedazos, se alejó como perro arrepentido camino a su casa. El siguiente jueves ya no tuvo la algarabía de la semana anterior en la comuna. Desde luego que todo parecía igual: los niños armaban juegos como toda la vida, los varones dirigiendo los destinos de la comuna, las mujeres deshierbando el huerto, pero había un vacío muy grande con la ausencia de la presidenta por un día del huerto comunitario. Claro que de Georgina se hicieron muchas especulaciones, que su marido le hizo jurar que nunca más abandonaría su casa, que sus hijos tenían el encargo de vigilarle, en fin, todas esas cosas que ocurren en una reunión de mujeres. Pero lo que sí era

verdad era el moretón en el ojo de Georgina que explicaba más allá de las palabras lo que había sucedido la semana anterior.

La moribunda cautiva

Era una especie de visita al huerto comunitario de Palopo Contadero bajo el cuidado de Ramón Lema, el partero reconocido por las autoridades de salud y apreciado por todos. Se trataba del huerto comunitario, emblema de iniciativas autogestionarias para casos de emergencia en mujeres embarazadas. Pero ese día no logramos cumplir la tarea porque al acercarnos con don Ramón el Trooper de Plan Internacional que muchas veces hacía de ambulancia, se atravesó una madre de familia angustiada y nos detuvo. “Don Ramón, don Ramón”, gritó, mientras buscaba al partero en la parte posterior del vehículo. Se podía percibir la indiscutible angustia que padecía esos momentos. Abrimos la puerta y torpemente se subió para llevarnos a la casa de su sobrina que se encontraba al borde de la muerte, dos quebradas más arriba. Cuando llegamos a una casita que parecía abandonada, nuestra guía bajó con prisa y nos condujo a su interior como si se tratara de su propia casa. “Margarita.. ya le traje a don Ramón para que te vea”, dijo, seguramente dándole ánimo a la enferma. A media luz, apenas se podía distinguir ropas abarrotadas, costales de maíz y utensilios de cocina. Pero, al menos en nuestros primeros pasos, no se encontraba ningún vestigio de vida hasta que la tía nos señaló el lugar exacto donde estaba la enferma.

Ni más ni menos que una momia de exhibición, la enferma envuelta en cobijas estaba paralizada y apenas pudimos distinguir sus ojos sancochados por el sudor de tantos días enterrada en un pasamontañas negro; un forzado movimiento de cadera y un quejido nos ayudaron a ubicar la extensión de su cuerpo como para abrigar la esperanza de su recuperación. Llevaba siete meses de embarazo y algunas complicaciones debido a su frágil anatomía y la terquedad de su marido que no quería llevarla al hospital. Don Ramón, que era como el confesor de las embarazadas del sector, estaba al tanto de todo, pero nunca imaginó que aquella terquedad estaba ocultando por días un sangrado peligroso. La tía encendió una vela a

medio consumir que encontraron sus manos en alguna parte y nos acercó porque tratábamos de desalojar los extraños objetos que poblaban la cama. Había mazorcas de maíz a medio desgranar, periódicos manchados de sangre, y un plato con restos de fideos endurecidos. Cuando la enferma cerró pesadamente sus ojos, me asusté seriamente por lo que estaba pasando. Era nuestro deber llevarle de urgencia al hospital, y así nos dispusimos armando una camilla con cobijas. Pero justo cuando nos disponíamos sacar la moribunda al auto, llegó atropelladamente su esposo. Sudoroso y visiblemente molesto, cerró la puerta a sus espaldas y se pegó a ella amenazante. “¡Nadie se lleva mi mujer sin mi consentimiento!”, gritó.

Esta actitud no nos sorprendió para nada tomando en cuenta lo que nos había conversado la tía de la enferma. Muy resignados, acostamos el cuerpo moribundo de Margarita nuevamente en esa especie de cama, mientras don Ramón intentaba convencer al iracundo marido que sentía ofendida su autoridad. “Tu mujer se está muriendo, Manuel”, intervino la tía de la enferma. Y el terco marido respondió que si era de morir que se muera en casa. El partero don Ramón, que era alto y delgado pero de gesto angelical a quien todo el mundo respetaba, entró nuevamente en escena, tratando de hacerle entender que su mujer se estaba muriendo y teníamos que llevarle al hospital como la última posibilidad de salvarla. “¿Y la plata? ¿y mi casa? ¿y para qué está el partero de la comunidad?”, llovieron las preguntas. Insistimos de tal manera que solo faltó ponernos de rodillas, hasta que viendo la súplica de nosotros y todos los vecinos alrededor del montoncito de cobijas, el individuo fue cediendo sus poses de niño porfiado, se puso lentamente a un lado y nos dejó sacar en silencio el cuerpo moribundo de su mujer con destino al hospital.

La feria de la salud

Digamos que yo era la facilitadora estrella de Plan Internacional, y ésta debía ser mi prueba de fuego en las comunidades delante de tanta gente. El día tan esperado llegó despertándome con un sobresalto a sintonizar el noticiero de las cinco y media de Radio Latacunga donde se mencionaría

la Feria de la Salud que habíamos preparado en un intento de fraternizar con los profesionales de la salud. Lo primero que yo debía hacer era trasladarme a la comunidad de San Agustín y recoger a mi hijo encargado donde mi prima y a ella misma para llevarlos a la Feria. El camino de ascenso fue tormentoso, un sacudón tras otro a lo largo de hora y media de viaje, hasta que llegamos a las tierras altas de la comunidad de Palopo Mirador, que realmente era un mirador porque permitía divisar toda la belleza del paisaje desde la altura (al menos me sentía más liberada y protegida en las alturas del campo que en las peligrosas calles de la ciudad).

Buena parte de la gente convocada para ese día ya había llegado al lugar que hasta parecía contar con estacionamiento de llamings para las carreras que estaban programadas. Todas las mujeres tan pronto como llegaban se ponían a ayudar en lo que sea. Yo cogí la escalera y pedí al conserje de la Escuela que se trepara al poste de luz a colocar la pancarta de bienvenida al Centro Intercultural Bilingüe que ya tenía globos y serpentinas por todas partes. El tiempo pasaba con extrema rapidez apresurando el paso del caminar a todo el mundo. Dejamos la escalera en su puesto y nos sumamos a levantar la enorme carpa prestada por la Brigada Militar de Latacunga para el programa. Al poco tiempo de templar ese enorme aparato luchando con los vientos, y luego de instalar el equipo de amplificación en la torre de la iglesia, llegaron los Toyotas de la Dirección de Salud de Cotopaxi con el personal que apoyaría el acercamiento institucional con la salud comunitaria que se pretendía establecer. Se podría decir que el personal que vino ese día tenía de todo: unos venían por paseo, otros por curiosidad, y otros con el ánimo de observar y llevarse el chisme como trofeo de guerra.

Cabe mencionar que el día anterior pintamos tres murales alusivos a la búsqueda de ayuda comunitaria para trasladar parturientas con señales de peligro a la maternidad; es decir, el acercamiento comunitario al trabajo de los centros hospitalarios. En la Feria se armaron varios espacios demostrativos como si se tratara de un mercado al interior de la carpa: unos kioscos pasaban películas de planificación familiar, otros vacunaban uno que otro niño, otros vacunaban interminables filas de perros, otros controlaban el embarazo

de las mujeres, otros sacaban muelas. La verdad es que yo me multiplicaba de un lado para el otro, preparaba las ollas encantadas, la carrera de llamings, la presentación de teatro, las enormes calderas para cocinar mote o papas para el almuerzo general. Era de imaginarse que todos mis movimientos estaban en la mira de muchos ojos criticones de la ciudad, a pesar de todo, me acerqué a la mesa donde estaban los equipos de amplificación de la cabina comunitaria, bajé el volumen de la música, y sin consultar a nadie tomé el micrófono: “quienes quieran participar en los concursos que se acerquen a inscribirse”, y muchos corrieron ese mismo instante a la mesa.

La gente se precipitó en masa, rodeándome por completo como si se tratara de regalar premios a todo el mundo, dejando completamente vacíos los kioscos donde proyectaban videos de planificación familiar, vacunaban niños, o demostraban los grupos de alimentos con afiches de colores. Los concursos empezaron con magnífica respuesta de los asistentes, pero ¿cuál podía ser el mérito de un concurso que echó por tierra el supuesto interés de uno u otro juego? En las ollas encantadas participaban mujeres embarazadas golpeando una que al caer les daba la opción de ganarse un premio, respondiendo preguntas que Plan Internacional había socializado semanas atrás con sus parteras y éstas con sus pacientes; las preguntas decían más o menos así: ¿cuáles son las señales de peligro en el embarazo?, ¿qué debe hacer una mujer cuando tiene señales de peligro?, etc. Pero lo que nunca imaginaron los observadores de la ciudad era que estos juegos tuvieran tanta acogida que luego de cualquier respuesta por más desconocida que fuera, una barra incondicional de parientes, amigos y vecinos gritaban de júbilo, sobre todo recibiendo el premio de ollas, jarros o escobas. Igual ocurrió con la presentación de títeres, donde los niños que nunca habían visto estos extraños muñecos les daban la mano y preguntaban: ¿cómo te llamas?, ¿dónde vives?

Hasta que llegó lo que todos esperaban, ni más ni menos que la carrera de llamings disputándose un poncho donado por el cura párroco. Todo estaba bien organizado. Desde el patio de la escuela se podía divisar a lo lejos la casa del presidente de la comuna como sitio de partida lanzando un sombrero al aire y provocando la euforia de los presentes como si se tra-

tara de la final del campeonato. Los jinetes competidores, todos alumnos de las escuelas vecinas, luchaban palmo a palmo en medio de la polvareda que a ratos ocultaba a los participantes. Hasta que apareció el primer llamingo cabalgado por un niño de diez años con poncho habano y rayas azules, el feliz triunfador cruzó la meta con el sombrero en la mano en medio del júbilo de sus compañeros que lo levantaron en hombros.

La ofensiva desmedida

La feria de la salud en Palopo parecía que dejó buena impresión en las autoridades provinciales. Días después, los promotores indígenas llevaron sus pacientes, sobre todo parturientas al hospital (pese a la resistencia de las mismas pacientes y familiares que nunca creyeron el cambio). Y sorprendentemente, fueron bien atendidas por los mismos profesionales que asistieron al programa del domingo pasado. Las asustadas parteras no podían creer que se les permitiera dormir dentro del hospital cerca de sus pacientes. Pero, mientras se discutía, acordaba y firmaba la convivencia pacífica, entre abrazos y besos de las partes; en otra sala, el personal paramédico acordaba una acción de manera absurda: declararse en rebeldía ante todo paciente indígena recomendado por las ONG que trabajan en Cotopaxi. Las consecuencias empezaron a verse. Ese lunes, una madre primeriza dio a luz al pie del monumento a la Misericordia, mientras esperaba los turnos de emergencia en el Hospital de Latacunga. A los pocos días, otro niño nació en la caseta del guardia del Hospital de Salcedo, porque no había orden de ingreso para los promotores que trabajaban con Plan Internacional. A las pocas semanas ya se podía evaluar las primeras consecuencias: cuatro mujeres indígenas que dieron a luz sin contratiempos tuvieron complicaciones postparto, y dos de ellas murieron por el incumplimiento en la visita postparto que ofrecieron las autoridades y nunca cumplieron.

Carlos Inti, partero de Galpón comentaba: “En el Hospital de Salcedo le dije a una enfermera: soy partero de Plan Internacional, por favor, traigo una señora que está de emergencia. ¡Espere que coja turno!, dijo, sólo hay un médico. Entonces, como la señora ya daba a luz, nos fuimos a Lata-

cunga”. La partera Hortensia Caiza de Chanchaló también tenía un testigo a su lado que relataba: “Ya era el día del parto de mi mujer, pero a mala hora le patio un ternero en la barriga y se había muerto el guaguito. Nosotros nunca fallamos al control del embarazo, y ya sabíamos que había que ir esos días al Hospital de Salcedo. Pero una señorita ha sabido tratar mal, no pude localizar el nombre, ha sido mal vista entre las compañeras por grosera con la gente del campo”. Los testimonios no eran solamente de quienes querían dar a luz, sino también de las propias parteras: “Cerca de dar a luz estuve sangrando, entonces fuimos al hospital con mi marido. Tenía miedo de estar ahí, cada vez que se tapaba el suero, yo misma le aplastaba por cualquier parte y me tenía que aguantar los dolores porque las enfermeras eran bien malas”. Y también comentaban los mismos camioneteros: ”La promotora Virginia Chicaiza llevaba al Hospital de Salcedo una parturienta de Llac-tahurco que tenía embarazo complicado, pero no avanzó a llegar y dio a luz en la camioneta, y cuando llegaron al hospital le trataron muy mal a la promotora porque no le había llevado pronto”.

Empiezan las amenazas

La situación se estaba poniendo candente. Parecía que los médicos y demás personal de salud que habían aprovechado la confianza de promotores y parteras días atrás, estaban dejando pasar todo lo que veían sus ojos y oían sus orejas. El miércoles 14 de junio, a las cinco y media, cuando encendí la radio para escuchar las cuñas del proyecto en Radio Latacunga, escuché la noticia que el promotor Diego Guano de Chambapongo estaba amenazado de ir a la cárcel por “curandero y comadrón”. Esto, según los dirigentes de la comunidad, era un pretexto del personal del Hospital de Salcedo por la repentina ausencia de pacientes procedentes del páramo gracias a la fama del Diego, poniendo en riesgo, según ellos, la estabilidad laboral del numeroso personal obstétrico del Hospital de Salcedo. La noticia preocupó tanto a Plan Internacional que nos propusimos conocer de primera mano qué estaba sucediendo en Chambapongo y nos trasladamos ese mismo instante a visitar la casa del Diego, pero sin saber que la hacienda estaba tomada por los comuneros por un antiguo conflicto de tierras. Al llegar nos encontramos con la novedad

de que el Diego estaba escondido porque andaban buscándole para cogerle preso. Escribimos con marcador “Plan Internacional” en una cartulina y nos dispusimos visitar la hacienda donde estaba escondido el Diego, pero entre los comuneros se respiraba un inocultable rencor a todo vehículo extraño que se acercaba porque podía tratarse de policías que venían a desalojarlos a sangre y fuego como exigían los patrones.

Dejamos el Trooper a un kilómetro de distancia porque los comuneros habían obstaculizado el camino con troncos enormes como para que ningún vehículo se atreviera a cruzar. “¿Dónde está el Diego?”, pregunté a unos niños que jugaban fútbol con una cáscara de naranja. “En la hacienda, en la hacienda”, respondieron en coro. Claro que vimos comuneros cavando zanjas al borde del camino y que hacían señas a otros vigilantes en la curva por donde se ingresaba a la hacienda. Seguimos avanzando, aunque un tanto preocupados por la confusión que había generado nuestra presencia entre los comuneros, cuando a pocos metros de la curva, salieron en tropel un grupo de ocho a diez personas con azadones en mano y nos preguntaron: “¿A quién andan buscando?”. “Al compañero Diego Guano”, respondimos sin temor, “somos de Plan Internacional y queremos entregarle material para su trabajo”. Antes de escuchar nuestra respuesta se podía advertir inocultable beligerancia, sobre todo de las mujeres que empezaban a cerrar el círculo a nuestro alrededor. “¡Momento, momento!”, gritó un dirigente con chompa de cuero que se abría paso para ingresar al círculo, me miró a los ojos y revisó en silencio los materiales educativos que tenía en mis manos. “Si sí, son de Plan Internacional”, tranquilizó a los presentes, al mismo tiempo que asomaba el Diego sudoroso a explicar la confusión. La gente convencida sonrió igual que el Diego, se dio vuelta y retomó sus trincheras. “¿Qué mismo está pasando?”, le preguntamos al Diego. Y él nos explicó que quieren cogerle preso y los comuneros estaban dispuestos a defenderle.

Un paseo necesario

Parecía que las paredes tuvieran oídos. ¿Cómo entender que todos los planes se fueran al traste? Había que ingeniarse una fórmula que permitiera

la conformación de una organización para la defensa de nuestro trabajo en el “Encuentro interinstitucional de Salud Comunitaria” que se realizaría en Ribotorto días después. Presumiendo la presencia de algún malinformante cercano, cambiamos de estrategia organizando un paseo a la propiedad de Salvador Caiza, al final de la vía inconclusa al Tena, con el fin de ponernos de acuerdo en algo. La convocatoria se difundió a través de los espacios de las cabinas comunitarias. Era el mejor mecanismo, quizá el único, donde se daban cita todas las convocatorias entre promotores y parteras sin sufrir represalias de la sociedad citadina que reclamaba la cabeza de las “comadronas”. En efecto, el miércoles 16 de junio, a las cinco de la madrugada, se dio lectura al mensaje que invitaba a promotores y parteras del proyecto de Plan Internacional a un día de pesca en la propiedad de don Salva.

De esta manera, el día indicado, fueron llegando los promotores y parteras de uno en uno al parque de las papas en Salcedo y emprendimos el viaje. Se trataba de ponernos de acuerdo en la forma como abordaríamos el denominado “Encuentro Interinstitucional de Salud Comunitaria” por realizarse la próxima semana. Unos se encargarían de explicar el sistema de información y registro de mujeres en edad fértil, embarazadas, parturientas, niños recién nacidos; otros, el cronograma de visitas domiciliarias y control del embarazo, otros llevarían el plan de los talleres de capacitación y réplicas comunitarias. En conclusión, estaban designados todos los papeles. A mí me encargaron la presentación del grupo, a don Salva y doña Hortensia del sector oriental de Salcedo la explicación del trabajo en las comunidades, a Leonor Tipantuña y Alicia Maigua la referencia y contrarreferencia; y, Rosa Castillo y Fernando Guamán las respuestas a cualquier requerimiento. La organización del paseo se había dado de tal manera que en el trayecto se iban incorporando otros promotores, y cada uno llevaba algo para la cocina colectiva; es más, mientras trepábamos el páramo, nos detuvimos en la cementera de papas del promotor Pumazunta para cavar un costal y llevar al paseo. Otros llevaron ollas enormes, leña seca, habas tiernas.

Más allá, en la interminable planada del Parque Nacional Llanganates se observaba pequeñas lagunitas que desde lejos parecían como si una

gran nave de cristal se hubiera hecho pedazos. El camino realmente era de tercera clase, con muchos derrumbes que obligaban bajarnos y retirar las piedras y árboles del camino. El trayecto lucía completamente desolado y no se encontraba ningún otro vehículo en el camino, de repente una que otra casita con una familia entera saliendo a ver la novedad de nuestro paso. Otra casa más abajo, era una fábrica artesanal de enormes cucharas de palo como remos de canoa. Finalmente, llegamos a lo que era la casa-campamento de don Salva, construida de tablas rústicas y hojas de zinc, allí se improvisó una gran cocina de leña donde cocinaríamos papas, habas y choclos en grandes cantidades. Los varones se fueron a pescar con anzuelo, mientras las mujeres con don Salva nos quedamos cocinando, pasando leña, cogiendo agua del chorro, lavando las papas y otros menesteres.

Cuando todo estaba listo, como no aparecían los pescadores nos fuimos a buscarles para comer en conjunto y formar la organización, pero nadie había cogido un solo pez. Llegaron enlodados y magullados del descenso por un reciente derrumbe al improvisado canchón, en medio de la desolada carretera, con más de treinta personas del proyecto, y las humeantes ollas anunciando que todo estaba cocinado esperando por nosotros. Y, mientras recibíamos nuestra ración de papas con cáscara, habas tiernas y choclos con queso, se dio el primer paso para la conformación de la primera “Asociación de parteras y promotores de salud comunitaria en Cotopaxi”.

Plan Internacional saca la cara

De hoy en adelante cualquier cosa podía pasar. Incluso confrontaciones abiertas o solapadas entre quienes apoyaban la práctica de la medicina tradicional y la práctica de la medicina hospitalaria. Visiblemente molestos los directivos de Plan Internacional que habían firmado convenios con el Ministerio de Salud y el Seguro Social Campesino para abrir espacios de colaboración comunitaria, elevaron su protesta a las autoridades locales de salud y anunciaron la conformación de una asociación de promotores y parteras capacitadas como único mecanismo de hacer respetar los derechos elevados a convenio en días pasados. En efecto, el día señalado para la argumen-

ción de motivos para formar la “Asociación de parteras y promotores de salud comunitaria en Cotopaxi” llegó. Esa mañana, un miércoles 29 de mayo, los promotores y parteras estaban tan motivados, y le habían cogido tan en serio el problemita que llegaron completamente documentados, y hasta se habían puesto de acuerdo para llevar sus registros de visitas domiciliarias a embarazadas, parturientas, niños recién nacidos, y mujeres de postparto que les tenían debidamente ubicadas, con mapas de la comunidad y suficientes formularios para demostrar el cumplimiento de compromisos. Algo que las autoridades de salud con el Director Provincial a la cabeza, Director Nacional de Salud Indígena y ONG comunitarias ni siquiera conocían su existencia. Una hora después de las 8 de la mañana, es decir, la consabida hora ecuatoriana, empezaron a llegar los abogados del Ministerio de Bienestar Social al auditorio de la Dirección Provincial de Salud, donde esperábamos todos los delegados de parteras, promotores y curanderos de la provincia con el subdirector del hospital provincial en calidad de testigo de honor.

Aunque en este punto ya no era necesario, los promotores abundaron tanto en argumentos irrefutables que bloquearon todo cuestionamiento de las autoridades; incluso, yo tenía varios testimonios que logramos recoger con las facilitadoras del proyecto y que no hubo necesidad de argumentarlos. Luego de todo este espectáculo, y con la aparente simpatía de los abogados, se dio lectura a la propuesta de estatutos y reglamentos en medio del respetuoso silencio de todos los presentes, y finalmente la elección del directorio, con mi prima Esperanza en calidad de presidenta. Con toda la solemnidad del caso, el documento pasó de mano en mano para su respectiva firma, hasta que concluyó con la promesa de su inscripción en la notaría respectiva. Pero tan histórico acontecimiento sólo quedó registrado como una buena intención en las crónicas del movimiento campesino de la provincia de Cotopaxi.

La urgencia de confraternizar

Todos estos antecedentes estaban en la mira de autoridades y profesionales de la salud que comenzaron a pensar que ya era hora de suspender

los históricos enfrentamientos con las comadronas del campo, y plantear una fórmula intermedia que permitiera “una sensibilización estratégica de las parteras comunitarias para el reporte oportuno de pacientes al hospital”. De esta manera, la Dirección Provincial de Salud y el Seguro Social Campesino decidieron irrumpir en el proceso de capacitación de Plan Internacional organizando por su cuenta, una mañana deportiva entre profesionales hospitalarios y parteras comunitarias. En efecto, hubo juegos de fútbol femenino, voleibol criollo, gallina ciega, huevos de gato; en fin, la extrema y sorprendente camaradería entre personas tan conocidas y a la vez tan extrañas. Un almuerzo descomunal, donde los médicos y enfermeras servían los platos a la mesa y acompañaban a niños y adultos a los baños con cariño paternal. Mientras tanto, yo, en mi calidad de mediadora, era el blanco de todas las miradas; unos parecían preguntarse ¿y todo esto a costa de qué?; y otros, como yo misma, sin encontrar respuesta confiable, prefería pasar inadvertida.

Terminada la tarde, en medio de un ambiente festivo con tecnocumbia y entrega de premios a ganadores y perdedores, entre abrazos y besos, el delegado del hospital, visiblemente emocionado, como si tratara de ganar votos en tiempo de elecciones, prometió institucionalizar el parto comunitario a la atención hospitalaria como prueba del acercamiento sincero con las pacientes y parteras del campo. Acto seguido, y cuando los fervorosos aplausos inundaban el ambiente, sacó una pluma de su chompa de cuero y firmó el supuesto compromiso. El documento de tres partes consistía en la entrega de un diploma de Plan Internacional a todas las parteras, declarándolas colaboradoras voluntarias en sus comunidades de origen; por su lado, los profesionales se comprometían concientizar al personal de mandos medios para desterrar de una vez por todas la discriminación a los pacientes indígenas en los hospitales, y; las parteras, por su parte, remitirían toda parturienta en riesgo a las salas hospitalarias.

Y sin embargo nada había cambiado

Al día siguiente parecía que nada especial había pasado. Los profesionales apenas recordaban como una diversión cualquiera aquella parri-

llada festiva, en tanto que el personal de servicio, al enterarse del paseo y las finas atenciones para médicos y promotores, no pudieron ocultar su envidia y, con ello, el desquite con los indígenas de forma desmesurada. Las parteras y promotores visiblemente confiados en lo que parecían buenas intenciones de la gestión hospitalaria, se dejaron llevar por el tradicional comportamiento de sus autoridades para aumentar la demanda en los servicios hospitalarios, sobre todo de maternidad.

Parte 4

Herramientas

Patricio Guerrero Arias

Notas para corazonar el diario de campo

Corazonamientos para empezar el viaje

La investigación antropológica, es como la realización de un viaje, que partiendo de la realidad, nos hará retornar a ella, pero para poder mirarla con ojos diferentes, con un conocimiento enriquecido, distinto al que teníamos cuando lo iniciamos.

La antropología le debe mucho de lo que ahora es, no tanto a los mismos antropólogos, sino a muchos viajeros tempranos, que nos han dejado las huellas de sus itinerarios por la historia y la cultura, que han sido verdaderos precursores en el viaje por el mundo del sentido, como por ejemplo Herodoto, a quien se le considera el padre de la historia, pero también como el padre de la antropología, pues en sus siete libros clásicos sobre la historia antigua, realiza detalladas descripciones, que hoy llamamos “etnográficas”, en las que nos muestra la existencia de otros mundos de vida, que estaban habitados por culturas diversas y diferentes.

Estos viajeros nos han enseñado además, que todo viaje está cargado de cierta magia transformadora, pues tanto la mirada sobre la realidad, pero sobre todo, sobre nosotros mismos, ya no puede seguir siendo igual después de ese caminar; pues son tan intensas las vivencias, las experiencias, vividas, lo que hemos observado, lo que hemos escuchado, lo que hemos sentido, conversado, compartido y aprendido, en definitiva lo que hemos vivido, que es necesario encontrar recursos para profundizar los aprendizajes que nos dejan esos viajes, para que lo vivido se preserve en la memoria, y de esta forma, hacer que no nos gane el olvido. Por eso todos los viajeros que han querido dejar huellas de su caminar por el viaje de la vida, han llevado siempre una bitácora, un diario en el cual han anotado todo lo que en ese viaje han ido viviendo, sintiendo, descubriendo, aprendiendo.

De igual manera, también en el viaje antropológico, los antropólogos que caminamos por el mundo del sentido, tratando de comprender el sentido del mundo, llevamos como una de las herramientas metodológicas insustituibles para el trabajo etnográfico, una bitácora, un diario, en el que hacemos un registro detallado, completo, pormenorizado mediante las notas del trabajo de campo, a fin de poner en palabras, a través de la escritura, minuciosos detalles sobre las experiencias vividas, para que permanezca en la memoria, en el tiempo, lo observado, lo escuchado, lo conversado, lo sentido, es decir para dejar testimonio escrito de la relación que hemos tejido con la comunidad, para poder hacer visibles las huellas de lo que hemos vivido durante nuestro trabajo en el campo, por eso se lo llama Diario de Campo.

Si “recordar”, de acuerdo a lo que nos dice su raíz latina, *recoure*, significa, “dejar pasar nuevamente por el corazón”, el diario de campo es un recurso para corazonar es decir para dejar hablar el corazón y la razón, la ternura y la inteligencia, para poder hacer una reflexión profunda desde lo afectivo y lo cognitivo, sobre la memoria y la experiencia sentida, pensada, vivida, durante el trabajo etnográfico.

No hay que olvidar que para la realización de un trabajo antropológico se requiere tomar en consideración varias dimensiones, que deben ser recogidas también en las notas con las que trabajamos nuestro diario: Una *dimensión teórica* que nos permita construirnos una estrategia político conceptual para poder pensar la realidad y los hechos que ahí se desarrollan y luego poder interpretar sus diversas isotopías o ejes de sentido. Una *dimensión metodológica* que nos ofrece técnicas e instrumentos para la acción, para la realización concreta de nuestro trabajo investigativo. Y no podemos olvidar las *dimensiones éticas y políticas* con las que realizamos nuestro trabajo, que son las que orientan la dirección de la teoría y la aplicación de la metodología con la que trabajamos, y que tiene mucho que ver con el horizonte subjetivo, emocional, que nos habita, y que es clave en el momento de acercarnos a las interlocutoras e interlocutores con quienes dialogamos. Estas dimensiones –como mostramos más abajo– deben estar presentes también en las diversas notas que debemos escribir en nuestro diario.

Una cuestión importante con relación a las dimensiones éticas y políticas del trabajo antropológico, es que hablamos de “interlocutores” y no de “informantes” como todavía se los llama en los manuales de metodología, pues el trabajo antropológico es un ejercicio dialogal de encuentro con la alteridad para que conociendo y comprendiendo otros mundos de vida, podamos comprender y transformar nuestros propios mundos y existencias.

También una dimensión ética y política que no podemos olvidar, es que cuando vamos al trabajo de campo, al encuentro con la realidad y con las actoras y actores sociales que le dan sentido a través de la cultura, estos no pueden ser vistos como “objetos de estudio”, como los consideraba el positivismo extremo, pero por nuestra parte consideramos que tampoco pueden ser vistos como “sujetos de estudio”, como se buscaba aparentemente cambiar esta visión que sigue reproduciendo la cosificación de los sujetos con otro nombre, hacer de las y los actores sociales “objetos” o “sujetos de estudio”, es una forma de ejercicio de poder que impone una relación asimétrica en los encuentros; una muestra clara de alocronismo, es decir de negarles la contemporaneidad y la agencia histórica a las y los sujetos, a fin de cosificarlos, para que se vuelvan meros dadores de información.

En cambio mirarlos y sentirlos como interlocutoras e interlocutores, implica ponernos en equidad de condiciones para el encuentro dialogal de dos cosmos simbólicos de sentido que pueden aprender y enriquecerse mutuamente con sus conocimientos y experiencias de vida; por ello es importante no olvidar, que no podemos hacer de los seres humanos ni “objetos”, ni “sujetos de estudio”, pues nosotros no estudiamos a las personas, pues esto sería ética y políticamente incorrecto, cuestionable, lo que estudiamos son los procesos socioculturales, simbólicos, políticos, económicos, etc., a los que esos seres humanos están articulados, no estudiamos a la gente, sino lo que hace la gente, y buscamos comprender la trama de sentido, las diversas isotopías que están presentes en sus dinámicas socio culturales.

Sobre el registro de las notas

Las notas de campo, es un práctica clave del quehacer antropológico y que pasa necesariamente por la relación con la escritura, de ahí que algunos/as consideren que una regla sobre esto dice: “que si no está escrito, no sucedió nunca” (Taylor & Bogdan, 1987). En las notas de campo se deben registrar, –no necesariamente en el mismo momento que ocurren los hechos– todo aquello que se puede recordar de lo que hemos observado, dialogado, vivido, sentido durante el trabajo de campo. Es importante además, tener un diario mientras más minucioso mejor, pues mientras más información ofrezca, se podrá volver a revivir esa experiencia para activar la memoria de lo vivido.

Desde una perspectiva funcionalista y positivista instrumental, el trabajo de campo y el registro de dicho trabajo, era visto como una captación inmediata de “lo real”, una forma de reproducir dicha realidad, de duplicarla en forma de notas en las que recogemos la información que se obtiene a través de diversas técnicas e instrumentos de registro, que van desde los registros escritos, el registro en imágenes mediante fotografías o filmaciones, o el registro de la palabra y los sonidos que danzan en una realidad mediante la grabación magnetofónica.

Pero como muy bien anota Guber, “...el registro no implica que el investigador se lleve el campo a la casa” (2012, pp. 93-94) sino que a través de este puede tener acceso a una diversidad de imágenes instantáneas que le permitan la reconstrucción de las tramas de sentido de otros mundos de vida, pero que inevitablemente –y esto es terrible para el positivismo– están siempre mediadas por la subjetividad de quien hace ese registro, de quien toma notas, de quien fija la cámara, o enciende una grabadora; de ahí que dicho registro no puede ser equiparable a la realidad, no es tampoco una fotocopia, sino más bien una radiografía de esta y de cómo la estamos conociendo y comprendiendo, pero tampoco un registro es solo un depósito de información que refleja la totalidad de esa realidad, sino que es una parte de la realidad construida desde los ángulos de mirada y percepción que han sido seleccionados por el o la investigadora y que consideran significativos

para ir develando el mundo del sentido de la cultura con la cual compartimos la experiencia; en ese sentido, un buen registro, vendría a ser como una ventana que nos permite mirar hacia afuera de la realidad, pero también mirar hacia la interioridad de la nuestra (2012, p. 109).

El registro resulta en consecuencia importante para poder preservar la información obtenida a través de diversas técnicas e instrumentos, es decir para preservar la memoria de lo vivido; para ir haciendo conversar la realidad con los referentes teóricos (Guber, 2012, p. 94) con la estrategia político teórica que la o el investigador maneja; pero sobre todo, para poder ir ampliando la mirada del investigador o la investigadora sobre su propia experiencia, y sobre el proceso vivido, para ir ampliando la comprensión del sentido de la otra cultura, pero también para mirar hacia adentro de la nuestra, para ir buscando comprender los procesos de cambio y transformación que esos mundos de vida diferentes están generando en nuestro propio mundo interior y en nuestra propia vida.

Es importante por ello, no solo registrar lo que pasa afuera, lo que está en la realidad externa, sino también aquello que está en nuestra realidad interna, que muestre cual es el horizonte que orienta nuestra mirada y percepción, porque escogemos unos hechos y no otros, porque damos significado y significación a unos acontecimientos determinados, porque hacemos hablar a unos actores y silenciamos a otros, para dejar claro que en nuestras notas o informes, no está la realidad, sino una forma de mirarla desde nuestros propios cosmos de sentido, los que deben dialogar con los cosmos simbólicos de sentido, de las y los actores sociales con los que hemos convivido.

Una cuestión importante que no podemos dejar de considerar, es que el registro esta mediado por el lugar que el investigador o la investigadora tienen en la cultura con la que se encuentre, no podemos ignorar que formamos parte de mundos de vida diferentes, con sentidos culturales diferenciados, y que por más profunda que se la inserción siempre seremos vistos como extraños, de ahí como señala Guber (2012, p. 95) no se trata de negar esta incidencia, sino de reconocerla, de comprenderla, de manejarla,

de incorporarla y de mirarla como una realidad inevitable que enfrenta la investigación social en el encuentro con la diferencia.

Es importante tomar notas después de cada observación, o de los encuentros ocasionales con los/as interlocutores/as, así como después de las entrevistas, puesto que las notas, nos proporcionan información valiosísima, que no ha sido ofrecida directamente por los/as interlocutores/as, sino que son el resultado de un ejercicio atento de dos aspectos que son los que generalmente se priorizan: “Lo que se observa y lo que se oye” (Guber, 2012, p. 105); pero por nuestra parte sentimos, que se hace necesario también un registro de lo vivido en las experiencias del trabajo de campo, como también registrar aquello que hemos sentido en lo profundo de nuestra subjetividad en esas experiencias. Si limitamos los registros solo a lo que se ve y se oye, estamos reproduciendo la perspectiva positivista que priorizó solo los externos perceptores, la vista y el oído como vías de acercamiento a la realidad y ya sabemos que esto nos dará solo una mirada siempre parcial de la misma.

Pero si lo que busca el trabajo antropológico es comprender el mundo del sentido de otra cultura, debemos hacerlo desde la totalidad de todos los sentidos, pues también a través del olfato, del gusto, del tacto, de los olores, los sabores, las texturas, los silencios se construye significado, se dispara la memoria. En todo caso, lo que se observe, o se escuche, lo que se sienta, se huela, se pruebe, se toque, se recuerde, debe también ser registrado a fin de facilitar su sistematización posterior, en perspectiva del horizonte de investigación que hayamos definido al inicio, que serán los que delimiten el campo de observación, de escucha o de activación de toda nuestra corporalidad en el proceso de acercamiento a la realidad.

Es importante también no olvidar que las técnicas con las que trabajamos nos permiten obtener información de determinados aspectos de la realidad, pues la observación, por ejemplo, nos acercará hasta el mundo de la materialidad de los significantes, podremos así observar el baile de los signos que se encuentran presentes en las praxis socioculturales; pero en cambio para acercarnos a la danza de los símbolos, a los significados y significaciones, al mundo de los imaginarios, las representaciones y discursos,

tenemos que hacerlo a través del encuentro dialogal con las y los actores sociales, pues si queremos comprender sus mundos simbólicos de sentido es a través de su palabra, y de sus diversos lenguajes, como de sus formas kinésicas, paralingüísticas, que podremos acercarnos a sus imaginarios y representaciones, a sus discursos y praxis sociales, que es en donde habita el sentido del sentido de una cultura.

El proceso de registro se da a veces durante el desarrollo de los hechos, generalmente se lo hace a través de diversas herramientas como la grabadora o la filmadora, esta última hace posible disponer de una información que ofrece más fidelidad sobre los hechos registrados y nos da más posibilidades para una posterior interpretación, pues permite mirar la cultura en movimiento y captar detalles que en el proceso de edición y sistematización pueden ser muy significativos.

La grabadora, si bien posibilita también un registro más exacto de lo que las y los interlocutores dicen, no tiene la misma fidelidad que la filmación, de ahí la necesidad de complementarlas con el cuaderno de notas; la redacción de las notas de campo, deben ser por tanto muy precisas y detalladas, se debe considerar que las interlocutoras y los interlocutores, no solo hablan a través de la palabra, sino que debemos prestar mucha atención, a un aspecto que no puede ser captado por la grabadora, las dimensiones paralingüísticas y kinésicas, los diversos lenguajes con los que también habla el cuerpo y que están presentes en los encuentros y desencuentros intra e interculturales y que tienen mucha trascendencia en el momento de la comprensión del significado.

Es recomendable no tener una excesiva dependencia ni de la filmadora ni de la grabadora, pues esto puede llevar al descuido del desarrollo de la memoria, pero sobre todo generar un “recorte del flujo de la vida cotidiana” (2012, p. 97) a no estar atentos a los detalles que en una interacción dialogal se produce, ni a los contextos espaciales y temporales en los que se desarrolla un hecho socio cultural. Tampoco se trata de estar escribiéndolo todo, se puede tomar notas con aspectos claves durante una entrevista por ejemplo, o también se puede escribir el diario después de la realización de

los hechos activando los recursos de la memoria. Es recomendable, procesar las notas de campo, lo más rápidamente posible, si es posible después de haber realizado las observaciones, pues los hechos vivenciados, observados, escuchados, sentidos se encuentran frescos en la memoria y a medida que los sistematizamos podremos captar detalles que podríamos no haber contemplado.

Es importante no olvidar que en el encuentro dialógico con las interlocutoras e interlocutores, no solo se habla a través de la palabra, sino también de la mirada, eso hace posible acercar más a los dialogantes, genera confianza y distensiona el ambiente, no olvidemos que es la mirada un eje vital en la construcción de alteridad, pues es a través de la mirada que reconocemos la existencia, la presencia del otro, no hay acto de mayor violencia material y simbólica que la negación de la mirada al otro, cuando las miradas se encuentran, el espíritu de la palabra camina, fluye con más soltura y hace posible el encuentro dialógico, de ahí que se recomienda que el contacto visual es fundamental (Guber, 2012, p. 98) .

Pero por nuestra parte sentimos que además junto con la mirada está la capacidad de escucha, estar atento a lo que el otro nos dice, o calla, hay que escucharlo con humildad y respeto para que sienta que lo que nos dice es importante para él y nuestro trabajo y está siendo escuchado con respeto; la toma excesiva de notas puede fragmentar ese flujo y tener consecuencias en el tipo de diálogo que se establece con los interlocutores, si sienten que están siendo entrevistados, la energía del diálogo siempre estará limitado, en cambio si lo que se hace es una conversación informal, las y los interlocutores se muestran más distendidos y la palabra fluye; hay que dar más atención a los diálogos informales que se dan después de que se ha apagado la grabadora o se ha detenido la cámara, es en esos momentos en donde va a aparecer esos indecibles que a veces se ocultan en los diálogos forzados; por ello es recomendable tomar notas después de las sesiones de trabajo y los encuentros, pues esto además hace que demos mayor trabajo a la memoria; con la práctica, ella nos permitirá registrar a futuro no muy

largo, los hechos, lo observado, lo escuchado, lo sentido y lo vivido, y nos posibilitará estar más atentos a las interacciones del presente.

Considerando que un enfoque distintivo de la antropología es su enfoque holístico, este se mueve en una multiléctica³⁰ que hace que el trabajo de campo y el registro de ese trabajo se enfrente por un lado a la necesidad de delimitación de la mirada, de ahí que el diario puede estructurarse por temas considerando el horizonte que se ha definido por el que vamos a transitar en la investigación; pero por otro, no implica solo registrar aquello que buscamos conocer, sino que si miramos el entramado de sentido de una cultura, todo, tiene significado, de ahí que es importante tener una actitud, no solo de “apertura de la mirada” (Guber, 2012, p. 103), sino además sentimos nosotros, de apertura de la escucha, de apertura emocional y afectiva, de apertura corporal, pues insistimos, debemos estar atentos no solo a lo que estamos observando, y escuchando, sino también sintiendo, viviendo, oliendo, saboreando, tocando, para luego ver como esa información se vuelve una hebra del entramado de sentido de esa cultura.

Hay algunos/as investigadores/as que trabajan todos los registros en un solo instrumento sea como cuaderno temático de campo, o diario de campo; mientras otros emplean exclusivamente el diario de campo, para anotar aspectos más ligadas a las vivencias subjetivas del investigador/a y lo temático lo hacen el cuaderno de campo. Sea cual sea la modalidad, lo importante es trabajar las notas de campo, todos los días, a fin de que no

30 Desde la racionalización del pensamiento occidental, de habla de dialéctica para señalar la relación entre dos fuerzas opuestas y antagónicas, cuyas síntesis es el resultado de la imposición de una de ellas sobre la otra. Desde las sabidurías insurgentes, que nos han mostrado que una de las expresiones de la riqueza de la vida está en su diversidad y la diferencia, en su multiplicidad, se habla no de dialéctica, sino de multiléctica, lo que hace referencia a procesos en múltiples direcciones, pero que no implican la negación y hegemonía de una de ellas, sino la complementariedad en la diferencia, lo que hace posible los procesos de transformaciones que son propios del movimiento del *Kawsay*, la vida.

olvidemos nada, lo que implica la necesidad de forjar cierta disciplina y constancia a fin de que se mantenga viva la memoria.

Actualmente, el cuaderno temático y el diario de campo, están siendo sustituidos por los ordenadores portátiles, que facilitan mucho la tarea de registro, pero de igual manera se debe establecer criterios que faciliten dicho registro, ya sea por temas, o palabras claves, lo que dependerá del estilo personal que cada investigador defina (Sanmartín, 2003, pp. 75-76).

El cuaderno, o diario de campo no debe limitarse solo a la descripción detallada de lo observado, lo escuchado, lo conversado y lo vivido por el investigador, sino que también debe estar acompañado de un carácter reflexivo, interpretativo y evaluativo que no descuide el lugar de nuestra subjetividad, en el proceso de acercamiento a la diversidad de realidades culturales.

Sugerencias para activar la memoria

A fin de poder activar la memoria, que nos permitirá trabajar mejor nuestro registro de las notas de campo, se sugiere lo siguiente:

- Trabajar con analogías simbólicas es decir relacionarlas con aspectos, cosas, hechos de la vida cotidiana, que hagan más fácil el recordarlas.
- Estar atentos y con la mente y el corazón despiertos durante el trabajo de observación, diálogos y vivencias.
- Dado que lo que interesa es comprender los significados, una forma de acercarse a ellos, es buscar palabras, o frases claves de cada conversación, que nos permita activar la memoria, y en consecuencia recordar su significado.
- Después de haber trabajado en la observación y de haber mirado, escuchado, sentido algo que sea significativo, una estrategia importante para recordar, es reproducir mentalmente lo sucedido en las observaciones y las entrevistas, o hacer una pausa durante estas para fijarlas en la memoria si vemos que se trata de algo significativo.

- Es recomendable tomar notas tan pronto como sea posible, mientras más tiempo transcurre entre la observación y las conversaciones y el registro de las notas de campo, es posible que olvidemos registrar detalles que pueden ser muy importantes (Taylor y Bogdan, 1987, p. 75).
- Trabaje con mapas irradiantes de conocimiento,³¹ puede apoyarse haciendo dibujos que se refieran al significado de lo observado, de lo conversado, sentido y vivido.
- Si no fue posible escribir las notas de campo luego de la observación y los diálogos, un recurso que resulta muy útil, es que usted grave sus observaciones e inquietudes, lo que le deja la experiencia vivida, esto lo puede hacer mientras va caminando, o en el bus o el auto, por ejemplo, pues allí ya está poniendo en movimiento su memoria, haciendo que fluyan los recuerdos de lo acontecido. Es importante después, transcribir y procesar lo que se haya grabado.
- No dé por terminado sus registros, este atento a lo imprevisible, pues en el momento menos esperado puede activarse un recuerdo que le hable de un significado que estaba olvidándolo, no deje de registrarlos inmediatamente.
- Utilice los instrumentos auxiliares de investigación (grabadoras, cámaras de video, máquinas fotográficas, etc.), pues estas permiten registrar los hechos, y ayudan a recrear la memoria, siempre y cuando tenga el consentimiento de sus interlocutores/as y no aparezca como un acto invasivo a su privacidad, o sientan que están siendo constantemente vigilados; por ninguna razón trabaje con graba-

31 Generalmente se trabaja con “mapas mentales”, pero corazonamos que esta es una herramienta bastante cognitiva; por ello proponemos incorporar lo que nos enseñan las sabidurías insurgentes de los pueblos andinos, que nos dice que en la naturaleza todo “irradia”, que todo tiene una multidireccionalidad que está interrelacionada; mirada que deberíamos incorporar a las propuestas educativas, por ello proponemos trabajar con “mapas irradiantes de conocimiento”; además el mapa mental, por ser un resultado de la mente, es hegemónicamente pensado, el mapa irradiante en cambio, como es expresión de la poética de la vida, incorpora además dimensiones afectivas, estéticas y lúdicas, que hace mucho más cálido, poético y divertido el proceso de aprendizaje.

doras clandestinas, pues esto implica deshonestidad, no olvide las dimensiones éticas y políticas que tiene el trabajo antropológico.

Cocinando el texto antropológico

Uno de los fundamentos claves del trabajo antropológico es la escritura, puesto que se hace necesario un momento para poner en palabras (Sanmartín, 2003, p. 140) toda la experiencia vivida, sentida, pensada, trabajada, tanto durante, como después del trabajo de campo, a fin de que estas se preserven en la memoria y puedan posteriormente ser compartidas y conocidas por otras personas a quienes tenemos la gran responsabilidad de mostrarles, de la forma más ética posible, las cromáticas con los que están pintados otros mundos de vida, y como desde la fuerza de su cultura dan sentido a su existencia.

Escribir es también una posibilidad para corazonar, es decir para tejer palabras desde el corazón y la razón, pero para corazonar la investigación y la escritura antropológica, deberíamos ir más allá de lo que nos dicen los manuales de metodología, sino como alguna vez nos enseñó Lourdes Endara³², deberíamos aprender que investigar –y sentimos que también escribir– es un acto que tiene mucho en común, con lo que se hace en el sagrado ritual cotidiano del cocinar, que requiere no solo de epistemología, sino sobre todo de sabiduría; cocinar un texto entonces, implica hacer lo que nuestras abuelas y abuelos, madres y padres han hecho en las cocinas, como territorio cotidianos del vivir, ellas y ellos nos han dicho, que para cocinar hay que saber cómo hacerlo, cocinar no es un acto meramente cognitivo, pensado, no pasa solo por conocer teóricamente sobre cocina, sino

32 Antropóloga y comunicadora, fue por muchos años, maestra de la Carrera de Antropología Aplicada, Directora de la misma y Decana de Ciencias Humanas de la Universidad Salesiana, nos enseñó desde la pedagogía de la alegría, pero con un profundo sentido crítico y político, ella, junto con el padre Juan Bottasso y Emilia Ferraro, han sido los pilares fundamentales para que la Carrera de Antropología sea lo que es ahora, y a quienes les agradezco desde el corazón, pues sus enseñanzas han sido muy importantes en mi formación como antropólogo.

que pasa por la vivencia misma pues a cocinar solo se aprende cocinando, como a investigar, solo se aprende investigando, y de igual manera, a escribir solo se aprende escribiendo, o como bien dice Sanmartín: “A escribir se aprende como a andar, intentándolo” (2003, p. 132).

Vale recordar entonces, que si bien para cocinar es necesario tener ciertos conocimientos, diríamos ciertos recursos metodológicos, tener herramientas, ordenarlas y saber manejarlas; también es necesario disponer de ingredientes que siempre los tomamos de la naturaleza, vale decir de la realidad, que están en las descripciones que hacemos de esa realidad, y que luego los mezclamos o amasamos sobre la base de nuestras intuiciones y reflexiones a medida de lo que vamos viviendo, y las vamos sazonando, condimentando con otros ingredientes teóricos que sometemos al fuego hermenéutico que hará posible la cocción de lo que hemos preparado previamente; pero no podemos olvidar como siempre nos han dicho nuestras abuelas y madres, que el ingrediente y el secreto más importante para que una comida sea deliciosa, es cocinar con amor, cocinar con el corazón; por eso sentimos que se hace necesario corazonar la escritura antropológica, para poder desde el corazón y la inteligencia, cocinar la delicia de un texto que pueda ser disfrutado y compartido con todas las personas, con las que hemos vivido este proceso y de las que hemos aprendido, y con otras que también podrán disfrutar de los sabores que se cocinan en el fuego de una cultura.

Es importante también siguiendo la metáfora de la cocina no olvidar, que aprender a cocinar, así como también a escribir, es algo que vamos aprendiendo a medida que pasa el tiempo y vamos ganando experiencia, y que requiere de paciencia, constancia, humildad, pasión, no siempre las primeras comidas nos resultan deliciosas, y a veces ni siquiera nosotros mismos queremos probarlas, pues al principio no mezclamos bien los ingredientes, los sacamos crudos, o les dejamos demasiado tiempo al fuego y se nos queman, se nos va la sal o el azúcar, o ponemos demasiado poco; por ello aprender a cocinar bien requiere de un largo proceso de aprendizaje, de experimentación, de práctica, es un saber que tiene que ser profundamente vivido y pasa por nuestro cuerpo.

Lo mismo ocurre con la escritura, todos sabemos lo difícil que resulta empezar el trabajo de escribir, poner la primera palabra o frase para comenzar con las notas de campo o peor con el texto etnográfico es una tarea muy difícil, y sobre todo cuando lo queremos hacer solo desde la cabeza, pero si dejamos andar la palabra desde el corazón, entonces sentimos que la palabra fluye; por eso para cocinar un buen texto, necesitamos ejercitarnos en la escritura, acostumbrarnos a ir continuamente revisando, rehaciendo, condimentando, puliendo, mejorando los textos que vamos escribiendo, y al igual que en la cocina, no olvidar, lo reiteramos, que el secretito de toda cocina, como de toda escritura, es hacerlo con amor, hacerlo desde el corazón.

La redacción de las notas de campo

Las notas de campo son concretamente un ejercicio que marca un proceso escritural con diversas fases e intensidades, pues la forma de escritura se va volviendo más rigurosa a medida que avanzamos en el proceso o según el tipo de notas que trabajamos, pues una es la escritura que empleamos para la sola descripción, otra es cuando entramos en procesos de reflexión y damos el salto a la explicación, a la argumentación; de igual manera, la escritura se complejiza y profundiza cuando entramos a hacer interpretaciones, análisis hermenéuticos de la trama de significados y significaciones, es decir del mundo del sentido de una cultura, que finalmente debe reflejarse en el texto antropológico.

Es por ello que en la escritura etnográfica no se trate solo de organizar información y datos, sino también de tejer recuerdos (2003, pp. 133-134), pues toda esa extensa información no es sino un anclaje para transitar por los senderos de la memoria, de lo vivido, lo que hace posible la evocación de lo que ha implicado ese caminar por el mundo del sentido de la cultura de los otros; para lo cual debemos mostrar cierta destreza para tejer palabras, sentimientos, recuerdos, ideas, reflexiones, intuiciones, pues escribir permite recordar, es decir dejar que la palabra vuelva a pasar por el corazón, y la razón, es una forma de corazonar desde la poética de la palabra.

Al trabajar nuestras notas, nuestro diario de campo, no podemos hacerlo de forma fría, instrumental, sino que debemos nutrirlo de la belleza poética que habita en la propia vida; no olvidemos que una buena antropóloga o un buen antropólogo, es una mezcla entre un buen escritor y un buen investigador, que tenga la sensibilidad y la capacidad para hacer descripciones cargadas de belleza y que permitan la reconstrucción de una imagen lo más fiel posible de lo ocurrido y nos ayude a la reconstrucción de su significado, pero que escriba con la belleza poética de Isabel Allende, de Ana Lauradó, de Humberto Eco, de Antonio Padura, de Margaret Yourcenar, de Marcela Serrano, o con la irreverencia antipoética de Hernán Hermosa, pues no debemos olvidar que la escritura antropológica es también un acto poético.

Pero una antropóloga o antropólogo, además de tener destrezas literarias, solvencia para la escritura, debe tener la capacidad para mirar más allá de la superficie y percibir lo invisible, y es a través de la escritura, como acto cargado de sensibilidad e inteligencia que podemos corazonar un texto tejido desde la afectividad y la inteligencia, es decir un texto que no descuide las cuestiones teórica y metodológicas, ni tampoco las dimensiones afectivas, sino que las haga dialogar sin dejar descuidar su dimensión poética, de ahí que el diario de campo puede ser una herramienta útil para poetizar la teoría, para que desde una mirada profunda, nos muestre lo que está más allá de la superficie y nos revele la profundidad que habita en los seres, los hechos, las palabras y las cosas, en definitiva, para hacer visible los rostros de lo invisible, que es lo que hace el trabajo antropológico.

La redacción de las notas de campo debe posibilitar la pronta recuperación de los datos para el proceso de sistematización y si bien el modo de hacerlo depende de cada investigador/a, es importante considerar las siguientes sugerencias: (Taylor & Bogdan, 1987, pp. 81-83).

Agrupar las notas por temas y señalar cada conjunto de notas con una carátula que contenga un título que haga referencia a lo observado en la que se incluya, el lugar de observación, la fecha, el día, la hora a la que se realizó el registro.

Incluir un diagrama del escenario de observación al principio de las notas y señalar en que página se encuentra las descripciones.

Dejar márgenes amplios que permitan la redacción de comentarios, añadir puntos importantes que se recuerden posteriormente y que resultan útiles en el momento de la sistematización.

Una cuestión importante que debemos siempre anotar en el cuaderno de campo, son las reflexiones que van surgiendo en el investigador a medida que observa un hecho socio cultural, pues estas serán claves en el proceso de interpretación de lo observado.

Como se trata de llegar a comprender el significado, procure recordar no tanto en forma literal lo que le han dicho, sino aprehender su sentido; sin embargo es recomendable diferenciar los niveles de recuerdo, utilizando por ejemplo diversas formas (Guber, 2012, p. 98) de comillas o negrillas para destacar un recuerdo exacto; barras o cursiva para recuerdos menos exactos; letra simple para aquellos que son razonablemente aproximados; paréntesis para las aclaraciones contextuales y expresiones corporales paralingüísticas, gestos, silencios, modulaciones, entonaciones, etc.; puntos suspensivos para mostrar que el interlocutor no concluyó su discurso; puntos suspensivos subrayados para lo que no se alcanza a registrar; doble subrayado para nuestras reflexiones, etc., o aquellas que su creatividad considere pertinentes.

Se debe utilizar seudónimos para los nombres de personas o lugares, especialmente si se solicita por parte de los/as interlocutores/as, se mantenga la confidencialidad sobre su identidad y la información que proporcionan; esto garantiza que si las notas caen en manos poco adecuadas y son leídas por otra persona, solo sea el/la investigador/a quien conozca la realidad de su contenido.

Es importante guardar un respaldo de las notas de campo, en caso de que estas lleguen a extraviarse o dañarse a causa de algún percance, así se garantiza que no perdamos valiosísima información, difícil de ser recuperada.

Una cosa que no podemos olvidar es que la escritura antropológica, está también atravesada por cuestiones éticas y políticas, pues estamos hablando de otros mundos de vida, de otras existencias. De otras experiencias, de otros sentires, pensares, decires y por lo tanto debemos tener mucho cuidado en lo que escribimos, debemos ser fieles a esas vidas, a esas palabras, a esos significados, a esos sentidos que las y los actores tejen a través de su cultura, a ese tiempo en que nos compartieron parte de sus historias sobre sus vidas, por ello la escritura tiene una dimensión ética que no podemos ignorar, pues debemos reflejar fielmente y con honestidad esos encuentros dialogales en los que, las interlocutoras y los interlocutores dejaron andar su palabra desde el corazón, para compartirnos parte de sus vidas.

El tipo de notas

Es importante que no olvidemos, que otro rasgo distintivo de la antropología es su carácter sistémico, pues mira a la cultura en sus diversas interrelaciones e interdependencias, de ahí que el trabajo etnográfico igualmente tiene un carácter sistémico, pues no se realiza en fases desarticuladas, sino que implica también interrelaciones, interdependencias; es por ello que las notas del diario de campo deben mostrar también estas interrelaciones, no se trata solo de observar, para una vez terminado esto, recién reflexionar, y después interpretar lo observado y empezar a escribir; sino que a medida que estamos realizando el trabajo vamos haciendo todo eso con distinta intensidad, pero lo vamos haciendo, pues algo que observamos, genera en nosotros múltiples reflexiones, las que buscamos interpretar incipientemente apoyados en un algún referente teórico o metodológico resultado de nuestras lecturas o reflexiones; pero también sacamos aprendizajes lecciones de vida que nos va dejando nuestra experiencia y que deben ser registradas, todo eso forma parte del trabajo etnográfico y por ello debemos llevar notas que muestren esa interrelación, esa interdependencia que está presente en este apasionante proceso.

Las notas de campo en consecuencia, no solo deben referirse a las descripciones detalladas de los sucesos o hechos de los que participamos,

sino que también es importante llevar notas reflexivas de lo observado, lo conversado y lo vivido; otras notas que nuestras interpretación iniciales; y también notas que permitan reflejar que estamos aprendiendo en el proceso. Las notas deberán recoger sobre todo en la parte reflexiva, interpretativa y de lecciones de vida, las dimensiones teóricas, metodológicas, éticas y políticas que están presentes en el trabajo antropológico; de ahí que, desde nuestra experiencia vivida, proponemos que se podría trabajar con los siguientes tipos de notas:

Las notas descriptivas que nos permiten describir detalladamente las dinámicas y praxis socio culturales, acercarnos a los significantes de los hechos, las actividades, los sucesos vividos; para esto, inicialmente es importante darle un nombre a la actividad o suceso que se describe y enumerarlo, por ejemplo: Actividad o suceso 1: Participación en minga comunitaria.

Para trabajar las notas descriptivas, también podemos aplicar las categorías metodológicas que empleamos para el trabajo etnográfico: espacialidad/temporalidad y sentido (Guerrero, 2002).

En cuanto a la espacialidad, es importante hacer una descripción lo más detallada posible del espacio, lugar, escenario, arena, sitio donde se realiza el trabajo, no olvidando su dimensión macro y micro, los espacios fronterizos, rizomáticos y las demás isotopías presentes en la espacialidad³³; a fin de ir señalando ampliamente como opera la *proxémica*, es decir el uso y manejo que las y los actores hacen del espacio, como una isotopía o eje de sentido de la espacialidad.

Al inicio de las notas descriptivas, es importante señalar entonces la ubicación del espacio donde estamos realizando la investigación; por ejemplo debemos señalar que la comuna se encuentra dentro de determinada parroquia y esta forma parte de tal provincia. Esta información se ofrece por una sola vez, al inicio de la descripción, y va cambiando a medida que cambian,

33 Para una ampliación sobre el sentido de las isotopías y cómo operan en los hechos socioculturales, ver: (Silva, 2002). También (Guerrero, 2004; 2010).

también las actividades y los escenarios; así es importante señalar si la observación o conversación la estamos haciendo, en la casa, la plaza, el mercado, la iglesia, la chacra, el río, la escuela, el estadio, la casa comunal, etc.

Dentro de la temporalidad, al inicio de las notas descriptivas debemos ofrecer información general sobre la fecha, día y año en que realizamos la actividad. Además es importante señalar la hora de inicio de la actividad, como también la hora de finalización de la misma.

Pero sobre todo, desde la temporalidad, podremos mirar cómo operan las dimensiones *cronémicas*, o sea el uso que las y los actores hacen del tiempo y su sentido; es importante por ello estar atentos en los diálogos con las y los interlocutores a detalles que nos pueden mostrar también la dimensión *diacrónica* de la vivencia del tiempo, o sea del pasado, a fin de ir reconstruyendo la historicidad en dos direcciones: por un lado una aproximación diacrónica a la historia de la comunidad, y por otro una aproximación diacrónica a la historia del hecho que investiga; es importante no olvidar que la reconstrucción de la historia de una comunidad o un hecho no se limitan solo a los recortes historiográficos, sino que debemos estar atentos a las dimensiones temporales que están presentes también en la tradición oral, hay que escuchar la fuerza poética del mito que es de vital importancia para la reconstrucción de la memoria histórica de una cultura y sus procesos.

Dentro de lo temporal, también hay que considerar cómo opera la dimensión *sincrónica*, es decir cómo se miran los hechos en el presente, por ejemplo si vamos a describir una minga, una asamblea, un funeral, una fiesta, etc., es importante señalar cuando se produce, así como sus procesos de cambio. Esto nos puede permitir ir construyendo calendarios de los diversos eventos, pero sobre todo podemos trabajar un *mapa de la espiral temporal*³⁴ de la comunidad, que si bien nos permite considerar como ope-

34 Es común encontrar en los textos de metodología para el trabajo de proyectos sobre todo, que se habla de líneas temporales, o de las “líneas de tiempo”, para la reconstrucción de sus proceso diacrónicos; lo que evidencia claramente el sentido unilineal –pasado-presente-futuro– y evolucionista de la percepción del tiempo en la cultura

ran el *antes* y el *después* como isotopías claves de lo temporal, pero además mirar las temporalidades de los órdenes diurno y nocturno, así como las temporalidades rizomáticas, y acercarnos a cómo viven los ciclos temporales, ya sea de acuerdo al tiempo natural o al tiempo cronológico.

En cuanto al sentido, empezamos haciendo referencia a las y los interlocutoras/es con los que estamos dialogando, trabajando o hemos tenido relaciones directas e indirectas, sin olvidarnos de señalar sus nombres en caso de tener su autorización para hacerlo, o de un seudónimo que permita su reconocimiento; hay que señalar su edad, género, idioma que habla, pertenencia sociocultural.

Hay que describir igualmente en forma detallada, cómo opera el cortocircuito de miradas esotéricas y exotéricas³⁵ que se produce en los encuentros intra e interculturales; cómo las y los interlocutores se miran a sí mismos y cómo miran a los otros y cómo se da el juego de representaciones en esas miradas. Por ejemplo: es muy importante señalar cómo es visto por la comunidad, si es una persona honesta, apreciada, querida, respetada, o lo contrario; el lugar sociopolítico que tiene en su comunidad, si es el jefe del Cabildo, o una *yachak*, un artista, un contador de historias, una mujer de sabiduría, etc.; señalar la ocupación que le permite la subsistencia, por ejemplo trabaja de camionero, albañil, profesor, comerciante, abogado, etc.;

occidental; de ahí que considerando la concepción espiral del tiempo de las sabidurías andinas; proponemos empezar a hablar de *espiral temporal*, pues nos permite comprender que el tiempo no se desplaza en sentido unilineal, sino que el tiempo al estar vivo, también transita por múltiples direcciones en un ir y venir, y sobre todo de-venir constantes, moviéndose de acuerdo al movimiento de la espiral cósmica de la vida; como lo muestra la percepción sobre el *Pachakutik*, que hace referencia a un tiempo de transformaciones cósmicas, del espacio, el tiempo y el sentido; así como la de *Nairapacha*, que muestra que este es un tiempo que contiene todos los tiempos, y que es en la vivencia del presente, del aquí y el ahora, desde donde se siembra la memoria de su devenir futuro.

35 Para una ampliación sobre el sentido de las miradas esotéricas y exotéricas, que cuestionan la vieja mirada *Emic* y *Etic* del tradicional trabajo etnográfico, ver: (Carvajal, 1999). También: “Notas metodológicas para el trabajo de campo”, en: (Guerrero, 2010).

resulta útil hacer la descripción de detalles que no pueden parecer relevantes, pero que nos ofrecen información importante, cómo describir la forma diferente cómo visten las personas, o el lugar y las características de los lugares donde habitan, pues esto nos puede informar sobre las diferenciaciones a nivel de status social, económico, generacional, de género, laboral, etc.; la información más relevante sobre las y los interlocutores se logra a medida que avanza el proceso de inserción en la comunidad y de los diálogos con la gente.

Hay que registrar en las notas de campo, aquellos detalles que pueden resultar accesorios al diálogo que se establece con los/las interlocutores/as, de ahí la importancia de registrar aquello que no puede parecer como importante, las comunicaciones no verbales, los gestos, las entonaciones, buscar comprender la actitud del/la interlocutor/ra durante la entrevista, el significado de las modulaciones de voz, el ritmo del discurso, el énfasis, el cambio en las entonaciones, en la elocución, sus silencios también están cargados de significados, aprender a descifrar los lenguajes corporales, pues el cuerpo habla en cada uno de sus movimientos; por ello la necesidad de no olvidar, —como señalábamos antes— las dimensiones kinésicas y paralingüísticas, para comprender que hay detrás de las palabras, los silencios, en las acciones e inacciones de los actores y las actoras sociales.

Aquí se trata además, de recordar no solo lo que se observa con los ojos, y lo que escuchamos con nuestros oídos; sino recordar, todo el cúmulo de sensaciones que atraviesa nuestro cuerpo, pues, insistimos en esto, lo que se oye, huele, prueba, toca, saborea, siente piensa mientras se realiza el trabajo de campo, son puentes que nos llevan a transitar por la memoria, por ello, hay que registrar todo lo que se considere importante, la definición de lo que debe ser importante solo se la podrá evaluar durante el propio trabajo de campo, así una conversación aparentemente trivial, tiene significado, cuando se la ubica en su debido contexto, y nos puede informar sobre la perspectiva de los horizontes de sentido de los/as actores/as sociales.

Es importante también registrar en las notas algunos comentarios, frases conversaciones, etc., que pueden parecer intrascendentes, incom-

prensibles, inadecuados o fuera de contexto, las mismas que posteriormente, durante el proceso de sistematización y a la luz de contextos más amplios, pueden mostrar que tienen un sentido para las y los interlocutores, de ahí la necesidad de no omitirlos, o estar atentos a ellos, puesto que nada hay de lo que se dice o se calla, de lo que se hace o deja de hacer, que no esté cargado de significado y significación, hay que recordar que un principio de la sabiduría Amawtica de los Andes nos dice que en el Bioverso³⁶ todo comunica, todo enseña, todo tiene sentido; por eso no hay que olvidar que la tarea del antropólogo/a es justamente esa, transitar por el mundo del sentido para comprender el sentido del mundo; develar el mundo del sentido implica entonces, comprender como opera la diversidad de significantes, significados significaciones, que habitan los imaginarios y representaciones por las que las actoras y actores sociales sienten y piensan el mundo y la vida; está en sus discursos a través de los cuales hablan sobre el mundo y la vida, y está en sus praxis, las que les permite actuar en el mundo y la vida, y luchar para transformarlos.

Si bien no todos los aspectos de un escenario, o lo que nos diga, lo que observemos y escuchemos en la praxis de los y las interlocutoras es significativo, se debe sin embargo, preguntar sobre el significado de todo lo que se observe y escuche, y sobre los cambios que allí se produzcan. Este tipo de notas de campo deben hacérselas en términos descriptivos, más no evaluativos, puesto que las sensaciones, percepciones o evaluaciones del

36 Frente a la noción de Universo propia de la arrogancia de occidente, que cree que la vida puede ser posible desde una sola fuerza, Uni-verso; las sabidurías de Abya Yala nos están enseñando, que la vida es resultado de la comunión de dos fuerzas y energías distintas pero complementarias que se expresan en la paridad sagrada de Pacha Mama y Pacha Taita, por ello anteponen la noción de Pariverso; pero también nos enseñan que la vida es el resultado de la conjunción de una pluralidad de fuerzas, por eso se propone también, la noción de Pluriverso; el pueblo Kitu Kara, propone por su parte, la noción de Bioverso para expresar que la energía fundamental que habita en todo el cosmos es la vida, y que esta debe ser nuestro horizonte, vida que se manifiesta en la riqueza de la diversidad y la diferencia.

investigador/a, que es también muy importante registrar, se las debe anotar en otro tipo de notas como señalamos más adelante.

También con relación a los y las interlocutoras es recomendable registrar detalles sobre cómo se originó el encuentro, fue directo o por intermediación de otra persona; las condiciones en las que se dio el diálogo, la actitud del interlocutor o interlocutora durante el encuentro, tuvo una actitud cerrada, abierta, distendida, tensionada, y como decíamos las señales kinésicas y paralingüísticas.

Las notas reflexivas. Cuando estamos haciendo trabajo de campo, así como hay un interés continuo para la realización de descripciones de la realidad que plasmamos en las notas descriptivas del diario de campo, también debe haber y de hecho hay, un proceso continuo de reflexión sobre lo que vamos describiendo, se trata de un tipo de reflexión que no se queda en un mero acto cognitivo subjetivo, sino que la reflexión es resultado de nuestra inserción en dinámicas sociales, de encuentros y desencuentros, de diálogos con actoras y actores sociales concretos, y por lo tanto esas reflexiones tienen un sentido profundamente social y político, pues hacen posible impulsar la acción creativa, y que podamos ser conscientes de nuestro rol en una realidad que no es la nuestra y de las interferencias de nuestra presencia en ella, pues a pesar de que logremos procesos de inserción de mucha cercanía con la comunidad, siempre seremos extraños a ella, ya que somos parte de cosmos simbólicos de sentido diferentes.

Es por ello que el diario de campo debe tener también un espacio para las notas reflexivas, a fin de que podamos señalar las cuestiones interesantes que van apareciendo en la experiencia del trabajo de campo, y que formulemos además, que interrogantes nos va dejando lo observado, o lo conversado en el caso de las entrevistas, para ir acercándonos a los significados y significaciones de una cultura; las notas reflexivas nos marcan el paso que tenemos que dar, de la descripción a la argumentación de lo vivido.

Si las reflexiones que hacemos, están destinadas a motivar la acción, es recomendable que en este tipo de notas, podamos ir haciendo reflexio-

nes con relación a las dimensiones metodológicas, a fin de ir evaluando las dificultades que surgen en la aplicación de las técnicas o instrumentos durante el proceso de investigación; de ahí la importancia de que estas notas se trabajen en dirección al horizonte por el que vamos a transitar en la investigación, a las problemáticas que estamos investigando, a fin de que podamos ir avanzando en la sistematización de información; por ejemplo reflexionar si lo que observamos o nos han dicho tiene relación con:³⁷ organización social, organización económica, organización socio-política, sistema de representaciones, sistema de creencias, sistema mítico, religiosidad y religión, ritualidades, fiestas y celebraciones, patrimonio, idioma, artes, tradición oral, sistemas de salud, arquitectura, vestimenta, alimentación, actividades lúdicas, problemáticas, propuestas.

Las notas interpretativas o analíticas, en estas podemos empezar a hacer un ejercicio interpretativo provisional para profundizar nuestras reflexiones sobre lo observado, lo conversado y lo vivido, e ir avanzando en la comprensión de cómo operan las diversas isotopías o ejes de sentido de una cultura; aquí podemos registrar las interpretaciones provisionales que los hechos y la experiencia van generando en el/la investigador/a.

No debemos olvidar que el trabajo antropológico es eminentemente hermenéutico, es decir interpretativo, y para ello se requiere de referentes teóricos que enriquezcan lo observado y las reflexiones que ello nos ha generado; de ahí que la fase interpretativa requiere de un ejercicio necesariamente teórico, pues es la teoría la que transforma la información en dato antropológico;³⁸ en nuestro trabajo es importante tener presente que, aquello que obtenemos en el trabajo de campo a través de las técnicas de investigación cualitativa aplicadas como la observación participante, las entrevistas, o las “historias desde la vida”³⁹ etc., es simplemente información,

37 Ver Guía etnográfica (Guerrero, 2002).

38 Para ampliar sobre esto ver: Guerrero (2010).

39 Para aclarar la diferencia entre historias de vida, e “historias desde la vida” ver: (Guerrero, 2010).

la única manera cómo esta información puede llegar a transformarse en un dato antropológico, es en la medida en que empieza a ser interpretada, y esa interpretación debe sustentarse en fundamentos teóricos.

Las notas interpretativas pueden resultarnos útiles también, para empezar a articular esas primeras interpretaciones con relación al horizonte teórico, a las estrategias conceptuales que previamente hayamos definido, que el/la investigador/a construye desde el diálogo con diversas autoras y autores, con las fuentes bibliográficas, o también, –y esto es muy importante– con aquellas que el mismo investigador o investigadora va elaborando, proponiendo y que surgen en el proceso del trabajo de campo y en sus encuentros con la realidad; por ello es de vital importancia, tener claro que categorías teóricas necesitamos manejar según el tipo de investigación y problemática que estamos trabajando; por ejemplo: si vamos a investigar sobre: *El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina en Zumbahua*; entonces deberíamos tener claro teóricamente, que implica el saber, la identidad, la insurgencia, la cultura, lo andino, pues sobre el fundamento de esas categorías teóricas podremos interpretar lo que vayamos encontrando en nuestro transitar por la cultura del mundo de los cóndores.

Las notas interpretativas nos permiten en consecuencia, aproximarnos a mirar qué categorías teóricas nos pueden posibilitar una interpretación aunque sea parcial de lo que estamos observando, conversando y viviendo; evaluar si las categorías que hemos definido en nuestro horizonte teórico son suficientes o debemos buscar, o proponer otras; pero también nos permite que podamos ir ubicando a los autores con los que hemos conversado y con los que necesitamos conversar para ampliar el horizonte interpretativo.

Notas sobre las lecciones de vida. Aunque la mayoría de los manuales de metodología, por la carga positivista que aún persiste, consideran a la subjetividad como una amenaza contra la “objetividad científica”, no podemos ni debemos renunciar a esta, pues es desde el lugar de nuestra subjetividad que miramos la vida y actuamos en ella, y por lo tanto un trabajo de

investigación no puede desprenderse de todo el acumulado de sentido que hemos tejido en nuestra experiencia del vivir, pues todos somos un reflejo de nuestros mundos de vida.

Es por ello que sugerimos llevar también notas sobre nuestras *lecciones de vida*, pues no debemos anotar solo las descripciones “objetivas” de lo sucedido en un escenario, sino que se debemos registrar también aquellos aspectos “subjetivos” que emergen en los mundos interiores del investigador/a y que marcan su trabajo de campo, estas dimensiones subjetivas son también una fuente muy valiosa para corazonar el trabajo antropológico, para hacer una reflexión desde el corazón y la afectividad sobre el sentido de lo que se investiga, y para hacer aflorar la memoria, para “recordar”, es decir para volver a dejar pasar por el corazón lo observado, lo escuchado, lo sentido, en fin, lo vivido en nuestra experiencia investigativa.

Las notas sobre las lecciones de vida nos permiten además –y sobre esto generalmente no se habla en los textos– señalar que aprendizajes nos deja la experiencia vivida, como antropólogos e investigadores, pero sobre todo como seres humanos, señalando como se reflejan en sus vivencias en el campo, las cuestiones subjetivas, emociones, afectividades, sentimientos, sensaciones, intuiciones, estados de ánimo, dudas, contradicciones, desesperanzas, angustias, así como los momentos intensamente vividos, las alegrías compartidas.

Este tipo de notas nos posibilita también ir haciendo evaluaciones continuas de cómo hicimos nuestra entrada en la comunidad y como salimos al concluir nuestro trabajo en ella, evaluamos cómo fueron las interacciones con las y los interlocutores y nuestras percepciones, ver que estereotipos emergieron de nuestra subjetividad y las cargas etnocéntricas que arrastramos, ver las dimensiones no solo *emic* y *etic*, a las que nos acostumbró el trabajo antropológico tradicional, sino sobre todo el cortocircuito de miradas esotéricas y exotéricas que se produjeron en esos encuentros; evaluamos en fin, si estamos haciendo bien el trabajo, miramos los aciertos y los errores que vamos cometiendo, señalamos las cosas que intuimos debemos hacer, con que nuevas personas debemos contactar y dialogar, que

tareas debemos realizar para continuar el trabajo de investigación a fin de ir descubriendo el mundo del sentido de la cultura de esos mundos de vida, y sobre todo, evaluamos como esta experiencia vital está transformando nuestros propios mundos y vidas.

La presentación de las notas

Si bien hoy se plantea en ciertos trabajos académicos la presentación del diario de campo como anexo, este es más que eso, pues como hemos visto el diario de campo registra diversos tipos de notas con diferente tipo de información y datos que deben ser tejidos en el texto etnográfico, y que por lo tanto lo más pertinente de esas notas deben aparecer en el cuerpo del texto, en la medida que vamos presentando los resultados de nuestro trabajo.

Por ejemplo, si nos referimos a la descripción de un hecho sociocultural, muy bien nos van a servir las notas descriptivas; o de igual manera con las notas reflexivas, las interpretativas y las notas de lecciones de vida, estas últimas son muy importantes sobre todo en la parte de conclusiones.

No está por demás señalar que para tejer las notas, estas deben ser previamente sistematizadas, procesadas, pues no se pone lo que una nota dice textualmente: el diario de campo como hemos dicho es un disparador de la memoria de lo vivido y que nos está ofreciendo valiosísima información que tiene que estar dentro del texto, pero que debe ser presentado considerando sus características de contenido y sus características literarias en la escritura.

Finalmente, luego de presentar parte del contenido de las notas en el texto; debemos poner la referencia para que se visualice que aquello que estamos describiendo, reflexionando o interpretando, ha sido tomado de nuestro diario de campo, señalando el nombre de quien ha trabajado el diario, el lugar desde donde lo hizo, y la fecha en la que realizó los registros. Por ejemplo (Guerrero, Patricio: *Diario de campo*, Zumbahua, 2004).

Ejemplo de matriz para trabajar las notas del diario de campo

Notas descriptivas	Notas reflexivas	Notas interpretativas	Notas sobre las lecciones de vida
<p>Actividad o suceso 1: Participación en minga comunitaria: Espacialidad: Comunidad: Quilotoa / Parroquia: Zumbahua / Provincia: Cotopaxi Temporalidad: 4, de marzo, 2004. Inicio de la actividad: 7 de la mañana. Fin de la actividad: 4 y 30 de la tarde La minga se realizó en la comunidad <i>Quilotoa</i> y fue convocada por el Cabildo, con el fin de construir un canal de riego, ya que desde hace algunos años, según dijo Don Manuel Yughsa, Presidente del Cabildo, están teniendo problemas para el abastecimiento de agua, y dado que se trata de una zona muy seca, están en riego sus sembríos, por eso la necesidad de la minga para trabajar un canal para traer agua y poder regar las tierras, y también para que puedan beber agua sus “animalitos”. La minga estaba convocada para comenzar a las 7 de la mañana, pero empezó a la 8 y 20, ya que mucha gente llegó tarde, muchos comuneros que estuvieron temprano se mostraron molestos sobre todo porque fueron los propios organizadores los que llegaron al último. Esto generó muchos comentarios pero que no fueron explícitos por los comuneros, sino solo a nivel de cuchicheos. Lo primero que se hizo fue una reunión, habló el jefe</p>	<p>Me he podido dar cuenta de que existen conflictos al interior de la comuna y del propio Cabildo. Es interesante que a pesar del rechazo que tuvo el retraso de los dirigentes, nadie les dijo abiertamente nada, pues Don Manuel tiene mucho poder y genera miedo. Al contrario, la Mama Rosario es una persona que se siente que tiene mucha autoridad en la comunidad, cuando hizo la ceremonia, todas y todos la escuchaban en silencio y con mucho respeto y se podía sentir que vivían la ceremonia. Esto es algo que hay que averiguar, para mirar cómo está funcionando su <i>organización socio-política</i> y sobre todo como se están expresando los <i>conflictos</i> internos y sería bueno averiguar cómo los están manejando. Es interesante que durante la minga en las conversaciones los comuneros señalaron aspectos muy importantes sobre su <i>organización socio económico</i>, con relación a su trabajo en la agricultura y sus sistemas de producción, hay que ampliar esto. De igual manera, se puede sentir que hay un fuerte <i>sentido espiritual</i>, la ceremonia fue muy motivadora para todas y</p>	<p>Ha sido interesante constatar que ahora la gente que no asiste prefiere pagar una multa. Es importante mirar el porqué de ese cambio, y como las relaciones monetarias están cambiando el sentido de <i>matrices culturales</i> importantes de la comunidad andina, como la <i>reciprocidad</i>, la <i>complementariedad</i> y la <i>redistribución</i>. Tengo que revisar al respecto los trabajos de Galo Ramón sobre la comunidad andina; y también los de Andrés Guerrero sobre todo “La semántica de la dominación”. También va ser bueno mirar algunos textos sobre conflictos, empezando con el de “Comunidades y conflictos” de Pablo Ortiz.</p>	<p>Ha sido una experiencia muy linda la participación de la Minga, pero también bastante cansada, un rato llegue a arrepentirme de haber planteado el que yo también trabaje, hubiese podido no hacerlo, pero no hubiese sido honesto, además siento que el haber trabajado igual que los demás, aunque a veces se reían de la forma como trabajaba, y hacían chistes sobre lo inútil que somos los <i>mishus</i> y sobre todos los “leídos” como me decían riéndose, pero no lo hacían con mala fe. De todas maneras siento que al estar junto con ellas y ellos, ya no me vieron con tanta distancia como al principio, y después ya pudimos conversar más tranquilamente. También fue muy importante que haya participado cantando con la guitarra y les haya acompañado a otras compañeras el rato de la comida y del descanso, siento que eso me ha acercado más a la gente, que estuvieron muy cariñosos y me invitaron a que cuando vaya a conversar, también cantemos y nos tomemos un traguito, esto me decían en broma, pues durante la minga cuando nos sirvieron licor, tuve que explicarles que no tomaba, lo que al principio no les gustó, pero después lo aceptaron sin problema y no me obligaron. Me siento bastante cansado, pero muy contento, cometí el error de no llevar gorra ni protector solar, así que estoy muy quemado la cara y me arde mucho, ojalá no me dé insolación, espero no tener problemas.</p>

Notas descriptivas	Notas reflexivas	Notas interpretativas	Notas sobre las lecciones de vida
<p>del Cabildo para agradecer por la presencia y explicar lo que se iba a hacer; se podía notar en la gente que no le prestaba mucha atención. Después se hizo una pequeña ceremonia con la Mama Rosario, que dijo que como iban a trabajar en el vientre de la “Pacha Mamita”, debían pedirle permiso, para que el trabajo salga mejor y la Mama procedió a sacralizar el espacio y las herramientas con la que se iba a trabajar. Luego se tomó lista para ver quienes no habían asistido y sancionarlos. Después se repartió las herramientas y se asignó los lugares de trabajo, lo que fue también motivo de discusión, en especial de aquellos que les había tocado las zonas de más difícil acceso. Yo solicite que también me permitan participar de la minga, lo que les extraña a los miembros del Cabildo, pero aceptaron gustosos. Cuando empezó el trabajo, las cosas mejoraron, la gente trabajó con entusiasmo en medio de mucha alegría, canciones y chistes. Una cosa linda fue la participación de las niñas y los niños a quienes se les daba actividades propias para sus años; las mujeres fueron las que ponían mayor esfuerzo y entusiasmo, un grupo de ellas se dedicó a organizar la comida que fue al mediodía con los aportes que habían traído todos. Una cosa linda, durante el descanso que se hizo para comer, fue que pudimos también compartir la palabra,</p>	<p>todos, Mama Rosario es una mujer de mucha sabiduría, hay que ampliar cuando converse con ella más cosas sobre la <i>espiritualidad</i>, su <i>sistema de creencias</i> y cómo funciona su <i>sabiduría médica</i>, me dijo que me contaría unas historias que le habían contado a ella los “mayores”, esto va a ser útil también para ver qué tan viva está su <i>tradición oral</i>. Una cosa interesante es que a nivel metodológico, no resultó como dicen los manuales, si bien tenía una guía de observación y una de entrevistas, me sirvieron muy poco el rato del trabajo; así que mejor debo dejar que la realidad me hable, definir algunos referentes, pero mejor que fluya la palabra y veamos cómo me va en las entrevistas que empiezo mañana. Lo que me resultó bien útil, es haberme leído antes de venir, las monografías que encontré en el SEIC de Latacunga sobre Zumbahua, porque la gente veía que no improvisaba cosas, sino que algo conocía sobre su realidad</p>		<p>Igual fue un error no llevar una chompa para la lluvia, pues me mojé bastante, espero no enfermarme, pues me quede mojado hasta el regreso. Mañana quede en conversar con Mama Rosario, me dijo que también haremos una ceremonia; me emocionó conocerla, y cuando le dije que me recordaba mucho a mi mamá me abrazó con mucho cariño cosa que me conmovió y se me fueron las lágrimas, que lindo, sentí que nos conectamos muy rápido; lo que no sucedió con Don Manuel, su actitud arrogante me molesta, trata a la gente como que si fueran sus empleados, además que claramente se hizo el loco, pues dijo que tenía que hacer unas gestiones y se fue y no trabajó en la minga como los demás, son las cosas del poder, y por eso mismo cuando me presentó como profesor de la Universidad, quería mostrar que él estaba en contacto con la Universidad, y como que la investigación que estamos haciendo fuera una iniciativa suya, que oportunista, cuando los que me invitaron fueron los compañeros de los <i>Wuawa Kunapa Huasis</i>, a los que ni nombró; creo que es mejor mantener distancia de este señor y trabajar directamente con la gente, con las compañeras y compañeros de la comunidad. Antes de ir mañana a conversar con Mama Rosario, debo comprar pilas para la grabadora, pues cometí el terrible error de no comprar antes, y si bien no hubiese podido grabar durante la minga, pero me perdí grabar las canciones que cantaban las compañeras, que pena pues</p>

Notas descriptivas	Notas reflexivas	Notas interpretativas	Notas sobre las lecciones de vida
<p>la música el canto; empezó cantando Doña Martita que tiene una hermosa voz y ha sido muy famosa por ello en la comunidad. Yo les pedí también la guitarra y cante una canción que les gustó mucho, después me pidieron que les acompañe a algunas compañeras y lo hice. Ese momento fue muy chevere, fue un espacio donde fluyó la palabra, la gente contaba chistes, historias, también los niños hicieron adivinanzas, y sobre todo permitió unir más a la gente. Después de la comida se trabajó por unas horas más a pesar de que empezó a llover, pero la gente siguió trabajando. La minga terminó a las 4 y media de la tarde. El jefe del Cabildo les dio un agradecimiento y se compartió un canelazo con puntas para el frío, y ahí si sacaron abiertamente unas botellitas de trago que circulaban clandestinamente, aunque todo el mundo lo sabía. Ya para el regreso, unos bajaron en la camioneta de Don Manuel y otros caminando, yo preferí bajar a pie, para poder ir conversando con la gente. Llegamos al pueblo como a las 5 de la tarde con mucha hambre, y nos fuimos al “Piko Pobre” como le llamaba la gente al único saloncito que ventajosamente estaba abierto para poder comer. Mientras comíamos, la gente hizo comentarios muy duros</p>			<p>me decían que algunas eran muy antiguas y otras de ellas y que me hubiesen con gusto dejado grabar, así que tengo que ir a visitarle a Doña Martita que tiene una voz hermosa, menos mal que me invitó para cantar con sus hijos. Hoy he aprendido que la gente a pesar de sus diferencias, cuando hay que enfrentar un problema que está afectando a toda la comunidad, da prioridad a eso, y hace del trabajo comunitario una fiesta de la palabra, de la alegría del compartir la comida, la música, esta experiencia ha sido un regalo a mi espíritu, pues que distinto nuestro mundo cargado por la competencia, el egoísmo, ya no nos importan que una situación nos afecte a todos, lo único que nos interesa es solo aquello que nos afecta a nuestros pequeños mundos; aprendí que las sabidurías andinas, tienen mucho para enseñarnos para poder sanar nuestra vida, por eso debo seguir aprendiendo con humildad y más silencio de lo que la gente de la comunidad me está enseñando.</p>

Notas descriptivas	Notas reflexivas	Notas interpretativas	Notas sobre las lecciones de vida
<p>sobre Don Miguel y los dirigentes del Cabildo y señalaron que ya era hora de cambiarlos. Después de comer a eso de las seis me despedí, algunos compañeros decidieron quedarse para seguir “chupando”, me invitaron a quedarme, pero me disculpe, pues no solo que no tomaba como ya sabían sino que estaba muy cansado, ventajosamente no insistieron y me retire a la pensión de Doña Laurita donde estaba alojado a descansar, después de un día duro de trabajo, pero muy productivo en todo sentido.</p>			

Corazonando los latidos de la ciudad

Corazonamientos para empezar el viaje

La ciudad es una construcción humana, simbólica, cultural, geográfica, en donde danza un cosmos de sentido con significantes, significados y significaciones, diversas, múltiples, diferenciadas; es un territorio de encuentros y desencuentros interhumanos, espacio en donde tejemos tramas de alteridad, los sentidos cotidianos del vivir.

Las ciudades viven, también tienen corazón, pues en ellas se puede sentir el pulso de la vida, son mundos de vida, no solo hechos por edificios, parques, o monumentos, sino que es un entramado de sentido, de sentires, de afectos y desafectos, de pasiones, de angustias, de miedos, pero también de esperanzas, de luchas, de sueños, que diversidad de seres humanos tejen para poder ordenar el significado de su vivir; de ahí la necesidad de corazonar sus latidos, es decir de mirar desde la afectividad, desde el corazón y la razón, de sentir los diversos latidos de la ciudad, que es lo que pretendemos con este ejercicio.

Poder corazonar las dimensiones de sentido de la ciudad, pero sobre todo de los seres que la habitan y que son las que dan significado y significación a edificios, parques, plazas, calles, etc. que hacen una ciudad, es poder mirar cómo operan las diversas isotopías o ejes de sentido que la configuran, y que estamos trabajando en antropología simbólica.

El presente ejercicio lo que busca es corazonar los mundos de sentido que podemos escuchar en los latidos del corazón de nuestra ciudad, es decir, poder escuchar desde el corazón y la razón cuáles son las representaciones e imaginarios, cómo los seres que la habitan imaginan, sienten, piensan la ciudad; cómo son sus discursos, es decir que dice su gente sobre

su ciudad, y sentir cuáles son sus prácticas de vida, que hace la gente para tejer cotidianamente la trama de su existencia.

Implica mirar con ojos diferentes, esos espacios que cotidianamente recorremos, y que muchas veces no hemos sentido sus latidos, y poder acercarnos desde la totalidad de los sentidos, a la comprensión de su sentido, Esto implica adentrarnos en el mundo de las representaciones simbólicas, de los imaginarios, los discursos y las praxis sociales, de los seres humanos que habitan la ciudad y la construyen en sus cotidianos territorios del vivir; para poder comprender cuales son las percepciones afectivas, olfativas, auditivas, táctiles, visuales, para mirar cuales son los olores, los aromas que la impregnan, los colores con los que está pintada, los sabores con que se la degusta, las sonoridades que la mueven; acercarnos a su espacialidad y sus dimensiones proxémicas como se maneja y cuál es el sentido simbólico del espacio; acercarnos a su temporalidad a sus dimensiones cronémicas, para sentir como se da el uso del tiempo y sus dimensiones simbólicas y de historicidad, y poder sentir los latidos de lo social, de lo político, de lo económico, de lo cultural, de su ritualidad, de sus interacciones diversas.

Las categorías de análisis para acercarnos a los rostros y rastros de la ciudad

Para comprender los diversos rostros y rastros que hacen la ciudad, para el análisis de las realidades urbanas, así como de las representaciones y manifestaciones de la cultura tejida por sus habitantes, trabajaremos desde tres categorías que son las que se encuentren presentes en todo hecho sociocultural y de la realidad. La espacialidad, la temporalidad y el sentido⁴⁰.

Técnicas para el trabajo de campo

Las técnicas con las que realizaremos esta actividad de campo son aquellas que se privilegian en el quehacer antropológico:

40 Para ampliar la propuesta metodológica véase: Guerrero (2002).

La participación observante a fin de tener un acercamiento directo a la realidad de la ciudad cuyos latidos vamos a sentir desde sus dimensiones olfativas, gustativas, auditivas, sonoras, visuales, táctiles, de las y los actores que habitan, hacen y dan significado a la ciudad.

Entrevistas a fin de dialogar con diversos interlocutores y poder acercarnos desde su palabra y de sus *historias desde la vida* a sus mundos de vida, a sus imaginarios discursos y prácticas.

Instrumentos

Para el trabajo de campo necesitamos una libreta para que nos sirva como Diario de Campo.

Una guía de observación para delimitar el alcance de lo que queremos observar.

Una guía de entrevistas para poder orientar las conversaciones que entablaremos con las y los interlocutores.

Una cámara fotográfica para hacer levantamientos fotográficos de las praxis ciudadanas y de los lugares emblemas de la memoria en la ciudad.

Las actividades

Sentir los latidos de la ciudad en nuestra mismidad: Antes de acercarnos a los mundos de sentido de los otros, es necesario como un acto de alteridad, saber que nos dicen los latidos de la ciudad a nuestra subjetividad, a nuestra mismidad, es decir primeramente a nosotros. Para ello primeramente escriba una caracterización de cómo ve y siente que es la ciudad para usted, desde su propia experiencia vivida.

Luego, siéntese tranquilamente en una plaza transitada del centro histórico, realice unas cuatro respiraciones profundas, cierre sus ojos durante unos cinco minutos y trate de sentir la ciudad desde su propio silencio interior, concéntrese lo que más pueda para que después haga la des-

cripción de sus propias percepciones; procure descubrir sus olores; sienta cuáles son los sonidos que están presentes, imagine los colores; imagine el sabor de la ciudad, sus texturas.

Ejercicio de observación

Los latidos del espacio

Luego de los cinco minutos de silencio interior para percibir desde su subjetividad la ciudad, realice un ejercicio de observación y descripción del paisaje urbano que mira. Para esto describa: Las características del espacio o sus dimensiones proxémicas, si se trata de espacios públicos abiertos, públicos cerrados, o espacios privados, como están constituidos, sus edificios, casas, las características de la plaza; describa los colores, los olores, los sonidos, el paisaje, el transitar de la gente, el vuelo de las palomas, etc. Dibuje un mapa del espacio y ubique lo descrito.

Describa las características geográficas del paisaje de la ciudad y cómo se podría caracterizar a la ciudad según sus características ambientales y cuáles son los sitios naturales emblemáticos de la ciudad.

Describa a las personas que transitan o se encuentran en la plaza; describa la dinámica de vida que palpita en la plaza, que interacciones mira y siente.

Para saber cómo la gente se moviliza en el espacio urbano, que tipo de transporte utiliza para ello: caminando, bicicleta, moto, bus, ecovía, metro o trolebús, taxi, vehículo particular.

No olvide aplicar las *isotopías o ejes de sentido*⁴¹ para leer el espacio las mismas que no tiene que ser vistas como polaridades excluyentes, sino como paridades complementarias que hacen posible el sentido de la espacialidad, entre las que tenemos: Centro-periferia / cerca-lejos / delante-detrás / exterior-interior / arriba-abajo / público-privado / vacío-lleño/ ocupado-

41 En esta parte adaptamos la propuesta de Silva (1997).

desocupado / oriente-occidente / norte-sur que en el caso de nuestra ciudad es muy importante, por eso mucha gente dice que hasta la Virgen del Panecillo solo mira al norte y da la espalda a sur. Además es importante mirar el sentido sagrado o profano que el espacio tiene en los imaginarios de la gente que la habita.

Es importante además considerar *los espacios rizomáticos*, que están más allá del centro y la periferia, pues en las ciudades existen calles que no están determinadas por un centro o una periferia, sino que se conectan, que se encuentran con otras, que no tienen un sentido siempre lineal, sino a veces irradiante, laberíntico, que no tienen salida, son espacios que no están predeterminados, sino abiertos al azar, a lo indeterminado, a lo imprevisto.

De igual manera la isotopía *circuito-frontera* que nos acerca a los significados y significaciones que las poblaciones migrantes dan a la ocupación del espacio urbano, y los sentidos de los laberintos culturales que construyen en las ciudades a las que se han visto obligadas a migrar.

No olvidemos que para poder comprender las dimensiones de significados y significaciones de la espacialidad, no se trata solo de mirar las territorialidades geográficas, sino sobre todo las geografías culturales de sentido, los territorios simbólicos representacionales, espirituales, los mapas afectivos, las cartografías sensitivas de quienes construyen el sentido del lugar o del espacio.

Al encuentro con la alteridad: Luego de sentir los latidos de la ciudad en su propia subjetividad, desde su mismidad, se hace necesario ir al encuentro de la alteridad, al encuentro con las otras y los otros que la habitan y dan sentido, para desde su propia palabra poder comprender como sienten y viven la ciudad, el cosmos de sentido que la habita, y esto solo es posible acercándonos a su propio decir; no olvide que toda investigación es un profundo acto de alteridad, un ejercicio dialogal, de ahí que usted va a conversar, no con informantes sino con interlocutores, para comprender como son sus mundos de vida; para ello procure conversar, entrevistar a

cuatro personas a fin de poder empezar a sentir los latidos de la ciudad con relación a la espacialidad (No olvide las isotopías del espacio).

Averigüe qué sitios arquitectónicos son los más representativos de la ciudad.

Es importante sentir cuáles son las representaciones que se construyen en torno al espacio, estas pueden estar modeladas por el género y decirnos a cuáles espacios se los considera femeninos y masculinos; o por lo generacional, cuáles son las territorialidades de las y los niños, de las y los jóvenes, de las y los adultos, de las y los ancianos; es importante además considerar que dichas representaciones pueden estar racializadas o sostenidas en estereotipos, así podremos mirar a cuáles la gente considera lugares o “no lugares”, sitios seguros o peligrosos.

Los latidos de la temporalidad

Nos permite acercarnos a la comprensión de los latidos de la historicidad que constituye la ciudad, así como comprender las dimensiones cronémicas, el uso del tiempo que sus habitantes hacen en la ciudad; las diversas temporalidades que la atraviesan según su espacialidad; como la ciudad sigue habitando entre el pasado, la tradición, la modernidad, la posmodernidad.

Una perspectiva holística de lo temporal implica además, trabajar con dos tipos de miradas, una mirada sincrónica y diacrónica. Una mirada sincrónica, significa mirar el presente, el aquí y el ahora, pues se trata no solo de ver como la ciudad ha llegado a ser lo que hoy es, sino como es ahora en este tiempo, en el presente, cuáles es la dinámica de su contemporaneidad y su perspectiva de futuro. Una mirada diacrónica en cambio, nos lleva a mirar no su cronología, sino comprender la ciclicidad, la historicidad de los hechos, fenómenos y procesos, su pasado, sus cambios y transformaciones a lo largo de la historia, mirar cómo todos los hechos y problemáticas, y por lo tanto las urbanas están atravesadas por la historia, están social e históricamente situados.

Una mirada diacrónica hace posible empezar a mirar la existencia de temporalidades otras, de historicidades fronterizas diversas, de tiempos no marcados por la linealidad cronológica, historicista, evolucionista de occidente, que piensa un tiempo lineal fragmentado entre pasado presente y futuro, sino de temporalidades cíclicas, espirales, que tienen otro sentir y vivir de un tiempo espiral en movimiento infinito, que no retorna al principio sino que siempre estará un poco más allá de ese principio y por lo tanto será diferente. Esto nos puede permitir trabajar *mapas irradiantes de la espiral temporal* de las ciudades y de sus los procesos.

No olvide *la isotopía clave de la temporalidad es antes-después*, lo que nos permitirá conocer sobre las percepciones sobre cómo era antes la ciudad y cómo es hoy y qué procesos de cambio se han dado y que ha implicado eso, qué consecuencia ha traído. Esta isotopía, antes y después, resulta también útil como referente para la ubicación con relación al espacio, por eso, cuando hablamos de llegar a algún lugar, se habla de un antes y de un después de determinados sitios.

De igual manera, es importante mirar la dimensión profana o sagrada de la temporalidad presente en los imaginarios de las y los habitantes de la ciudad.

Procure preguntar cómo las personas imaginan la historia de la ciudad. Podemos mirar si existen construcciones míticas o históricas sobre sus orígenes, sobre su pasado y sobre su presente.

Señale los acontecimientos más importantes, pasados o contemporáneos, que hayan marcado la historia de la ciudad y que habitan en la memoria colectiva de su gente.

Podemos conocer cómo la gente representa el futuro de la ciudad en las próximas décadas.

Otra isotopía clave en el trabajo con la temporalidad, es sentir que la temporalidad de la ciudad también es vivida según *el orden diurno, el orden vespertino y el orden nocturno*, y poder conocer cuáles son las representacio-

nes, imaginarios, discursos y praxis que se construye la gente sobre lo que significa vivir el tiempo, sea de día, en la tarde y en la noche en la ciudad, pues estos tiempos dan una percepción diferenciada del mundo, de la naturaleza, de la realidad; así como no podemos descuidar las temporalidades rizomáticas, y acercarnos a cómo las y los actores sociales viven los ciclos temporales, ya sea de acuerdo al tiempo natural articulado a los de la naturaleza, o al tiempo artificial cronológico.

Para ligar las isotopías de la espacialidad y la temporalidad, averigüe cuales son los lugares emblemáticos, los hitos de la ciudad, cuáles son *los lugares de la memoria*, estos pueden ser lugares naturales, edificios, iglesias, calles, monumentos, casas, etc.

Los latidos de lo social

Lo más importante de una ciudad, son los seres que la habitan, de ahí la necesidad de saber sobre las y los diversos actores sociales que hacen una ciudad, su situación socio económica, cultural.

Una ciudad es un macrocosmos de la diversidad y la diferencia, por ello es importante conocer de dónde viene la gente, porque ha migrado a la gran ciudad, que sucede con las familias, de que tipo son, y como teje en ella la vida, etc.

Es necesario saber sobre *la segmentación social del espacio*, para conocer la relación de las personas de acuerdo a la espacialidad que ocupan y que imaginarios, estereotipos, estigmas se construyen sobre ellos, por ejemplo sobre los que habitan el sur, el centro, o el norte de la ciudad, o en sus espacios periféricos.

Es importante saber cuáles son los sitios en donde se teje la alteridad, los encuentros, las citas entre los y las ciudadanas; para esto se puede cruzar también por el género, lo socioeconómico, lo generacional.

Las memorias vivas

Para conocer los personajes protagónicos que han marcado la vida de la ciudad, sea del pasado o contemporáneos que están en la memoria de la gente sería importante mirar aquellos que se les recuerda con cariño, y aquellos que la gente prefiere mantener en el olvido.

El diálogo con esas actrices y actores sociales nos permitirá acercarnos a sus cosmos de sentido, pero es importante no olvidar que esta trama de significantes, significados y significaciones, es diversa, diferenciada, se teje dependiendo de la segmentación social del espacio, que ocupan, del género, de lo generacional, de lo cultural, pues no es lo mismo cómo se representa la ciudad un habitante del norte, del centro o del sur de la ciudad; cómo son distintas las representaciones simbólicas entre hombre y mujeres, entre niños, jóvenes, adultos y ancianos, así como entre indígenas, afrodescendientes y mestizos; tomando en consideración esa diversidad, vamos a conocer desde su propia palabra, los imaginarios que tienen sobre:

Los olores de la ciudad

Para descubrir cuáles son los olores con los que la gente identifica a la ciudad.

Para conocer con qué olores agradables o desagradables se relaciona a diversos espacios de la ciudad, calles, plazas, edificios, etc.

Los colores de la ciudad

Para descubrir cuáles son los colores, las marcas cromáticas con los que la gente identifica a la ciudad.

Los sabores de la ciudad

Para descubrir cuáles son los sabores con los que la gente identifica a la ciudad.

Señale cuáles son las comidas tradicionales de la ciudad, y los sitios de comida más populares, así como las personas más conocidas por sus cualidades culinarias; si existen situaciones festivas y qué tipo de comida se prepara y se comparte.

Las sonoridades de la ciudad

Para descubrir cuáles son las sonoridades urbanas, los sonidos con los que la gente identifica a la ciudad. También sería bueno preguntar con qué música, con que canciones se identifica a la ciudad.

Uno de los problemas graves que enfrenta el crecimiento urbano, es la contaminación sonora que las caracteriza, es importante conocer las percepciones de la gente frente a esto, sobre sus causas y consecuencias.

Las texturas de la ciudad

Para descubrir cuáles son las texturas que tocamos cuando transitamos y con los que la gente identifica a la ciudad.

Podemos mirar la influencia de la publicidad en la ciudad, hacer una lectura denotativa y connotativa de la misma y mirar el sentido que construyen en los ciudadanos y mirar el sentido de calidez o frialdad que uno puede tocar, sentir en la ciudad en la que vivimos.

Podemos mirar y sentir que vivimos en ciudades que hablan a través de sus paredes y acercarnos a los significados de la filosofía de las piedras presentes en los grafitis y la estética que se impregnan en los muros; por ello, para acercarnos a sus diversos significados, recopile varios grafitis y analice su discurso para poder comprender su sentido.

Una isotopía clave aquí para mirar cómo opera el régimen escópico que necesita operativizar el poder para el control de los ciudadanos, y el cortocircuito de miradas urbanas es: *ver y ser visto / visible e invisible*. Estas nos permiten mirar cómo está configurado el sistema de señalización, los recursos invisibles de control y vigilancia que ahora están presentes en la

ciudad en las cámaras instaladas en las calles, los bancos, las universidades y demás lugares públicos.

Ver o ser visto para acercarnos a los sentidos que se expresan en la moda de diversidad de actores y actoras que habitan la ciudad y que tienen un profundo sentido visual.

Los latidos de las emociones

Sobre la base de las dimensiones visuales, olfativas, gustativas, auditivas, táctiles, podemos acercarnos a la comprensión del emocioonar estético que la ciudad genera en sus habitantes, cuáles son los *croquis afectivos*, los *mapas emocionales* por los que transitan quienes habitan la ciudad, para poder sentir entonces las emociones con las que se percibe la ciudad, la aman, la odian, la añoran, sienten nostalgia por ella; la sienten vital, cansada, alegre, triste, bella, fea, sucia, limpia, ordenada, desordenada, la sienten peligrosa, la temen, les da miedo, o la sienten segura, tranquila, pacífica, franciscana.

Esto nos permite también conocer sobre cómo se representa el carácter de los habitantes de la ciudad: tranquilos, serenos, generosos, introvertidos, alegres, tristes, agresivos, educados, amigables, solidarios, y si esas representaciones no están cargadas de estereotipos.

Haga para esto, trabaje un mapa afectivo y emocional de su propio transitar por la ciudad, en el que refleje cuáles son sus propias emociones y sentimientos al habitar esta ciudad de la cual forma parte, qué emociones le genera determinado trayecto, por ejemplo al estar transitando por una avenida, o al permanecer en un parque, una plaza, etc.

Los latidos de lo político

Una dimensión clave que no se puede ignorar cuando buscamos acercarnos a los latidos de la ciudad, es la dimensión del poder, puesto que ella, está atravesada por profundos conflictos y relaciones de poder; la ciu-

dad es un escenario de luchas de sentido por el control de los significados y del poder interpretativo entre diversidad de actoras y actores sociales.

Toda ciudad tiene estructuras, instituciones a fin de viabilizar el ejercicio de ese poder. Averigua sobre qué tipo de organizaciones, sean privadas, públicas, religiosas, económicas, culturales, políticas, sociales, de ayuda mutua, etc., que existen en la ciudad, y a que se dedican y cuáles son los niveles de participación de los ciudadanos en esas organizaciones; cómo se dan las luchas por la ocupación del espacio público y el sentido político de las mismas y las actoras y actores que impulsan estas luchas.

Es importante saber cuáles son los espacios, los lugares emblemáticos de la ciudad en los que se dan las interacciones políticas, las concentraciones, las movilizaciones, etc., y que han dejado impregnado en la memoria de los habitantes.

Para conocer las percepciones sobre el desempeño de las autoridades y el sentido de las políticas públicas para la ciudad, con relación a la planeación, la gestión de los recursos públicos, los programas sociales, los servicios públicos, las estrategias comunicacionales para mantener informada a la ciudadanía de su gestión, para el control ciudadano de la corrupción.

Sería importante comprender el sentido que ha tenido el proceso de la llamada “regeneración urbana” desde la mirada del poder, así como desde sus ciudadanas y ciudadanos, y las implicaciones que tiene la patrimonialización del centro histórico.

Conocer si existe una mirada necrofilizante, museizante del patrimonio, que está haciendo de la ciudad un simple museo que excluye el acceso de sus propios habitantes a espacios que se elitizan; y si existen políticas que excluyen la alteridad y criminalizan el espacio y llevan adelante formas heterofóbicas de limpieza social.

Los latidos de lo económico

Para que podamos conocer sobre las actividades económicas que se desarrollan en la ciudad, a qué se dedica y de qué vive la gente.

Para conocer donde se ubican los sitios que se dedican a la actividad económica, fabricas, talleres artesanales, mercados, centros comerciales.

Visite un mercado popular y un centro comercial y haga una descripción de las interacciones sociales, económicas y culturales que ahí se desarrollan, y realice un análisis comparativo de dichas interacciones mostrando sus similitudes y diferencias.

Sería bueno comprender qué ha implicado las políticas contra el comercio informal, qué los sacó de las calles y las implicaciones que ha tenido en la cosmoexistencia de los trabajadores informales urbanos que fueron encerrados en los centros comerciales B.B.B. (Bueno, Bonito y Barato) construidos por el Municipio.

Los latidos de lo ecológico

Para poder sentir cuáles son los *latidos que hacen posible una buena vida* en la ciudad, con relación al aire, al agua, a la tierra, la salud, la vivienda, la recreación.

Es importante también conocer cuáles son aquellos *latidos que la enferman*, por ejemplo la contaminación ambiental, atmosférica, auditiva, visual; la deforestación, los incendios, el transporte público, la inseguridad, la corrupción, etc., y que se propone para curarla y tener una ciudad sana y feliz y que el Buen Vivir, el *Sumak Kawsay* no sea solo un slogan vaciado de sentido que ha sido usurpado por el poder, sino una realidad que la podamos tejer en los cotidianos territorios del vivir.

Los latidos del arte

Para sentir la fuerza de los latidos de la estética, los latidos de la cultura expresadas a través del arte y saber si existen grupos organizados de artistas de música, danza, teatro, pintura, escultura, grafiteros, artesanías.

Para saber qué tipo de actividades culturales se realizan, quiénes las auspician en qué lugares y quienes tienen acceso a esas manifestaciones.

Para saber cuáles son las y los artistas, poetas, escritores, músicos, teatreros, danzarines, pintores, artesanos etc., que están en la memoria colectiva de la gente de la ciudad, tanto del pasado como del presente.

Para saber si existen museos, de que tipo, quienes los financian, a qué tipo de público están abiertos, que actividades se realizan en ellos, en donde se ubican.

Para conocer el lugar de las librerías, de los sitios de venta de libros usados, las galerías de arte, los teatros, cines, salas de concierto, los cafés artísticos, etc.

Los latidos de sus creencias

Para conocer cuáles son sus representaciones y prácticas religiosas o de religiosidad; cuáles son sus ritualidades, sus templos, sus celebraciones y festividades más importantes.

Los latidos de la tradición oral

Para conocer la fuerza de la palabra expresada en sus mitos, leyendas, cuentos, fábulas, chistes, piropos, coplas, canciones, adivinanzas.

Una cuestión importante es trabajar los rumores que se tejen cotidianamente y que alteran los ritmos cotidianos del vivir de la ciudad y sus habitantes.

Los latidos de lo lúdico

Para conocer cómo la gente hace uso del tiempo libre y de los espacios públicos; cómo se juega en la ciudad; qué deportes practica; en qué lugares se divierte la gente.

Aquí se podría trabajar siguiendo la propuesta de Nietzsche, las dimensiones apolíneas y dionisiacas que están presentes en la ciudad; así como la danza de sentido entre Eros y Thanatos, entre vida y muerte, lo que implica mirar los espacios, tiempos y sentidos tánaticos y eróticos que se vive en la ciudad, no como oposiciones antagónicas, sino que se entretejen mutuamente y que son las que le dan sentido al vivir de la ciudad.

Para conocer qué fiestas y celebraciones realiza. Se puede trabajar un calendario de fiestas.

Para conocer cuáles deportistas, y qué hazañas deportivas son emblemáticas en la memoria de los habitantes de la ciudad.

Para saber cuáles son los lugares emblemáticos de las actividades lúdicas en la ciudad, quienes acuden a ellos, por ejemplo los estadios, los parques donde se hace deporte, los sitios de encuentro de las y los jóvenes.

Los latidos que la enferman

Para conocer sus problemáticas, a nivel social, económico, político, ecológico, cultural, identitario, etc.

Los latidos que la sanan

Para conocer las propuestas que desde sus habitantes se están haciendo para resolver esas problemáticas a nivel social, económico, político, ecológico, cultural, identitario, etc.

Para concluir el caminar

Si el viaje antropológico nos permite transitar por el mundo del sentido para comprender el sentido del mundo, trabaje en consecuencia este ejercicio para buscar comprender el sentido de los mundos urbanos, no solo como una tarea académica, sino sobre todo, como una forma de encontrarse a sí mismo habitando, espacios, tiempos y sentidos que debemos comprender, para aportar a transformarlos.

En definitiva, este es un ejercicio para corazonar los latidos de la ciudad, es decir para que en la medida que vayamos sintiendo los pensamientos y pensando los sentimientos, podamos redescubrir el cosmos de sentido de la ciudad en la que habitamos y en la cual cotidianamente tejemos nuestra existencia, y que por ello mismo, por ese habitar cotidiano, a veces pasa desapercibida la inmensa trama de significantes, significados y significaciones que modelan los imaginarios, discursos y praxis, de los seres que la habitan.

Le auguramos un feliz caminar en este tránsito en el que esperamos pueda ir redescubriendo la poética de los latidos del corazón de esta bella ciudad, y pueda ir mirándola con distintos ojos, que es lo que hace posible la mirada antropológica.

Bibliografía

- Guerrero, Patricio (2002). *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas*. Quito: Abya-Yala.
- Silva, Armando (1997). *Imaginarios urbanos*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Guía para la revitalización de las culturas, las identidades y las memorias vivas de los pueblos y las nacionalidades indígenas⁴²

Queremos un Ecuador pintado con la luz del arco iris

Ya hace muchas lunas, en los principios de un tiempo que está más allá del tiempo, de la palabra y la memoria, cuando la luz empezaba a bañar la tierra y el agua a nutrirla de vida; los dioses para evitar que los seres humanos transiten los caminos del mundo en la oscuridad; decidieron que debían pintar esta que sería su morada, con los colores y la transparencia de la luz.

Enviaron enseguida a miles de pájaros cantores para que recogieran en sus pequeños picos, las cristalinas gotas de agua de los ríos, la magia de las lagunas y las fuentes, la alegre risa de las cascadas y los riachuelos, la ternura de los pogllos, el poder y la profundidad transparente de mares y océanos. Luego, les ordenaron que subieran a lo más alto del cielo y dejaran caer las gotas del néctar de la vida para que fecunden el vientre de la madre tierra. Al deslizarse el agua por el infinito, se iba abrazando en alegre danza con la mágica luz del padre sol que empezó a descomponerse en el horizonte en bellísimas partículas de luz; dibujando un hermoso arco de colores que desde entonces, hizo más luminoso este infinito cosmos.

Así nació el arco iris; conjunción de la diversidad, del color y de la luz, diciéndonos que esta es la muestra más hermosa de la unidad de lo diverso que caracteriza el sagrado milagro de la vida. Allí, en el arco iris, están los diferentes colores de la luz, todos hablándonos con luminosidad y armonías propias;

42 La presente guía fue diseñada para la realización de investigaciones etnográficas con niñas y niños de las diversas Nacionalidades y Pueblos.

distintos pero juntos, unidos en la diferencia; enseñándonos que allí, en la unidad de la luz pueden brillar colores diferentes, pero sin que nadie busque opacar el fulgor del otro, ni tampoco por ello, dejar de ser lo que cada uno es; sino por el contrario, hablándonos, que de la unión de esa luminosa diversidad depende su propia existencia y esa unidad armónica que da una mágica claridad a la vida. El arco iris de luz de la wuipala nos ayuda a entender que aun siendo distintos, es posible que sigamos brillando con luz propia, que podemos estar unidos a pesar de ser diferentes, que no hay luminosidad más profunda y más hermosa, que la unidad de la diversidad y la diferencia.

Hoy en estos tiempos cuando los destellos de lejanos y falsos fulgores que vienen más allá del mar, o desde el norte, quieren manchar de gris y obscurecer la vida; todos tenemos el deber de pintar esta pequeña porción de cosmos que es la patria, con los colores de la luz del arco iris y la *wuipala*, con la luz de la diversidad y la diferencia.

Por eso nosotros, las niñas y niños, queremos soñar una patria pintada de los múltiples colores que la vida tiene, una patria cobre, blanca, carbón, en donde el negroindio, el mestizoblanco, el montubiocholo, junten sus manos para levantar una patria nueva; una patria con aroma de maíz y quinua, de plátano y cacao, de guayusa y naranjilla, una patria de colores; en donde nuestros sueños puedan volar libres igual que cóndores; una patria en la que pintemos las mañanas de sonrisas; una patria en la que podamos ser lo que nosotros mismos decidamos construirnos; en la que celebremos la alegría de una gran fiesta multicolor a la que todos estemos invitados, para danzar libres al ritmo de marimbas y rondadores, de dulzainas y tumpures, de chirimias y pinkuis; una fiesta en la que entre sanjuanitos y tonadas, albazos y pasodobles, alzas y cachullapis, dancemos y cantemos a la esperanza y celebremos con alegría, poder ser parte de la sagrada fiesta de la vida.

Nosotros las niñas y los niños queremos una patria en donde todos, aun siendo distintos y de colores diferentes, podamos como el arco iris y la *wipala* seguir brillando con luz propia, que podamos estar unidos en la

diversidad y la diferencia, para unidos mantener por siempre encendido el fuego de la magia de los sueños.

Nosotros las niñas y los niños que somos no el lejano futuro, sino el presente, el aquí y el ahora de la patria, queremos y soñamos un Ecuador multicolor, plural, diverso, pintado con colores de *wuipalas*, e iluminado con la mágica luz del arco iris.

Transitando los senderos de las culturas, las identidades y las memorias vivas de nuestros pueblos y nacionalidades

Se dice en la sabiduría de las abuelas y abuelos que: “Solo los árboles que tienen las raíces bien fundidas a la tierra, son los que permanecen a lo largo del tiempo, son los que soportan los vendavales y las tempestades, y son los que siempre están creciendo hacia la luz” (Taita Kusanchi).

La cultura es esa raíz que permite que sepamos de dónde venimos, quiénes hemos sido, quiénes somos y quiénes queremos seguir siendo.

La cultura es esa construcción humana que da sentido, significado a toda nuestra vida, a nuestra forma de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de estar en el cosmos, el mundo y la vida.

Así como los árboles que sin raíces no son nada; así también los pueblos y nacionalidades, nada somos sin cultura y sin memoria. Es por eso que sabiendo que la cultura es una respuesta creadora para tejer la vida y para transformarla, por eso hemos emprendido este camino que busca la revitalización de las culturas, las identidades y las memorias vivas de los Pueblos y Nacionalidades indígenas. Revitalizar la cultura no quiere decir que esté muerta, sino por el contrario, la cultura esa fuerza vital para la reafirmación y transformación de la vida.

La memoria, no es sino, ese acumulado social de la existencia de un pueblo, es decir, todo lo que a lo largo del tiempo hemos ido viviendo y construyendo para tener raíces de identidad y cultura; la memoria es esa

fuerza vital que viniendo del pasado, nos ayuda a entender mejor nuestro presente y a soñar el futuro.

No es posible que exista un pueblo sin memoria pues no sabría de dónde viene y peor aún a dónde va; sin memoria no tendríamos identidad, ni cultura, pues no hay cultura sin memoria y no hay memoria sin cultura, las dos están siempre unidas para que podamos ser y para que podamos seguir siendo.

Por eso este trabajo propone a las niñas, los niños y a las y los jóvenes de nuestros pueblos y nacionalidades, hacer un viaje por los senderos de la memoria viva de su gente, la que de mano de la cultura día a día teje la vida, para que escuche desde sus propias voces, palabras y sabiduría, lo que a lo largo de su historia ha ido construyendo; esta es una invitación a un viaje para ir revitalizando nuestra memoria, nuestros recuerdos y olvidos, fuente de nuestra identidad y nuestra cultura que nos permitirán seguir sintiendo, haciendo, siendo.

Memorias vivas de los Pueblos y Nacionalidades indígenas, pretende acercarnos a los múltiples rostros y voces de los legítimos constructores de cultura, de ancianas y ancianos, de jóvenes, niños de mujeres y hombres que hacen desde su diario vivir, que sea lo que es, una tierra pintada de colores, para que podamos reconocernos en los diversos rostros de nuestras diversas identidades y podamos hablar ante el mundo con palabra propia.

Queremos aportar *no al rescate de la cultura* que es un acto colonial y colonizador, puesto hace de nuestras comunidades meros objetos e informantes; *sino a la revitalización* de nuestra cultura identidad y memoria, porque la cultura es una fuerza que ha hecho y hace posible la reafirmación y transformación de la vida, porque ha sido la fuerza de nuestra cultura, de nuestra espiritualidad, de nuestra ancestralidad, la que nos ha permitido que a pesar de tantos siglos de muerte sigamos existiendo y hablando con palabra propia; por ello la revitalización de la cultura es un acto liberador.

Lo que se pretende es aportar al fortalecimiento de las raíces de nuestra cultura e identidad, para que nuestros pueblos y nacionalidades sigan

creciendo a lo largo del tiempo como un árbol fuerte y pueda soportar las tempestades de estos tiempos de globalización que quiere despojarnos de lo que somos: es tarea sobre todo de las niñas y los niños, de las y los jóvenes indígenas, hacer que esas raíces de su cultura, de su identidad y su memoria crezcan fuertes, se revitalicen permanentemente, para que podamos seguir sintiendo, haciendo, siendo nosotros mismos en este tiempo presente, y en el cercano mañana.

Jugando a los investigadores

Bienvenidas y bienvenidas niñas y niños, jóvenes, a este viaje para ir re-descubriendo los hermosos tesoros que guarda la cultura, la identidad y las memorias vivas de abuelas y abuelos, hombres y mujeres, jóvenes, niñas y niños de nuestras queridas comunidades, nacionalidades y pueblos, para eso todas y todos ustedes serán las investigadoras e investigadores que irán re-descubriendo como su gente ha ido tejiendo la vida de mano de la cultura.

¿Qué es investigar?

- Investigar es un viaje que nos permite corazonar la realidad, es decir andar los caminos de la vida desde el corazón y la inteligencia, para poder comprender su sentido, su significado.
- Para el mundo occidental capitalista, nuestra humanidad depende solo de la razón, por eso se piensa que somos solo seres racionales; para la sabiduría Secoya: *Somos estrellas con corazón y con conciencia*, es decir que nuestra humanidad depende de la fuerza del corazón y la razón, por eso las sabidurías indígenas, son sabidurías del corazón. De ahí la invitación a corazonar, a sentipensar la realidad, la cultura, la propia vida.
- Investigar es realizar un viaje que parte de nuestra realidad y que nos permite regresar a ella para mirarla de manera diferente.
- Investigar es un viaje en cuyos caminos vamos transformando nuestras propias vidas, la mirada que tenemos sobre nosotras y nosotros mismos y sobre las otras y los otros.

- Investigar es un viaje hacia el corazón de la vida de nuestras comunidades, nacionalidades y pueblos, para ir re-descubriendo, como han tejido el sentido de su existencia de la mano de la cultura, la identidad y la memoria.
- Es ir mirándolas con ojos diferentes, para re-descubrir cosas que antes no sabíamos.
- Es ir aprendiendo cosas nuevas y diferentes.
- Es hacerse muchas preguntas para encontrar sus respuestas.
- Es ir buscando información para saber más sobre nosotros y nuestra vida, para poder reafirmar el orgullo de nuestra identidad, de nuestra pertenencia y diferencia.
- Es poder descubrir las raíces de lo que somos, es mirar a lo interior y profundo de nuestra memoria, para saber sobre nuestros ancestros y de dónde venimos.
- Es ir buscando las huellas de nuestra espiritualidad, de nuestra afectividad, de nuestra alegría, de nuestra solidaridad que son las fuerzas que nos han permitido seguir existiendo a pesar de tanta muerte.

Para qué queremos investigar

- Para saber más sobre ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué sentimos? ¿Qué pensamos? ¿Qué decimos? ¿Qué hacemos? ¿Dónde tejemos la vida? Para poder saber más de nuestra identidad y de nuestra cultura, que son las raíces que le dan vida a ese hermoso árbol que es nuestra comunidad. Para saber cómo estamos sintiendo, haciendo, siendo.
- Para poder saber más de nosotras y de nosotros mismos y poder contarles sobre quiénes somos a niñas, niños y jóvenes de otras partes de nuestra provincia, de nuestro país y de otras partes del mundo.
- Para que con la información que hayamos recogido, vamos a escribir, es decir a tejer palabras, en forma de cuentos, relatos, fabulas y re-crear nuestra tradición oral y el espíritu de la palabra.

- Para poder dibujar lo que estemos re-descubriendo, para que nuestras historias puedan ser ilustradas por nuestras propias manos y para ello hay que tener el corazón y la imaginación siempre abiertos.

Qué se necesita para ser una buena investigadora o investigador

- Para ser una buena investigadora o investigador, lo primero es tener abierto el corazón y la inteligencia para poder aprender a descubrir y maravillarnos con lo que vayamos re-descubriendo, de ahí que lo que vamos a hacer es a *corazonar* el sentido de la existencia de nuestras nacionalidades y pueblos, es decir a mirar desde el corazón y la inteligencia lo que hemos sido, lo que somos, lo que sentimos, lo que pensamos, lo que decimos, lo que hacemos, como vivimos, como tejemos la sagrada trama de la vida.

¿Qué es el corazonar?

- *Corazonar* es una respuesta espiritual y política a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida; que nos construyó como seres fragmentados, pues nos hicieron creer que el ser humano es solo un ser racional y que nuestra condición de humanidad solo depende de nuestra capacidad de pensar, de razonar, por ello nos secuestraron el corazón y los afectos, para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos, territorios donde se construye la estética de la libertad y la existencia.
- Hoy sabemos que ventajosamente no somos solo seres racionales, sino como nos enseña la sabiduría Secoya que: “somos estrellas con corazón y con conciencia”, que existimos, no solo porque pensamos, sino sobre todo porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para la *insurgencia de la ternura*, que permita poner el corazón como principio de lo humano, sin que eso signifique tener que renunciar a la razón, pues lo que se trata, es de dar afectividad

a la inteligencia; En el *razonar*, no existe espacio para la afectividad, mientras que en el *corazonar*, se pone primero algo que siempre fue negado por razones de poder, el corazón, pero esto no excluye a la razón, sino que la integra, pues en la unidad de corazón y razón, en el corazón-ar, o el co-razonar, está lo que nos constituye como seres humanos plenos.

- No se trata entonces solo de pensar las cosas sino de sentipensarlas, es decir de analizarlas desde la fuerza del corazón, pues solo allí entenderemos por ejemplo el dolor de nuestra madre tierra y podremos hacer acciones concretas para empezar a curar sus heridas; por eso nuestras culturas, pueblos y nacionalidades de toda *Abya Yala*, o *Amaraka*, como llamaron los ancestros a nuestro continente, antes de que lleguen los conquistadores trayendo la noche en la mitad del día, han sido sabidurías del corazón.
- En las antiguas profecías de *Abya Yala*, se habla de la llegada de un tiempo, el *Pachakutik* para los pueblos andinos, en el que el águila del norte que simboliza la razón y el conocimiento, volará junto con el cóndor del sur, que es el símbolo de la sabiduría del corazón y de la fuerza transformadora del amor y la ternura.
- Al volar juntos el cóndor y el águila, están anunciando el tiempo del corazonar, en el cual el corazón y la razón se encuentran, se hermanan, para que la humanidad pueda corazonar el *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir, un horizonte distinto de civilización, de humanidad y de existencia.
- Es por eso que el corazonar busca la recuperación de cuatro dimensiones claves del vivir cósmico y humano que el poder usurpó, robó, despojó a nuestros pueblos para ejercer el dominio absoluto de la vida: La dimensión afectiva; la dimensión sagrada y espiritual de la vida; la dimensión femenina de la existencia; y la revitalización de nuestras sabidurías; pues si se nos despoja de afectividad, de espiritualidad y sabiduría, todo en la vida puede ser fácilmente dominado, la naturaleza se vuelve recurso, cosa para obtener ganancias, los seres humanos fuerza de trabajo para acumular riqueza; pero si los miramos desde el corazón la naturaleza es nuestra madre, por eso

la llamamos madre tierra, los árboles, los ríos, los animales, los seres humanos, son nuestros hermanos y hermanas, y todos los seres que habitan el cosmos, están vivos y son necesarios para tejer la sagrada trama de la vida; si tenemos un sentido espiritual y sentimos la fuerza sagrada de la existencia, entonces los amaremos, los cuidaremos, los protegeremos, y lucharemos por la defensa de la vida.

- Es por eso que se hace necesario empezar a corazonar todas las dimensiones de la vida, a fin de poner el corazón y la razón en lo que hagamos, de esta forma podremos sentir los pensamientos y pensar los sentimientos, es decir tener una sensibilidad reflexiva, y una reflexividad sensitiva que nos ayudará a caminar con equilibrio por la vida, a fin de que recuperemos el sentido afectivo, espiritual, sagrado, femenino, y la fuerza constructora y transformadora de nuestras sabidurías del corazón, pues solo así podremos hacer realidad el *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir, que implica esas dimensiones.

Qué más requiere una buena investigadora o investigador

- Una buena investigadora o investigador tiene además como cualidades *una gran humildad*, para poder aprender desde el corazón lo que las personas de nuestras comunidades nos enseñen. La sabiduría Amaútica de *Kusanchi* nos enseña que: “La sencillez es el sendero a la inteligencia, la humildad el camino hacia la sabiduría, y la arrogancia el chakiñan a la mediocridad”.
- Una buena investigadora o investigador sabe que dentro del orden cósmico de la existencia, todo enseña todo comunica, por eso está dispuesta y dispuesto a aprender de todo lo que este viaje y caminar por los territorios del vivir que su cultura le ofrezca.
- Una buena investigadora o investigador, tiene la capacidad de saber escuchar, es decir de re-descubrir que hay más allá de las palabras, de los silencios, de los gestos.
- Una buena investigadora o investigador tiene la capacidad de mirar no solo la exterioridad de las cosas sino de hacer visible los rostros de lo invisible.

- Una buena investigadora o investigador tiene capacidad para saber preguntar a los otros, pero sobre todo para hacerse preguntas e interrogantes a sí mismo sobre lo que está redescubriendo y corazonar, sentipensar lo que eso le está enseñando para su vida.
- Una buena investigadora o investigador tienen que ser bien conversadoras y conversadores, hacer que fluya la palabra, saber hacer las preguntas necesarias en los momentos oportunos.
- Una buena investigadora o investigador, deben tener siempre alegría, pasión en su corazón, para que su trabajo sea un juego, una fiesta de redescubrimiento de la vida.

Qué hace un investigador o investigadora

- Una buena investigadora o investigador, es aquella y aquel que siempre está *observando*, *mirando* con atención y respeto lo que hace la gente, su familia y la comunidad, mirando y re-descubriendo detalles que a veces los pasamos por alto.
- Una investigadora e investigador re-descubre su mundo todos los días y se maravilla con lo que re-descubre.
- Una buena investigadora o investigador, es aquella y aquel que siempre está *preguntando*, *conversando* con las mamitas, los papitos, las abuelitas y abuelitos, con las primas y primos, tías, tíos, amigas y amigos, profesoras, profesores de la comunidad que van a ser, no informantes, sino nuestros *interlocutores*, es decir aquellas personas con las que vamos a conversar.

Las herramientas de la investigadora y el investigador

Lo primero que debemos tener como investigadoras e investigadores, para poder recoger la información que vayamos re-descubriendo cuando conversamos, o miramos algo es:

- Un corazón muy abierto con la fuerza y el poder de los cuatro elementos que nos permita ser: Cristalinos y transparentes como el

agua. Generosos y fecundos como la *tierra*. Poner en nuestra investigación la pasión del *fuego*. Y hacer volar siempre libre nuestra imaginación, creatividad y espíritu como el viento y el aire.

- *Un cuadernito de campo*. Es decir un cuaderno en el que vayamos anotando todo lo que observemos, y lo que preguntemos a la gente con la que conversemos. A este se le llama también bitácora o diario de campo.
- No olvidemos que investigar es como hacer un viaje a nuestra realidad para re-descubrirla, por ello es importante como en todo viaje llevar esta *bitácora*, o *diario de viaje*, en el que anotamos todo lo que nos parezca importante y que vayamos aprendiendo en ese viaje.
- Lápices y esferos para poder escribir todo lo que vamos ir re-descubriendo.
- Lápices de colores para dibujar y colorear nuestros trabajos.
- Si pudiésemos tener una grabadora sería ideal para poder grabar lo que la gente nos cuente, pero siempre y cuando tengamos la autorización de las personas con las que conversamos, para después poder transcribir la entrevista.
- Si logramos tener una cámara de fotos también sería cheverísimo, para poder documentar el trabajo; de igual manera siempre debemos pedir permiso a las interlocutoras e interlocutores para poder tomar fotografías.

Sobre qué vamos a preguntar para aprender

Ningún hecho de la realidad y por lo tanto de la cultura se lo construye fuera de un espacio, de un tiempo, y todo tiene un porqué, un significado, es decir tiene sentido.

Como todo viaje necesita de un mapa que oriente nuestro caminar para no perdernos, es por ello que vamos a trabajar con tres categorías, que nos van a permitir ordenar (sistematizar) la información que vayamos encontrando en este viaje. Esas categorías son la *espacialidad* que nos ayudara a re-descubrir nuestro espacio de vida; la *temporalidad* para poder cono-

cer sobre nuestra historia, sobre nuestro pasado (diacronía), pero también sobre nuestro presente (sincronía); y el sentido, para poder re-descubrir, los significados que tienen nuestras manifestaciones y representaciones de nuestras culturas e identidades.

Espacialidad (Para saber dónde tejemos la vida)

Lo primero que vamos a re-descubrir es sobre nuestro *espacio* en el que vivimos, en el que todos los días tejemos la vida, y para eso vamos a preguntar para saber sobre la:

Ubicación geográfica

- Para saber sobre nuestros límites geográficos, ¿en dónde estamos, y ¿quiénes son nuestros vecinos?
- Para saber cuáles fueron los territorios ancestrales de nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber en qué territorios o lugares se encuentran actualmente asentadas nuestras nacionalidades y pueblos.

División política

- Para saber si estamos asentados en un cantón, una parroquia, una comunidad, etc.
- Para saber cuál es nuestra *superficie*, la extensión de nuestra comunidad.
- Para saber cuántas mujeres, hombres, jóvenes, niñas y niños viven en la comunidad
- Para saber cómo se organiza nuestro espacio, es decir cuántos barrios existen y cómo se llaman

Las isotopías o ejes de sentido del espacio

- Para saber cómo operan las isotopías o ejes de sentido del espacio en nuestras comunidades, y qué significado tienen para la gente el:

dentro-fuera, cerca- lejos, centro-periferia, delante-detrás, arriba-abajo, norte-sur.

Patrimonio natural: Para saber sobre nuestras:

Características ecológicas: que quiere decir saber sobre nuestra:

Climatología

- Para saber qué temperaturas tenemos en la comunidad según las estaciones del año, vientos, tempestades, nevadas, inundaciones, sequías; etc.

Flora

- Para saber qué especies vegetales tenemos y cómo se llaman las plantitas.
- Para saber qué tipo de árboles, bosques, frutales, flores existen en nuestras comunidades.
- Para saber qué uso le da la gente a esa flora.
- Para saber qué plantas medicinales existen en la comunidad, para qué sirven, cómo se las usa y quiénes las usan.
- Para saber si existen historias, cuentos, fábulas, anécdotas sobre las plantitas y hacer que nos cuenten nuestras y nuestros mayores.

Fauna

- Para saber qué animalitos tenemos y cómo se llaman.
- Para saber qué tipo de animalitos domésticos existen en la comunidad y cómo se llaman.
- Para saber qué tipo de aves existen en la comunidad y cómo se llaman.
- Para saber qué tipo de insectos existen en la comunidad y cómo se llaman.
- Para saber qué tipo de reptiles existen en la comunidad y cómo se llaman.

- Para saber cómo los empleamos, nos cuidan como los perritos, o nos dan alimento como las gallinas y las vaquitas.
- Para saber si existen historias, cuentos, fábulas, anécdotas sobre animalitos y hacer que nos cuenten nuestras y nuestros mayores.
- Para saber qué problemáticas enfrenta la comunidad con relación a sus animalitos.

Hidrografía

- Para saber si existen en nuestra comunidad ríos, riachuelos, cascadas, *pogllos*, quebradas, vertientes, lagos, lagunas, fuentes de agua, natural, mineral, aguas termales.
- Para saber cómo les llama y qué uso les da nuestra gente.
- Para saber si son sitios sagrados, si nos vamos a bañar, si sirven para la agricultura.
- Para saber en dónde están ubicados (podemos dibujar un mapa de estos sitios).
- Para saber si existen historias, mitos, cuentos, fábulas, anécdotas sobre el agua, ríos, cascadas, *pogllos*, fuentes de agua, vertientes y hacer que nos cuenten nuestras y nuestros mayores.
- Para saber qué problemáticas enfrenta la comunidad con relación al agua.

Orografía

- Para saber cuáles montañas, cerros, lomas, elevaciones, volcanes, valles, existen en nuestra comunidad.
- Para saber cómo les llama la gente y para qué los usan.
- Para saber si esas montañas son sitios sagrados y si la gente los visita, cuándo y porqué
- Para saber si se realizan allí fiestas, celebraciones, cuándo y porqué
- Para saber si existen historias, mitos, cuentos, fábulas, anécdotas sobre las montañas, los cerros, los montes, los volcanes y hacer que nos cuenten nuestras y nuestros mayores.

- Para saber cuáles sitios de nuestras comunidades tienen potencialidades para el turismo comunitario (aquí se puede trabajar un mapa de sitios turísticos).
- Para saber qué problemáticas enfrenta la comunidad con relación a su espacio geográfico.

Dibujando sobre nuestra comunidad

- Con la información que hemos recogido vamos a dibujar un mapa de la riqueza natural, biológica, paisajística y turística de la comunidad, para ubicar en dónde están nuestras casitas, la escuela, la cancha de fútbol, la iglesia, las montañas, las lomas, los ríos, las fuentes de agua, los animalitos, las tiendas, la parada del bus, los caminos, etc.

Temporalidad (Para corazonar la memoria)

- Para saber qué importancia tiene la memoria colectiva en la cultura e identidad de nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber qué noción tienen de la historia en nuestras comunidades.
- Para saber qué conocemos de nuestra historia, de nuestros orígenes.
- Para saber si conocemos que *Abya Yala* es la *tierra en plena madurez* y era así como se llamó nuestro continente y debemos seguir llamándolo, y que piensa la comunidad de eso.
- Para saber por qué nos llamamos indígenas.
- Para saber qué conocemos sobre nuestro pasado y qué opina la gente sobre esto.
- Para saber el sentido que tiene la denominación de *indios* y su carga colonial ligada a la dominación; así como que significa *nacionalidades* ligado a la lucha y reafirmación de nuestra autodeterminación y lucha.
- Para saber desde cuándo están nuestros ancestros en estas tierras que hoy habitamos.
- Para saber sobre cómo la gente recuerda la experiencia de la esclavitud en las haciendas, en las plantaciones, en las minas, en las mitas, en los obrajes.

- Para saber quiénes fueron nuestras heroínas y nuestros héroes, nuestras lideresas y líderes, que lucharon por la liberación de nuestros pueblos, y cómo está eso presente en nuestra memoria colectiva.
- Para saber si nuestra gente conoce sobre quiénes fueron y por qué lucharon las y los hombres y mujeres más destacadas de nuestro continente.
- Para saber en qué hechos de la historia de nuestro país (colonia / independencia, república / época de la hacienda / en el presente) ha sido relevante la presencia de los pueblos indígenas.
- Para saber si se conocen historias sobre los levantamientos e insurrecciones indígenas.
- Para saber cuándo, donde, cuáles y por qué han sido las luchas de nuestro pueblo.
- Para saber cuáles han sido los aportes de los pueblos indígenas a la cultura de nuestro país.
- Para saber la fecha de fundación de la comunidad, desde cuando existimos.
- Para saber quiénes fueron los fundadores, las familias ancestrales de la comunidad y sus apellidos.
- Para saber cuáles apellidos de las familias de la comunidad son de origen ancestral y qué dice la gente sobre eso.
- Para saber sobre el origen del nombre de nuestro pueblo y qué significado tiene para la comunidad.
- Para saber qué sienten nuestros mayores sobre el pasado y sobre el presente.
- Para saber cómo era la vida en la comunidad antes y cómo es ahora
- Para que nos cuenten qué es lo que la gente más extraña del pasado
- Para saber qué hechos sociales, económicos, políticos y culturales han marcado la historia de nuestra comunidad.
- Para saber cuáles son los hechos más importantes y que más felicidad le han dado a la vida de la comunidad y que se consideran deben vivir siempre en la memoria? (Aquí sería bueno hacer una cronología de eventos, es decir ubicar ordenadamente los hechos

históricos importantes para la gente y las fechas en que acontecieron, para que sirvan de referentes de memoria).

- Para saber cuáles han sido los hechos más tristes y dolorosos que recuerda la gente de la comunidad.

Las isotopías o ejes de sentido del tiempo

- Para saber cuál es el significado que tiene el tiempo en nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber si existen la noción de pasado presente o futuro en nuestras comunidades, o si cuentan el tiempo de otra forma.
- Para saber el sentido del antes (Ñaupá) y el después (Kepak).
- Para saber el significado afectivo que tiene la memoria para la gente de nuestras comunidades.
- Para saber qué sienten nuestros mayores sobre el pasado, sobre el presente y cómo sueñan el futuro.
- Para saber cómo era la vida en la comunidad antes y cómo es ahora.
- Para que nos cuenten qué es lo que la gente más extraña del pasado.
- Para saber qué hechos sociales, económicos, políticos y culturales han marcado la historia de nuestra comunidad
- Para saber cuáles son los hechos más importantes y que más felicidad le han dado a la vida de la comunidad y que se consideran deben vivir siempre en la memoria. (Aquí sería bueno hacer una cronología de eventos, es decir ubicar ordenadamente los hechos históricos importantes para la gente y las fechas en que acontecieron, para que sirvan de referentes de memoria).
- Para saber cuáles han sido los hechos más tristes y dolorosos que recuerda la gente de la comunidad.
- Para saber cuáles han sido los hechos que la comunidad quiere mantener en el olvido y borrar de la memoria.
- Para saber cuáles son las cicatrices de la memoria que guarda nuestra gente y como estas se inscriben en el cuerpo y que historias nos cuentan esas cicatrices.

Sentido (Para trabajar sobre los significados de nuestra cultura, identidad y memoria)

- Para conocer cómo tejemos los sentidos de nuestros mundos de vida y la importancia que tiene la cultura en la existencia y luchas de nuestros pueblos y nacionalidades.

Organización social (Para saber cómo vivimos)

La familia

- Para saber la importancia que tiene el parentesco, la familia en nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber qué tipo de parentesco existe en nuestras comunidades.
- Para saber cómo se les llama a nuestros parientes en nuestras comunidades.
- Para saber cómo está organizada la familia? cuántos somos, si viven solo el papá, la mamá y los hijos (familia nuclear); o si viven más familiares juntos como los abuelitos y abuelitas, las tías y tíos, etc. (familia ampliada).
- Para saber cómo se dan los enamoramientos, los matrimonios, si se casan con personas de la misma comunidad (endogamia); o con personas de fuera, de otros pueblos y culturas (exogamia).
- Para saber a dónde van a vivir los esposos después de casados; en la casa de la familia del novio (residencia patrilocal); en la casa de la familia de la novia (residencia matrilocal); o en forma independiente (residencia neolocal).
- Para saber si la descendencia se da por línea masculina o del padre (descendencia patrilineal) o femenina o de la madre (descendencia matrilineal).
- Para saber qué significado, valor tiene el compadrazgo en nuestras comunidades

- Para saber si en la comunidad se nombran todavía compadres, comadres, padrinos, madrinas, cómo se les escoge, para qué ocasiones, qué papel cumplen en la comunidad.

Organización sociopolítica (Para saber cómo estamos organizados)

- Para saber cuál es la conciencia política de nuestras nacionalidades y pueblos y de nuestras comunidades.
- Para saber si la comunidad conoce y aplica los derechos colectivos de los pueblos indígenas que se contemplan en la Constitución.
- Para saber si tenemos un proyecto político como nacionalidades y pueblos indígenas.

Formas de organización de la comunidad

- Para saber cuál es la forma de organización política y la participación de la gente en esos procesos.
- Para saber el significado que tienen los Ayllus en nuestras comunidades, y si esa es la forma actual de organización del territorio ancestral de nuestros pueblos.
- Para saber si nuestras comunidades conocen sobre sus procesos organizativos, y cuáles son las organizaciones de nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber cómo está organizada la comunidad que instituciones existen, pueden ser asociaciones políticas, económicas, deportivas, religiosas, artesanales organizaciones de mujeres, de trabajadores, de jornaleros, de jóvenes, etc.
- Para saber cuáles son sus autoridades, cómo se les nombra, cuánto tiempo duran en sus cargos.
- Para saber el nivel de participación de los diversos actores comunitarios: hombres, mujeres, mayores, jóvenes, niñas y niños, en esas organizaciones.
- Para saber cuál es la conciencia política de las organizaciones indígenas que existen en nuestras comunidades.

- Para saber cuál es la auto percepción de la comunidad sobre su propia identidad, como se mira a sí misma (mirada esotérica).
- Para saber cuál es la percepción de la comunidad sobre las identidades de otros pueblos, como mira a los diferentes (mirada exotérica).
- Para saber las relaciones que nuestras nacionalidades tienen con otros pueblos distintos (afrodescendientes, mestizos, etc.) en sus territorios ancestrales, así como en los territorios que hoy habitan.
- Para saber qué tipo de conflictos existen al interior de las comunidades (intra culturales), sus causas y consecuencias y como los manejan.
- Saber qué tipo de conflictos tienen los pueblos indígenas con otros pueblos diferentes (inter culturales) sus causas y consecuencias y como los manejan.

Organización económica (Para saber en que trabajamos, y de qué vivimos)

- Para saber cuáles son las estrategias de los Pueblos y Nacionalidades indígenas para su subsistencia.
- Para saber en qué trabaja nuestra gente, si se dedica a la: agricultura, ganadería, industria, comercio, artesanías, trabajo doméstico, turismo, etc.
- Para saber el significado que tiene la Pacha Mama, la madre tierra, para nuestro pueblo.
- Para saber cómo organizan el trabajo comunitario por género, es decir, en qué trabajan las mujeres y los hombres.
- Para saber qué sabiduría hay en su trabajos, si emplean técnicas ancestrales y de tradición o técnicas nuevas.
- Para saber qué herramientas emplean, cómo las llaman, si las construyen ellas y ellos mismos o las compran en el mercado.
- Para saber si se organizan sus ciclos agrícolas, la siembra o la cosecha siguiendo el ciclo de la luna.
- Para saber qué prácticas rituales hay en torno al trabajo.

- Para saber si se cuentan historias, mitos, canciones, leyendas en torno al trabajo, y pedir a nuestras y nuestros mayores que nos las cuenten.
- Para saber si trabajan en la comunidad o fuera de ella, y porqué trabajan en otros lados (Hay que pedirles que cuenten cómo son sus trabajos y qué hacen según la profesión a la que se dedican, podemos conversar con nuestros papitos y mamitas y nuestra familia y amigas y amigos).
- Para saber porqué los indígenas tienen que migrar a las ciudades, en qué trabajan, cuáles son las consecuencias sociales, culturales, económicas de la migración.
- Para saber sobre las diferencias en la forma de vivir de los indígenas que viven en el campo, con los que han migrado y viven en las ciudades.
- Para saber cuáles son las estrategias de supervivencia de las nacionalidades indígenas frente a los daños causados por la acción de las mineras, petroleras, camaroneras, madereras, palmicultoras, empresas turísticas en sus territorios de vida.

Sistema de representaciones (Para saber sobre la sabiduría que habita en las creencias, valores y cosmoexistencias de nuestras culturas)

Nuestra cosmoexistencia

- Para saber que en nuestras nacionalidades y pueblos, no tenemos solo cosmovisión, pues no solo miramos o pensamos la existencia, sino que nosotros y nosotras tejemos el *Kawsay*, la vida, dentro del orden del *Pacha*, del cosmos, del Bioverso, y que por ello, tenemos no solo un conocimiento del cosmos, sino un cosmocimiento del mismo; por lo tanto no podemos hablar de que solo tenemos una simple cosmovisión, sino que tenemos sobre todo cosmoexistencia, cosmovivencia, de ahí la necesidad de conocer nuestro cosmosentir, nuestro cosmopensar, nuestro cosmodecir, nuestro cosmohacer, es esa cosmoexistencia, esa cosmovivencia, la que nos da el sentido del

vivir y que se refleja en la fuerza de nuestra cultura que siempre ha sido una fuerza para la reafirmación de la vida.

- Para saber cómo los pueblos y nacionalidades se relacionan con el cosmos, la naturaleza, la sociedad y tejen la vida cotidianamente desde la fuerza de su cultura.
- Para saber qué relación existen entre la vida cotidiana y las creencias de los ancestros.
- Para saber el significado que las raíces de las culturas indígenas tienen en nuestras comunidades: La espiritualidad y el sentido de la fuerza vital, el culto a los ancestros, la poética de la vida a través de la tradición oral, su música y su danza, el sentido comunitario, la solidaridad y su dimensión afectiva.

Sistema de creencias

- Para saber cuáles son las creencias de la gente de nuestras comunidades sobre la vida, la muerte, lo sagrado, lo profano, el cuerpo, la naturaleza, etc.

Sistema de valores o ethos

- Para saber cuáles son los valores ancestrales y actuales, que le dan fuerza a la cultura, la identidad y la memoria de nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber cuáles son los antivalores que debe enfrentar en estos tiempos y que atentan contra la identidad, la cultura y la memoria de nuestros pueblos.
- Para saber el valor que se les da a las ancianas y los ancianos, a las mujeres y a los hombres, a las y los jóvenes, a las niñas y los niños, en nuestras comunidades.
- Para saber qué está haciendo la comunidad por revitalizar los valores ancestrales de nuestra cultura.

Nuestro patrimonio (Para saber de la riqueza de nuestra herencia (patrimonio) humana, natural y cultural que poseemos)

Nuestro patrimonio humano: Las memorias vivas de nuestros pueblos

- Para saber cuáles son los patrimonios humanos y las memorias vivas de nuestras comunidades.
- Para saber cuál es el papel de las ancianas y ancianos en nuestras comunidades para la preservación de nuestra espiritualidad, identidad, cultura y memoria.
- Para saber cuáles han sido y son las personas más respetables y más queridas de la comunidad y porqué (Se podría escribir una historia desde la vida de estas personas).
- Para saber cuáles son las personas que más han aportado y luchado para que nuestra comunidad sea mejor.
- Para saber qué artistas tenemos en nuestra comunidad: Músicos, cantadoras, resanderas, animeros, pintores, escritores, artesanos, maestros, etc.
- Para saber cuáles son las personas a las que la comunidad respeta por su sabiduría.
- Para saber si existen en la comunidad médicos tradicionales, Taitas, Mamas, curanderos, parteras, sobadores, yerbateros, yachaks, shamanes.
- Para saber si existen personas que cuentan cuentos, historias, relatos, mitos, historias, para que nos compartan su sabiduría

Nuestro patrimonio cultural

Lingüístico

- Para saber la importancia que tiene la lengua en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber si existen pervivencias de las lenguas ancestrales en nuestras comunidades.

- Para saber si algunas palabras que se usan en nuestras comunidades tienen raíz en las lenguas ancestrales.

Religiosidad (Para saber de nuestras creencias)

- Para saber la importancia que tienen la religiosidad en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras nacionalidades y pueblos y cuáles son sus manifestaciones y representaciones.
- Para saber cuáles son los valores que están presentes en la religiosidad de los Pueblos y Nacionalidades indígenas.
- Para saber cuáles son los principales santos patrones e imágenes a las cuales se tiene devoción.
- Para saber qué manifestaciones y representaciones de religiosidad popular se viven en nuestras comunidades y qué ritos realizan.

Espiritualidad

- Para saber la importancia que tienen la espiritualidad y el culto a los antepasados en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras nacionalidades y pueblos.
- Para saber cuál es la espiritualidad de nuestros ancestros.
- Para saber cuál es la fuerza vital de nuestra espiritualidad.
- Para saber si se mantiene viva la memoria ancestral sobre los dioses, sitios sagrados, *pakarinas*, *apachitas* en nuestras comunidades.
- Para saber si existen cultos de origen ancestral, en nuestras comunidades.
- Para saber cuáles son sus ritualidades.
- Para saber si la gente conoce sobre los *Apus* y a cuáles les rinde culto.
- Para saber qué santos de la religión católica han tomado el nombre de nuestros *Apus* ancestrales.
- Para saber cómo la gente de las comunidades siente y vive la dimensión espiritual y sagrada de la naturaleza y la vida en su cotidianidad.
- Para saber en qué espacios de la comunidad siente la gente la presencia de lo sagrado.

- Para saber cuáles son las actoras y actores intermediarais con lo sagrado en nuestras comunidades, cómo les llaman y qué función cumplen en la comunidad.
- Para saber cuáles son los elementos simbólicos que están presentes en la espiritualidad de nuestras comunidades.
- Para saber cuál es la concepción que tienen las y los diferentes actores de nuestras Nacionalidades y Pueblos sobre el *Sumak Kawsay*, y que están haciendo para construirlo.

Fiestas y celebraciones (Para saber cómo celebramos la vida)

Rituales cotidianos del ciclo vital

- Para saber la importancia que tienen las fiestas y celebraciones en la cultura de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber cómo se celebran los bautizos, las primeras comuniones, los matrimonios, y que otras celebraciones tiene la comunidad.
- Para saber si existen rituales de paso; cómo los celebran y en qué ocasiones.

Rituales en torno a la muerte

- Para saber la importancia que tienen la muerte en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber la importancia que tienen la muerte de nuestros seres queridos en nuestras comunidades.
- Para saber cómo se hacen los velorios y los entierros y si se mantiene la fuerza del culto a los difuntos como enseñaron las y los mayores, y mirar lo que ha cambiado y porqué.
- Para saber si existen animeros y animeras, rezanderas y rezaderos en nuestras comunidades, cuál es la función que cumplen, quiénes son, cómo aprendieron y de quiénes, cómo son sus cantos y sus plegarias, cuál es el sentido simbólico de sus rezos (Habría que conversar con ellas y ellos, pedirles permiso para recopilarlas)

Festividades

- Para saber cuáles son las principales fiestas religiosas de la comunidad, cuándo se las celebra, por qué motivos, cómo las celebran.
- Para saber cuáles son las principales fiestas cívicas de la comunidad, cuándo se las celebra, por qué motivos, cómo las celebran.
- Para saber cuáles son las principales fiestas agrarias de la comunidad, cuándo se las celebra, por qué motivos, si son para celebrar las siembras, las cosechas, etc. cómo las celebran.
- Para saber cuáles son los elementos simbólicos que están presentes en las fiestas, celebraciones y ritualidades de nuestras comunidades.
- Para saber cuáles son los principales personajes presentes en las fiestas populares de la comunidad

Hacer un calendario de fiestas de la comunidad poniendo el nombre de la fiesta, la fecha, el tipo de fiesta: si es religiosa, cívica, o agrícola, el motivo, los personajes importantes, el lugar donde se celebra.

Un ejemplo podría ser el siguiente cuadro:

Calendario de Fiestas de la comunidad de Catsuqui de Velasco

Nombre de la fiesta	Tipo	Motivo	Personajes que intervienen	Lugar donde se celebra	Fecha
Corpus Cristhi	Religiosa	En homenaje a San Juan	Payasos / osos / capariches / diablos	En toda la comunidad	24 de Junio
Inti Raymi	Agrícola	Celebración del Solsticio e inicio de las cosechas	Yumbos / payasos / monos / sacha runas	En la comunidad de.....	Desde el 15 de Junio hasta el 15 de julio
De creación de la comunidad	Cívica	Celebración de la Fundación de la comunidad	Autoridades / Padres y madres de familia / niñas y niños de la escuela	En la escuela	Poner fecha de creación de la comunidad
Bautizos Primera comunión Matrimonios Fiestas de graduación	Ciclo vital como parte de nuestra vida	Para celebrar momentos de nuestra vida	Toda la familia y la comunidad	En las casas	Según el acontecimiento

Patrimonio natural (Para saber sobre nuestros sitios patrimoniales)

- Para saber si existen en nuestras comunidades sitios sagrados (de respeto): *pakarinas*, *apachitas*, cascadas, ríos, *pogllos*, lagunas, montañas, volcanes, árboles, etc. (ver la parte de espacialidad).
- Para saber qué uso le da la gente de las comunidades a estos sitios
- Para saber cuáles son los sitios más lindos de la comunidad y que pueden servir para atraer a los turistas a que nos visiten

Patrimonio material

- Para saber si existen en la comunidad: Construcciones con valor arqueológico: *pucaras*, tolas, complejo de sitios, “ruinas”, caminos, terrazas, andenes, casas, haciendas, iglesias, sitios arquitectónicos, monumentos, obras de arte colonial, pinturas, esculturas, etc.
- Para saber cuáles son los lugares más importantes para la comunidad y porqué, por ejemplo, la escuela, la iglesia, etc.
- Para saber cuáles son las casas más antiguas de la comunidad.
- Para saber en qué condiciones se encuentra actualmente el patrimonio cultural material de la comunidad, si se conserva bien o está destruido, o si debe ser revitalizado.

Patrimonio cultural

Artes: (Cuáles son nuestras manifestaciones y representaciones artísticas y nuestros artistas en la comunidad)

- Para saber la importancia que tienen las artes en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber si existe en la memoria de la gente de nuestras comunidades, referentes del arte ancestral.
- Para saber qué manifestaciones artísticas se practican en la comunidad: música, danza, teatro, artesanía, artes plásticas.

- Para saber quiénes se dedican a las artes, si están organizados y que más hacen en la comunidad.

Música y danza

- Para saber la importancia que la música y la danza tienen en nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber cuál es la música tradicional de la comunidad, hay alguna canción tradicional propia de la comunidad, tienen compositores, canciones y ritmos propios, cuáles son los instrumentos que interpretan.
- Para poder conocer el contenido y significado de las canciones tradicionales y actuales de la música de nuestros pueblos y trabajar en su recopilación.
- Para saber si hay marimberos, bomberos, kunoneros, mamacos, violinistas, flautistas, pingulleros, etc.
- Para saber cuáles personas son cantadoras y qué tipo de canciones cantan, sanjuanitos, yumbos, yaravíes, albazos, tonadas, pasacalles, pasillos, cachullapis, capishcas, etc.
- Para saber si existen grupos de música, teatro, danza, talleres de artes plásticas en la comunidad.

Artesanías

- Para saber si existen artesanos en la comunidad que se dedican a trabajar: cerámica, alfarería, cestería, orfebrería, Talla en: maderahueso-piedra-tagua, etc., tejido, pirotecnia, ebanistería, carretería, cerería, etc.
- Para saber cuáles son los artesanos más prestigiosos de la comunidad, qué hacen, cómo trabajan, qué materiales emplean, cómo venden sus artesanías, qué problemas enfrentan.

La sabiduría de la palabra - tradición oral, oralitura y literatura (Qué historias contamos en la comunidad)

- Para saber la importancia que la comunidad le da a la sabiduría de la palabra, a la tradición oral, para la revitalización de la cultura, la identidad y la memoria colectiva de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber si existe en la memoria de la gente de nuestras comunidades referentes de la tradición oral ancestral.
- Para saber quiénes son los que preservan la tradición oral, y la función que cumplen en la comunidad, y pedirles que nos cuenten historias para aprender de su sabiduría (Es importante pedir permiso a nuestras abuelas y abuelos para grabar sus relatos y poder transcribirlos, explicándoles, que se trata de un trabajo para la revitalización de nuestra propia cultura).
- Saber qué expresiones de la tradición oral se cuentan en nuestras comunidades: mitos, leyendas, décimas, fábulas, cuentos, parábolas, proverbios, refranes, adivinanzas, coplas, chistes, canciones, poemas, dichos, etc.
- Para saber cuáles son los relatos más importantes para la comunidad y cuál es su significado.
- Para saber cuáles son los personajes míticos presentes en nuestra cultura, como: los apus, el chuzalongo, el urcu yaya, el kuichik, el shiro, el duende, las brujas, el supay o el diablo, etc, y cuál es su función, y si se sigue contando historias sobre estos personajes en la actualidad.
- Para saber qué valores, qué enseñanzas se transmiten a través de la palabra, de la tradición oral.
- Para saber cómo se está transmitiendo esa sabiduría de la palabra a las nuevas generaciones, a las niñas y niños y a las y los jóvenes.
- Para saber si hay en la comunidad contadores de historias, quiénes son, a que más se dedican.
- Para saber cuáles son las historias que se contaban antes y si se las siguen contando todavía.

- Para saber si existen mitos de origen en la memoria de las abuelas y abuelos de la comunidad y pedirles que nos lo cuenten.
- Para saber cuáles son las historias nuevas que ahora se cuentan.
- Para saber si hoy las nuevas generaciones se interesan en la tradición oral y cuáles son los nuevos narradores.
- Para saber por qué se está perdiendo el respeto por la palabra de las y los mayores, y que consecuencia tiene eso.
- Para saber qué literatura se produce en la comunidad, si existen literatos, poetas, ensayistas, cuenteros que hayan escrito sus trabajos.
- Para saber cuáles son los escritores indígenas más importantes, cuáles son su obras, el aporte que le han hecho a la literatura ecuatoriana.

Sabiduría médica (Cómo nos curamos en la comunidad)

- Para saber la importancia que tiene la medicina de tradición en nuestra cultura identidad y en la memoria colectiva de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber cómo enfrentan las cuestiones de la salud y la enfermedad en nuestras comunidades.
- Para saber cuáles son las enfermedades que más aquejan a nuestras comunidades, sus causas y consecuencias.
- Para saber si en la comunidad existen: *Taitas, Mamas, shamanes, yachaks*, curanderos, brujos, sobadores, yerbateros, fregadores, parteras, comadronas, sanadores, resanderas, etc.?
- Para saber cómo han sabido preservar esa sabiduría médica hasta el presente y cómo la transmiten.
- Para saber qué rol cumplen en la comunidad si son líderes espirituales, políticos, culturales, sociales, etc.
- Para saber cómo los ve la comunidad, si los respeta y si acuden a ellos en caso de enfermedad.
- Para saber qué tipo de enfermedades curan, cómo las llaman y clasifican, cuáles son las más comunes.

- Para saber cómo se dan cuenta de que una persona está enferma (diagnóstico), cuáles son sus síntomas
- Para saber cómo curan las enfermedades.
- Para saber qué plantas medicinales usan para curar las enfermedades, cómo se llaman, para qué sirven, cómo las usan.
- Para hacer un listado de plantas medicinales de la zona, sitios en donde se encuentran, para qué enfermedades las emplean (Podríamos dibujar un mapa en donde ubiquemos los lugares donde hay plantas medicinales y donde hay sanadores, y el tipo de plantas que existen y para qué enfermedad las usan.
- Para saber si el resto de la comunidad sabe sobre plantas medicinales, si las emplean y para qué.
- Para saber si existen lugares de poder para la curación, cuáles son estos, cómo se llaman, dónde están, qué importancia tienen para la vida de la comunidad.

Sabiduría arquitectónica - arquitectura (Cómo son nuestras casas en la comunidad y cómo las construimos)

- Para saber la importancia que tiene la vivienda y los saberes arquitectónicos en la cultura, identidad y memoria de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber cómo son nuestras casas, cuál es la distribución interna de nuestras viviendas, si están divididas por género (se podría hacer un dibujo de esto).
- Para saber si existen técnicas tradicionales para la construcción de sus casas, y cómo las construyen ahora.
- Para saber de qué materiales están construidas, si se emplean materiales tradicionales, naturales de la zona, o si se los trae de afuera.
- Para saber quiénes construyen las viviendas: la familia, la comunidad.
- Para saber si se construye las casas trabajando en *minga*, y cómo coopera la comunidad.
- Para saber si se recolecta los materiales y se construye la casa siguiendo los ciclos de la luna.

- Para saber cómo se hace la celebración de una casa nueva, por ejemplo el *huasipichay* entre la nacionalidad *Kichwa*; qué ritualidades y expresiones culturales se desarrollan.
- Para saber si existen cuentos, relatos, canciones, creencias con relación a la construcción de las casas.

Vestimenta (Cómo nos vestimos en la comunidad)

- Para saber la importancia que tienen la vestimenta en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber cómo son nuestras vestimentas.
- Para saber cómo se visten las mujeres y los hombres.
- Para saber si hay alguna vestimenta que se pongan en fechas especiales como las fiestas y ver sus características.
- Para saber las características de la vestimenta festiva, de los personajes que participan en las fiestas.
- Para saber cómo son los adornos corporales, su significado, cómo los elaboran y cuándo los usan.
- Para saber el significado que tienen las máscaras para nuestros pueblos, cómo, con qué material, y en dónde las trabajan, cuándo las usan y con qué sentido.

La sabiduría de los sabores - alimentación (cocina) (Para descubrir la sabiduría de los sabores)

- Para saber la importancia que tiene la comida en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber qué comemos, como nos alimentamos en nuestras comunidades.
- Para saber cuáles son las comidas tradicionales, qué productos emplean, cómo se preparan.
- Para saber cuáles son las formas tradicionales de preparación de los alimentos.

- Para saber si han cambiado las formas de preparación de la comida, porqué y qué impactos ha tenido eso en nuestras comunidades.
- Para trabajar un *recetario* al que podemos llamar: *la sabiduría de los sabores* preguntándoles a nuestras abuelitas y abuelitos, mamás, taitas, tías, tíos, para que nos digan qué productos emplean y cómo preparan las comidas.
- Para saber cuáles son los sitios de comida tradicional más conocidos de la comunidad.
- Para saber cuáles son las personas más conocidas por su sabiduría en la preparación de comidas en la comunidad.
- Para saber cuáles son las comidas que comemos diariamente los principales productos preparados, que son la base de la dieta alimenticia diaria.
- Para saber cuáles son las comidas y bebidas que se preparan para las fiestas.
- Para saber qué creencias, cuentos y relatos existen con relación a las comidas.
- Para saber cuáles son los productos que comemos actualmente, son más de la naturaleza o son los que compramos en las tiendas.
- Para saber si nuestras comunidades están llevando a cabo prácticas de soberanía alimentaria.

Sabiduría lúdica (Cómo jugamos y nos divertimos en la comunidad)

- Para saber la importancia que tiene lo lúdico, los juegos en la cultura, la identidad y la memoria de nuestras Nacionalidades y Pueblos.
- Para saber si existen juegos tradicionales en la comunidad.
- Para saber cuáles son los juegos infantiles que se juegan todos los días en la comunidad.
- Para saber cuáles son los juguetes que utilizan los niños y las niñas para sus juegos y cómo los llaman, si son juguetes tradicionales o incorporados a su cultura por la escuela, la televisión, u otras vías.

- Para saber quiénes los construyen, sus padres, ellos mismos, artesanos de la comunidad, si se los construye con materiales tradicionales, si los compran en el mercado.
- Para saber cuáles son los juegos de las personas mayores para divertirse.
- Para saber cuáles son los deportes que más se practican en la comunidad, en qué ocasiones.
- Para saber a través de qué juegos y qué se enseña a las niñas y niños, para que mantengan los valores de su cultura.
- Para saber cuáles son los juegos tradicionales relacionados con las festividades de la comunidad.
- Para saber cuáles juegos se jugaban antes, y si estos se han perdido hoy y porqué.
- Para saber qué juegos nos enseñan en la escuela, o se aprenden a través de la televisión u otros medios ahora.

Problemática actual (Para saber qué problemas enfrenta ahora la comunidad)

Para saber cuáles son los problemas que nuestras Nacionalidades y Pueblos enfrentan con relación a:

Problemas sociales (Marginación social, discriminación, racismo, blanqueamiento, violación de sus derechos humanos y colectivos, trabajo infantil, alcoholismo y drogas, maltrato familiar e infantil, migración, etc.).

- Falta de educación, vivienda, servicios básicos, falta de trabajo, etc.
- Problemas en cuanto a la pérdida de nuestros territorios ancestrales colectivos.
- Problemas ambientales con relación a la madre tierra, la naturaleza, el agua, los ríos, las plantitas, los animalitos, la capa de ozono, el clima, el calentamiento global, la deforestación, etc.

- Impactos en nuestros territorios ancestrales por la presencia de las empresas mineras, madereras, camaroneras, palmicultoras, petroleras, turísticas, etc.

Problemas socio organizativos al interior de nuestras comunidades.

Problemas económicos (Empobrecimiento, falta de trabajo, bajos salarios, explotación laboral, etc.).

Problemas con relación a nuestra identidad y cultura, relacionados con: idioma, vestimenta, comida, saberes médicos, arquitectónicos, artísticos, tradición oral, y de todo lo visto anteriormente.

- Problemas por el impacto de los medios de información en la cultura, identidad y memoria de nuestros pueblos.
- Problemas con relación a la espiritualidad.
- Problemas en torno a la pérdida de la autoridad de las y los mayores y de la fuerza de la palabra, de la tradición oral en las nuevas generaciones.
- Problemas en torno a los impactos que tiene la vida moderna en nuestras comunidades, la televisión, el internet, el celular, los videos juegos, etc.

Propuestas (Qué está haciendo la comunidad por enfrentar esos problemas)

Para saber cuáles son las propuestas que está haciendo nuestras Nacionalidades y Pueblos; sobre todo las niñas, los niños, las y los jóvenes indígenas para enfrentar los problemas en torno a:

- Propuestas con relación a lo social (Para enfrentar el racismo, la discriminación y la exclusión social).
- Propuestas con relación a lo ambiental y la naturaleza.
- Propuestas con relación a lo económico.
- Propuestas con relación a cuestiones de nuestra identidad y cultura.

- Propuestas con relación a nuestra espiritualidad.
- Qué propuestas están haciendo los Pueblos y Nacionalidades indígenas para corazonar la construcción de un país, de un continente, de una humanidad, de un distinto orden civilizatorio intercultural y para la materialización del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir.

Guía para trabajar una etnografía del conflicto social

*Toda esta división, los deseos opuestos, los requerimientos antagónicos,
los impulsos individuales... ¿puede todo eso llegar a su fin?
Lo hará solo si podemos observar el conflicto
sin tratar de terminar con él o de transformarlo
en otra forma de conflicto; simplemente observarlo.
Lo cual implica estar alerta, conceder atención completa
a lo que el conflicto es y a cómo surge,
a los impulsos antagónicos de la energía; solo observar todo eso.*
(Krishnamurti, 1999)

El conflicto por ser un hecho social, puede ser observado, descrito, investigado, abordado, comprendido, interpretado, en definitiva etnografiado. Una etnografía del conflicto, implica la realización de un viaje, para transitar por sus diversos cosmos de sentido, a fin de conocer, identificar con claridad y comprender, cuáles son y cómo operan y se irradian sus diversos componentes, que si bien en la realidad vivida del conflicto están en continuo movimiento interrelación e interdependencia, pero que muy bien pueden ser abordados diferenciadamente para de esta manera poder ubicar con precisión el conflicto en su ámbito correspondiente, de esa forma podremos conocer los escenarios y arenas en las que se desarrolla, comprender cuál es el contexto en el que se produce, las causas que lo provocan, sus dinámicas estructurales, materiales y simbólicas, representacionales; ubicar a los actores involucrados, los intereses que defienden, las posiciones que mantienen, la tácticas que ponen en acción; en fin, poder comprender cómo operan sus significantes, cuáles son sus múltiples significados y sus significaciones sociales; que es a lo que nos acerca el trabajo etnográfico; el mismo que consideramos, es un requerimiento necesario si queremos tener una perspectiva holística y sistémica de los conflictos para su manejo.

Pero como todo viaje, también este requiere de un mapa, de una guía, para no perdernos en el camino y poder llegar a nuestro destino. Es por eso que para facilitar este viaje al mundo del conflicto, se propone la siguiente guía, que no es sino eso, una propuesta y que por lo tanto debería ser reformulada, ampliada, enriquecida de acuerdo a las vivencias de quienes viven, y de aquellos que los investigan a fin de descifrar su sentido.

Un aspecto clave para el manejo de conflicto, es disponer de información amplia, completa en lo posible, sistematizada, que permita a la comunidad un conocimiento real de todo el desarrollo del proceso del conflicto. Un recurso de método para iniciar la etnografía, es ubicar *el ámbito del conflicto*, es decir, caracterizarlo, darle un nombre, ya que esto posibilitará la definición de su identidad y de la estrategia de manejo a aplicarse, lo que permite ver hacia dónde se va a llegar.

Es indispensable articular el tratamiento del conflicto, por más local que pueda parecer, con relación al árbol del conflicto, que nos permitirá comprender las dinámicas estructurales, las de la superficie, pero también aquellas subyacentes que se esconden en sus profundidades, en sus raíces. El abordaje desde la metáfora del árbol del conflicto, permite entonces llegar a descubrir qué es lo que está en disputa, cuáles han sido los problemas y cómo estos llegaron a transformarse en conflictos, clarificar las causas evidentes y subyacentes del conflicto, que son las que generalmente lo complican.

Las categorías para este viaje

Para una etnografía del conflicto social que nos permita una comprensión holística del mismo, para su seguimiento y sistematización; proponemos trabajar con tres categorías que atraviesan todos los hechos y procesos de la realidad social: la espacialidad, la temporalidad y el sentido.

La espacialidad

Es de vital importancia la consideración de la espacialidad, ya que ningún hecho de la realidad y por lo tanto, de un conflicto se expresa fuera

de un espacio, de un escenario, de una arena, estas son múltiples y diferenciadas, de ahí la necesidad de considerar la naturaleza espacial del conflicto. Un análisis holístico de lo espacial, implica, conocer los macro y micro espacios, territorios, escenarios y arenas en los que se desarrolla un conflicto.

Junto al concepto de *escenario*, ya clásico en el análisis del conflicto, corazonamos que resulta también de mucha utilidad, aplicar el concepto de *arena*, propuesto por Gluckman. El escenario ubica el espacio macro en donde se produce el conflicto; las arenas, muestran los espacios micros, reales, concretos, específicos, distintos en donde éste se desarrolla y confronta; y que pueden estar, en o, fuera de los límites del escenario del conflicto. Las arenas además, no sólo se refieren a los contextos materiales, sino también a los simbólicos. Por ejemplo, el escenario del conflicto de las nacionalidades indígenas del Oriente con las petroleras, es la Amazonía ecuatoriana, o un espacio delimitado de ella, pero las arenas reales en donde se disputa y se da su manejo, no necesariamente es una sola y está allí mismo; sino que pueden ser los diversos espacios en donde se asientan las instituciones que intervienen en su manejo; por ejemplo: el Congreso Nacional, el Tribunal de Garantías Constitucionales, los tribunales de justicia, los medios de información, etc., o como en el caso de la nacionalidad A'í contra Chevrón Texaco, la arena del conflicto salió del escenario nacional para trasladarse a la arena de los tribunales estadounidenses y por tanto al escenario global.

La temporalidad

De igual manera, otra categoría clave es la temporalidad, pues ningún hecho socio cultural o político, está fuera de un tiempo, de igual manera, todo conflicto está social e históricamente situado, de ahí la necesidad de conocer la naturaleza temporal del mismo, pues permite comprenderlo en su perspectiva histórica y procesual, conocer desde cómo surge, como se desarrolla su proceso y como se da su desenlace.

Desde la temporalidad, podremos hacer dos tipos de lecturas: Una *lectura diacrónica*, que nos ofrece una visión histórica del conflicto, de sus orígenes, de su surgimiento, de sus procesos de cambio, de su desenvol-

vimiento; pero también una *lectura sincrónica* que nos da una visión del conflicto en el presente, en su contemporaneidad, pues no se trata solo de mirar como un conflicto llegó a ser, sino como es y cómo se expresa en el aquí y el ahora; lo que implica acercarse a los hechos reales, a una situación específica, estar más ligado a la vivencia cotidiana de la gente, y a los problemas que enfrenta todos los días y ante los cuales busca alternativas concretas; la lectura sincrónica, generalmente corresponde a lo que hacemos cuando analizamos el sentido del conflicto. En definitiva desde esta categoría podemos aproximarnos a la comprensión de *la espiral temporal* del conflicto.

El sentido

Y es necesario trabajar las dimensiones de sentido para poder comprender que todo hecho social se hace por algo, tienen significantes, significados y significaciones múltiples, y los conflictos son hechos que construyen un sentido concreto de lo social, pues no emergen de la naturaleza de las cosas, sino que se dan por diversas causas y motivos, y tienen consecuencias, costos, y que en un conflicto intervienen una multiplicidad de factores, de actores interactuando con una diversidad de necesidades, intereses, de posiciones, de tácticas y estrategias, lo que nos muestra que en todo conflicto se expresa un entramado diferenciado de símbolos, de imaginarios, de representaciones, de percepciones, de emociones, de valores, de cosmoexistencias, cuyos significados y significaciones debemos comprender, en perspectiva de lograr un manejo adecuado del conflicto.

En el caso del conflicto, el sentido posibilita, conocer sus dinámicas estructurales y representacionales, el proceso mismo del conflicto y sus interacciones, desde sus causas hasta su consecuencias; permite identificar a los actores inmersos y esclarecer cuáles son las visiones esotéricas y exotéricas que están presentes en el cortocircuito de miradas que se expresa en los encuentros entre diversos actores sociales que intervienen en un conflicto, conocer además, sus motivaciones, necesidades, intereses, posiciones y discursos, sus tácticas y estrategias de acción, así como, las alianzas que tejen

con otros actores sociales; hace posible establecer la naturaleza del conflicto, determinar su tipología y su énfasis; y posibilita hacer un seguimiento y evaluación de las fases de negociación y sus resultados; permite conocer y evaluar los acuerdos adoptados, los límites y dificultades y obstáculos para su manejo; y sobre todo hace un balance crítico de sus lecciones, así como sus perspectivas futuras, y evalúa si se ha cumplido o no para las comunidades, el objetivo estratégico del manejo del conflicto, el fortalecimiento de su poder.

De los actores

Todo conflicto requiere de la interacción, interdependencia entre dos o más actores que tienen necesidades, intereses, posiciones y tácticas de acción diferentes y que disponen de recursos materiales o simbólicos, cuya disputa es la que genera las situaciones conflictivas.

De ahí la necesidad de conocer qué tipo de actores son los que están involucrados en un conflicto, y que generalmente se considera a los siguientes:

Actores protagónicos. Son aquellos que sufren las consecuencias perjudiciales de un conflicto, entre ellos encontramos a sectores de la sociedad civil, como: organizaciones populares, obreras, campesinas, indígenas, afrodescendientes, de mujeres, religiosas, regionales o locales, comités barriales, movimientos ecologistas, ONG, etc. que se organizan para enfrentar conflictos que pueden afectar al conjunto de la sociedad, y para la defensa de los intereses colectivos; por ejemplo la defensa de la naturaleza y los recursos naturales.

Actores antagonicos. Son aquellos que generan los conflictos y que actúan, solo en defensa de sus intereses particulares o de grupo, en desmedro del conjunto de la sociedad.

Actores principales. Son aquellos que tienen más cercanía y relación directa con el conflicto y cumplen un rol protagónico durante todo el proceso del mismo, pues, son además quienes sufren sus consecuencias.

Actores secundarios. Son aquellos que mantienen relaciones indirectas, no protagónicas en el conflicto, que a veces solo aparecen acompañando en una fase del mismo, y que no sufren las consecuencias directas de este.

Por otro lado esos actores establecen *alianzas* con otros cuya cercanía y el compartir sus necesidades, sus intereses y posiciones determina el tipo de aliado que se construye en una situación conflictiva, por ello, es importante considerar el tipo de alianzas que tantos los actores protagónicos como antagonísticos establecen, a fin de que, en el caso de los primeros con menor cantidad de poder, puedan equilibrar las asimetrías de dicho poder frente a los segundos que tienen generalmente un poder mayor, y que también a través de diversas alianzas, buscan fortalecerlo a fin de lograr sus fines. Entre el tipo de aliados podemos encontrar:

Aliados naturales son aquellos que comparten los mismos problemas, las necesidades, intereses y mantienen posiciones semejantes, dado que pueden haber vivido o estar viviendo situaciones similares, por ello brindan su apoyo; como por ejemplo entre los actores protagónicos, las comunidades en conflicto son aliadas naturales de otras comunidades pero también los actores antagonísticos tienen aliados naturales, y son aquellos que comparten esos espacios de poder y buscan perpetuarlo, o para evitar tener que rendir cuentas cuando son demandados por las comunidades.

Aliados ideológicos comparten los mismos objetivos de lucha, pueden ser diversos sectores de la sociedad civil organizados, ONG, organizaciones de base, etc.

Aliados estratégicos son aquellos que generalmente se han opuesto o no han estado de acuerdo con las demandas de los actores, pero que por razones políticas, económicas, brindan apoyo transitorio a demandas que también les interesa.

Aliados coyunturales son aquellos que son útiles en momentos muy concretos del conflicto, con los que se puede llegar a acuerdos momentáneos o por determinados puntos que pueden resultarles beneficiosos.

El mapeo de actores

Esta es una herramienta que puede resultar muy útil para analizar las relaciones de los actores con el poder y conocer las dimensiones de poder y fuerza de cada uno de ellos, ayuda a visualizar el tipo de alianzas que establece con otros actores y el nivel de la cercanía en su relación.

El mapa de actores nos puede permitir acercarnos a su mundo representacional para conocer qué sienten y qué piensan frente al conflicto, sus percepciones, imaginarios y representaciones, conocer sobre sus necesidades, intereses y demandas; para lo que proponemos trabajar mapas afectivos, para poder aproximarnos a los circuitos emocionales por los que han transitado las y los actores en la vivencia del conflicto.

Conocemos además, cuáles son las posiciones de los actores en conflicto, cuáles son sus discursos, que dicen de la realidad en la que se hallan viviendo.

Podemos conocer las praxis sociales, que hacen los actores, que tácticas, y estrategias de acción están llevando adelante.

Para hacer un mapeo de actores, primeramente debe haber identificado claramente el tipo de actores en conflicto, si son antagonicos, protagónicos, principales o secundarios, individuales, comunitarios o institucionales; y dentro de estos las dimensiones de poder que tienen, cuales son los más fuertes y cuales los actores con menor poder.

Luego haga un dibujo de la comunidad, o del espacio en el que se desarrolla el conflicto; precise el escenario del mismo y divídalo en dos partes, una para los actores protagónicos y otra para los antagonicos.

Para identificar a los actores, dibuje diferentes figuras geométricas y escoja cual va a representar a determinado actor, mediante analogía simbólica, usted podrá hacer la elección así por ejemplo: los triángulos representaran a actores impositivos verticales, cuadrados para los dogmáticos e intransigentes, círculos para aquellos que son abiertos y participativos.

Igual consideración simbólica podría usted hacer en relación a los colores, dando un color específico a cada actor, así por ejemplo, verde a las ONG ambientalistas; rojo a las que son más militantes; naranja a las que lo son en menor medida; oscuro a las reaccionarias, etc. También puede dentro de las figuras dibujar un símbolo que sea representativo de dicho actor: una cruz para la iglesia, un martillo para los trabajadores, una arado para los campesinos, una wipala para los indígenas, una bandera oficial para el Estado o el palacio de gobierno, etc.; en fin usted puede poner en práctica su imaginación y creatividad y encontrar otras formas simbólicas que considere representan lo que está graficando; lo importante es que el mapa de actores nos permita visualizar quienes son estos, las relaciones entre ellos, sus alianzas, pero sobre todo, el nivel de poder que tienen.

Para visualizar el nivel de poder de los actores, le sugerimos dibujar las figuras señaladas en diferentes tamaños, unas más grandes para quienes tienen mayor poder y otras más pequeñas, para quienes tienen menor cantidad de poder; el tamaño variara evidentemente de acuerdo al grado de poder de cada actor.

En caso de que no dibuje las figuras, puede trabajarlas en cartulina y recortarlas haciendo las misma consideraciones que para los dibujos; eso ayuda en el trabajo de talleres participativos con comunidades, las cartulinas se van pegando en un papelote que está dividido en dos partes, una para los actores protagónicos y otra para los antagonicos que estarán en el centro o su parte superior.

Luego ubique en el dibujo, o los recortes de las figuras de los otros actores, de acuerdo al rol principal o secundario que estos tengan en el conflicto, más cerca o lejos de los actores protagónicos y antagonicos; esto permite visualizar la distancia en el tipo de relación con estos, si es de mayor o menor cercanía; y sobre todo el nivel de las alianza que se ha tejido entre ellos.

Además con relación a los actores, no se puede dejar de considerar la cuestión de la identidad de los mismos; tampoco el modo como inter-

viene cada actor, qué acciones desarrolla, cuándo lo hace; para esto, será importante tomar en consideración diversas variables, como su identidad cultural, de género, su posición social, su status o situación de clase, su edad, su formación, su adscripción política, su pertenencia geográfica, etc. El abordaje de la identidad no se la debe hacer solamente desde un punto de vista individual, sino prioritariamente cultural; de ahí la importancia de incorporar como variables necesarias de análisis, la cuestión de los valores, las representaciones, las percepciones y el mundo simbólico de los actores involucrados, y por lo tanto de analizar el cortocircuito de miradas esotéricas y exotéricas que están presentes en los conflictos.

Si bien la antropología clásica aportó el análisis *emic* y *etic* (Marvin Harris) para comprender los procesos socio culturales, corazonamos que esta perspectiva resulta muy unidireccional, es importante no olvidar que en situaciones de conflicto entran en juego no solo una dimensión unilineal de la mirada frente al otro; miradas desde la comunidad y desde afuera de ella, que es a lo que se reduce lo *emic* y lo *etic*, sino que en los encuentros interculturales se produce un cortocircuito de miradas que ponen en movimiento, percepciones, imaginarios, representaciones, estereotipos y prejuicios que se entrecruzan en forma más compleja, de ahí la necesidad de poder comprender como opera ese cortocircuito de miradas que se pueden presentar en el momento del manejo del conflicto, desde perspectivas esotéricas y exotéricas.

La mirada esotérica se refiere a como un grupo se representa o piensa de sí mismo, y a como supone que los “otros” piensan de él o acerca de las representaciones que supone los otros se construyen sobre él. *La mirada exotérica* en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o construye de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos piensan o construyen de lo que él piensa o de sus representaciones. (Guerrero, 1997, p. 291).

Otro aspecto muy importante con relación a los actores, es no dejar de comprender la capacidad de agencia del actor para el manejo de sus conflictos o para la consecución de sus intereses, de ahí que el abordaje de

los resultados o de los posibles resultados, debe hacerse, considerando la forma como este maneja o accede a las diversas fuentes de poder ya señaladas, pues esto posibilitará evaluar mejor las estrategias utilizadas por las y los actores, así como, si se han llegado a cumplir los objetivos propuestos, o parte de ellos; sin descuidar el balance de por qué se logró o no tal cosa.

Para poder tener datos respecto a todo lo anteriormente señalado, y tratándose de información cualitativa, se hace necesario una interpretación de los discursos de los actores, para lo cual es imprescindible, el encuentro directo con estos, la entrevista es una herramienta que ofrece información directa de primera mano; pero también se puede obtener información sobre sus planteamientos y propuestas, a través de los medios de información, dependiendo del nivel de visibilidad y socialización del conflicto, o a través de sus propios órganos informativos, periódicos, declaraciones, volantes, manifiestos públicos, etc.

Finalmente, si se busca comprender los procesos de conflictos que ya han ocurrido, es importante no olvidar evaluar si en el manejo y el desenlace de los mismos se cumplió o no con su aspecto más estratégico, el reforzamiento del poder comunitario, su fortalecimiento socio organizativo, el avance hacia su consolidación como sujeto político, histórico y cósmico.

La sistematización del conflicto

Espacialidad, temporalidad, sentido

Título del conflicto

Para sistematizar un conflicto, se debe partir primeramente, de darle nombre, ponerle un título, pues este constituye la identidad, la caracterización del conflicto; por ello un título debe hacer referencia a: Un hecho de la realidad, una problemática (conflicto) en relación a ese hecho; al escenario en donde se desarrolla el conflicto; a los actores que intervienen; y en algunos de los casos si se hace necesario, se debe precisar, el recorte temporal

que este tiene; en caso de estudios diacrónicos o históricos es importante hacerlo, si se va a analizar un periodo se lo deberá precisar en el título; pero si se trata de análisis sincrónicos, no es necesario hacerlo.

Un ejemplo de un título que recoge lo anotado, sería: *Los colonos de la reserva faunística Cuyabeno: Conflictos por uso de tierras (1950 – 2000)*. Otro ejemplo podría ser: *Defendiendo la vida: Conflicto de las comunidades de Intag contra las mineras, el Estado y el extractivismo*.

Espacialidad

Para el análisis de la espacialidad, debe considerar los siguientes aspectos:

- Descripción breve de la localidad del escenario del conflicto, y del contexto sociopolítico local, regional y nacional.
- Breve diagnóstico del espacio, señalando información que permitan un mayor conocimiento de los escenarios o arenas del conflicto y que pueden referirse a: Ubicación geográfica. Información demográfica. Población. Caracterización sociopolítica. Características socioeconómicas. Características socioculturales. Características ambientales. Diagnóstico de recursos: Humanos, naturales, servicios e infraestructura. Diagnóstico institucional, que ofrezca información sobre las instituciones que operan en el escenario del conflicto y su tipología, ver si son locales, nacionales, internacionales; públicas o privadas.

Temporalidad

Los elementos a considerar en la temporalidad, nos permite acercarnos a la espiral temporal del conflicto y descubrir:

- Ubicación histórica; la misma que se puede realizar en relación ya sea al espacio o escenario del conflicto, y en relación al conflicto

en sí mismo, si se quiere tener una visión más amplia del contexto histórico en que se halla inmersa la conflictividad.

- Antecedentes del conflicto.
- Analizar cómo se ha desarrollado y los cambios operados.
- Breve cronología de eventos, de todo el proceso del conflicto.

Sentido (Significantes, significados y significaciones del conflicto)

Los criterios a considerar en el análisis del sentido del conflicto, serían:

Naturaleza del conflicto

Para conocer la naturaleza del conflicto se hace necesario definir su tipología con relación a:

- El poder de las partes: (Simétricos o asimétricos).
- Su énfasis: (social, económico, político, étnico, socioambiental, etc.).
- Su naturaleza espacial: (local, regional, nacional, global).
- Los intereses y motivaciones: (intrapersonales, interpersonales, intragrupal, intracomunitarios, intercomunitarios, interétnicos, interestatales, etc.).
- Definir las causas evidentes y subyacentes que lo provocan. Las *evidentes* son coyunturales y corresponde al factor que detona el conflicto (La invasión de una hacienda). Las *subyacentes*, son las causas estructurales (Injusta redistribución de la tierra).
- Identificar los sectores afectados por el conflicto.

Los actores

- Definir los actores protagónicos y antagonicos, así como principales y secundarios que están inmersos en el conflicto.
- Descripción de la génesis o surgimiento de los actores.
- Definir la identidad de los actores, significa saber quiénes son, cuál es su adscripción y pertenencia sociales, para ello, se debe aplicar

variables como: género, clase social, edad, pertenencia cultural, política o ideológica, etc. Lo ideal sería, tratar de conocer y comprender también en lo posible, sus percepciones, representaciones, cosmoexistencias, valores, y mundo simbólico.

- Comprender la relación y el nivel diferenciado de los actores en torno al poder; ver si se trata de relaciones simétricas, o de igualdad o equivalencia de poder; o asimétricas, o de desigualdad de poder, donde unos son los que ejercen e imponen y otros los que sufren las consecuencias del ejercicio de ese poder disimétrico.

Mapeo de actores

- Trabajar un mapa afectivo de los actores para conocer que sienten y que piensan frente al conflicto, sus percepciones, imaginarios y representaciones, conocer sobre sus necesidades, intereses y demandas.
- Conocer sus discursos para saber que dicen, cuáles son las posiciones de los actores.
- Conocer las praxis sociales, que hacen los actores, que tácticas, y estrategias de acción están llevando adelante.
- Establecer el nivel de relaciones con otros actores, definiendo sus complementariedades, tipo de alianza, lealtades y contradicciones, a fin de determinar sus aliados potenciales. Este punto, como veíamos antes, se logra visualizar en el mapeo de actores.
- Determinar la mirada esotérica, y la mirada exotérica.
- Considerar el tipo de relación del actor frente al Estado y los gobiernos seccionales.
- Determinar la forma, grado y tipo de organización a la que pertenece.
- Identificar que instancia organizativa, es la responsable del manejo de conflictos de la comunidad; determinar cómo funciona, quien y como se toman las decisiones; y analizar su capacidad de gestión frente al conflicto.

- Conocer el nivel de participación de la comunidad durante el proceso del conflicto, si esta ha participado activamente o no en la toma de decisiones
- Diagnóstico FODA de los actores, para establecer sus fortalezas y debilidades, así como sus amenazas y oportunidades, si se quiere tener una visión más integral y relacional de los mismos.

Etapas de manejo – Comprensión de los resultados

- Abordar los aspectos tácticos y estratégicos de su acción. El modo cómo intervienen. Qué acciones desarrollan, cómo las hacen efectivas y evaluar cómo funcionaron y sus resultados.
- Determinar a qué arenas o espacios jurídicos o institucionales se acudió. Qué respuestas se obtuvieron. Qué trámites se hicieron y cómo fueron tratados en esas instancias.
- Comprender qué tipo de medios se emplearon en el manejo del conflicto, si estos fueron medios formales o institucionales; o por el contrario medios no formales (culturales).
- Comprender la capacidad del actor para el manejo del conflicto o para la consecución de sus objetivos e intereses.
- Evaluar la presencia y capacidad institucional, para saber si está en capacidad de manejar el conflicto, mediante consensos o imposición, o por medio de normas consuetudinarias, o si queda libre a la capacidad del actor.
- Conocer que otras alternativas se definieron y emplearon para manejar el conflicto.
- Describir a quiénes más se hizo conocer el conflicto y cómo este fue socializado.
- Evaluar la participación de los medios de información en el proceso del conflicto y su manejo.
- Conocer si se hicieron alianzas con otros sectores, identificar con quiénes y evaluar sus resultados.
- Abordar si se hicieron contactos a nivel regional, nacional o internacional y ver qué resultados se obtuvieron.

- Comprender qué estrategias emplearon para hacer visible el conflicto, y evaluar el resultado de las mismas.

Comprensión de resultados

- Evaluar la actitud de las partes, las estrategias de negociación empleada por los actores, si se logró equilibrio entre las partes o si surgieron dificultades para que estas lleguen a acuerdos.
- Comprender qué acuerdos se lograron, están por lograrse o se podrían lograr. Ver si existen documentos al respecto.
- Evaluar si se lograron o no cumplir con los objetivos propuestos o con parte de ellos, y ver qué pasos se proponen para ello.
- Evaluar el nivel de gestión de las instancias organizativas comunitarias responsables del manejo del conflicto.
- Evaluar los efectos derivados del proceso de manejo del conflicto, a corto, mediano y largo plazo. Tanto los *efectos reales* (los que se han dado); como los *efectos potenciales* (que pueden darse en el futuro).
- Evaluar el costo, social, económico, político, cultural, emocional, etc., que ha tenido el conflicto para la comunidad y sus consecuencias, positivas y negativas; y corazonar las lecciones que este les deja.
- Evaluar cómo está la comunidad después del conflicto, si este contribuyó o no, al fortalecimiento del poder comunitario, a su fortalecimiento y maduración organizativa, política e histórica.

Guía resumen para la sistematización de conflictos

Título del conflicto

Espacialidad

- Descripción de la localidad: Escenario del conflicto; contexto socio-político local, regional y nacional.
- Breve diagnóstico del espacio:
 - Ubicación geográfica.
 - Información demográfica. Población.
 - Caracterización socio política.
 - Características socio-económicas.
 - Características socio culturales.
 - Características ambientales.
 - Diagnóstico de recursos: Humanos, naturales, servicios e infraestructura.
 - Diagnóstico institucional.

Temporalidad

- Ubicación histórica.
- Antecedentes del conflicto.
- Cómo se ha desarrollado y los cambios operados.
- Breve cronología de eventos, del proceso del conflicto.

Sentido

Naturaleza del conflicto

- Tipología del conflicto, en relación a:
 - Poder de las partes: (Simétricos o asimétricos).
 - Énfasis: (social, económico, político, étnico, socioambiental, etc.) Naturaleza espacial: (local, regional, nacional, global).
 - Intereses y motivaciones: (intrapersonales, interpersonales, intragrupal, intracomunitarios, intercomunitarios, interétnicos, interestatales, etc.).
 - Causas evidentes y subyacentes.
 - Sectores afectados por el conflicto.

Los actores

- Actores: protagónicos y antagonicos; principales y secundarios.
- Génesis de los actores.
- Identidad de los actores
- Relación de los actores en torno al poder.
- Aliados: naturales / estratégicos / coyunturales

Mapeo de actores

- Mapas afectivos: que sienten y que piensan, cuáles son sus percepciones, imaginarios y representaciones; sus necesidades, intereses y demandas.
- Discursos, posiciones, que dicen los actores.
- Praxis sociales, tácticas y estrategias de acción que emplea cada actor.
- Relaciones con otros actores.
- Visión esotérica y exotérica de los actores.
- Tipo de relación del actor frente al Estado y los gobiernos seccionales.
- Forma, grado y tipo de organización a la que pertenece.
- Instancia organizativa responsable del manejo; como funciona, quien y como se toman las decisiones; capacidad de gestión frente al conflicto.

- Nivel de participación de la comunidad durante el proceso del conflicto.
- Diagnóstico FODA de los actores.

Etapa de manejo - Comprensión de resultados

- Aspectos tácticos y estratégicos de su acción.
- Arenas, espacios jurídicos o institucionales que se acudió; respuestas; tramites; como fueron tratados.
- Tipo de medios formales o no formales, empleados en el manejo del conflicto.
- Capacidad del actor para el manejo del conflicto o para la consecución de sus objetivos e intereses.
- Presencia y capacidad institucional, para manejar el conflicto.
- Que otras alternativas se definieron y emplearon para manejar el conflicto.
- A quiénes más se hizo conocer el conflicto.
- Participación de los medios de información.
- Alianzas con otros sectores; resultados.
- Contactos a nivel regional, nacional o internacional; resultados.
- Estrategias empleadas para hacer visible el conflicto; resultados.

Comprensión de resultados

- Actitud de las partes; estrategias de negociación de los actores.
- Acuerdos logrados, por lograrse, o se podrían lograr. Documentos al respecto.
- Se lograron o no cumplir los objetivos propuestos o parte de ellos.
- Nivel de gestión de las instancias organizativas comunitarias responsables del manejo del conflicto.
- Efectos reales y potenciales derivados del conflicto, a corto, mediano y largo plazo.
- Costo, social, económico, político, cultural, emocional, etc. Consecuencias, positivas y negativas. Lecciones que deja para la comunidad.

- Como está la comunidad después del conflicto; se cumplió o no, aspecto estratégico del manejo alternativo de conflictos.