



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“El don y la alteridad. Sobre el desarrollo de competencias en el trabajo voluntario.”

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Trabajo de Investigación Etnográfica Aprox. Interpretativa y Análisis Interpretativo III

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Daniel Nava Cortés

Matrícula No. 2143013201

Comité de Investigación:

Director: Dr. Luis Bernardo Reygadas Robles Gil

Asesores: Dra. Natalia Radetich Filinich

Dr. Antonio Ziri3n P3rez

Ciudad de M3xico

Diciembre 2019

*Dedico este trabajo a mi familia
agradecido por su amor y apoyo incondicional*

ÍNDICE

ÍNDICE	2
JUSTIFICACIÓN	4
INTRODUCCIÓN	6
Hipótesis	7
Marco teórico	10
Sobre la simpatía o la capacidad para identificarnos con el otro	13
Sobre la empatía o la capacidad para hacernos extraños.	17
Plan de trabajo y metodología.....	18
CAPÍTULO 1. El trabajo voluntario y la práctica del desarrollo	20
La cuenta satélite de las Instituciones Sin Fines de Lucro de México 2017 (CSISFLM) 21	
Sobre la organización del trabajo en una ONG.....	25
Techo ayer y ahora	26
Modelo de trabajo de Techo	30
Etapas del programa de Vivienda de Emergencia de Techo	31
El staff y sus funciones dentro de una construcción de Techo.....	33
Sobre la formación de voluntarios en Techo	34
Conclusiones	36
CAPÍTULO 2: El don personal, la simpatía y la construcción de semejanzas en el trabajo voluntario.....	37
La afiliación de los voluntarios a Techo.....	37
La performatividad del trabajo codo a codo	43
El don y su naturaleza fetichista.....	47
Conclusiones	50
CAPÍTULO 3: El don impersonal, la empatía y la construcción de diferencias en el trabajo voluntario.....	53
Las responsabilidades de los JE	53
Empatía y traducción, sobre los dos filtros en la asignación de viviendas.....	54

La empatía y la imparcialidad.....	57
La empatía y la crítica de sí: las actividades formativas en Techo	62
Conclusiones	70
CONCLUSIONES: La agencia en el trabajo voluntario y el placer de ayudar.....	72
Bibliografía.....	77

JUSTIFICACIÓN

Mediante el concepto de alteridad la antropología social contemporánea plantea diferentes formas de pensar y analizar las divergencias entre los esquemas culturales que organizan el modo en que las personas piensan, sienten o actúan en comunidad. Se considera una relación de distancia o bien de no-pertenencia a la perspectiva histórica de un grupo o sociedad particular que se manifiesta con el descubrimiento de contrastes entre creencias, costumbres y hábitos. No obstante, si bien es un concepto que parece formar parte de un sofisticado acervo especializado o técnico en realidad es una idea que se construye a partir de intuiciones y experiencias ordinarias que la antropología simplemente desarrolla y problematiza de manera empírica.

Pensamos en alteridades de manera cotidiana, por ejemplo, cuando etiquetamos como desconocidos o extraños a personas ajenas a nuestras redes personales o comunitarias así como aquellas con las cuales nunca hemos establecido ninguna forma de contacto o comunicación previa. Dichas etiquetas se refieren a la ausencia o carencia de afinidad que excluye a ciertos individuos de nuestro círculo de “conocidos” integrado por familiares, amigos y demás allegados. De este modo construimos identidades y delimitamos comunidades con base en un sentido práctico que pocas veces hacemos explícito pero que nos permite clasificar mediante oposiciones los que percibimos y entendemos por extraño y afín, ajeno y propio, diferente y semejante.

El propósito de la presente investigación es comprender esta clase de ejemplos en los cuales la alteridad se manifiesta no tanto como una cuestión teórica o metodológica sobre la cual reflexionan los antropólogos de manera exclusiva sino como una cuestión esencialmente práctica que puede llegar a interpelar a cualquier actor social en su vida cotidiana, especialmente a aquellos que habitamos las sociedades interculturales contemporáneas.

En estas sociedades pareciera que la alteridad deviene una cuestión práctica pero además problemática y urgente debido a que los incesantes flujos migratorios, las redes comunicacionales y los mercados que la configuran dan lugar comunidades heterogéneas en las cuales coexiste una abrumadora diversidad cultural dentro contextos inmediatos y bajo dinámicas conflictivas. El racismo, la xenofobia y otras formas de rechazo a la diferencia, omnipresentes en nuestra cotidianidad, dan muestra de esta problemática y plantean un

enorme desafío a las políticas públicas que tratan de armonizar la interacción de comunidades que no solo se consideran recíprocamente extrañas sino incluso antagónicas.

En estas circunstancias me parece relevante comprender la clase de competencias que algunas personas ponen en acción para comprender, convivir y construir vínculos con el otro en escenarios interpersonales donde la alteridad rige las reglas del juego. Con esto me refiero a situaciones donde interactuamos de forma presencial con individuos parcial o totalmente desconocidos desde el punto de vista de nuestro arraigo comunitario o cultural. En particular, me parece importante estudiar competencias como la empatía y la simpatía a través de su ejercicio práctico y dentro de contextos en los cuales la alteridad suscita inquietudes éticas y políticas.

Para ello trataré de comprender cómo el trabajo no-remunerado que realizan los voluntarios de una ONG de la Ciudad de México construye, modifica y redefine la alteridad que los diferencia de aquellas personas y comunidades en situación de pobreza extrema o damnificación a las cuales proporcionan ayuda. La alteridad, en este caso concreto, no solo se manifiesta en la no-pertenencia de los voluntarios a las comunidades en las cuales intervienen desde una aproximación local e inmersiva, sino que la precariedad que prepondera en ellas genera una distancia entre su perspectiva del mundo, desde la cual esta es una realidad ajena o lejana y la perspectiva de los habitantes de dichas comunidades, para quienes la incertidumbre, la carencia y la marginación son experiencias familiares y terriblemente cotidianas. De este modo, argumentaré que la capacidad para comprender y relacionarnos con el otro vulnerable suele depender del tipo de sensibilidad que construimos sobre la diferencia.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es estudiar la importancia que adquiere el reconocimiento y la comprensión de la alteridad en el trabajo de desarrollo social que realizan voluntarios de una ONG de la Ciudad de México en comunidades afectadas por desastres naturales y pobreza extrema. Abordando su trabajo desde un enfoque antropológico, defenderé la tesis de que la capacidad de estos voluntarios para sensibilizarse ante la situación vulnerable de las personas con las que colaboran posibilita que establezcan diversas relaciones de colaboración y reciprocidad con ellos, de las cuales depende la operatividad y legitimidad del modelo de desarrollo que promueven.

Para ello estudiaré las identidades, los esquemas culturales y los escenarios de interacción social que construye esta forma de trabajo voluntario, el cual pudiera concebirse como un paradigma del don moderno. En este sentido, me apoyaré de una de las discusiones antropológicas más largas y prolíficas que inaugura Marcel Mauss con la publicación de su célebre *Ensayo sobre el don* hace casi un siglo, la cual gira en torno al sentido voluntario y obligatorio que asume la entrega, recepción y devolución de bienes y servicios gratuitos (dones) dentro de diferentes sistemas sociales.

Esta discusión es relevante para comprender la práctica de estos voluntarios pues apunta a problematizar la orientación que asumen sus donaciones de trabajo a proyectos y programas de desarrollo y asistencia humanitaria. Los significados que atribuyen a este trabajo son extremadamente heterogéneos, pues mientras que para algunos de ellos consiste en una forma de compromiso y responsabilidad que ligan a convicciones éticas y políticas, otros le atribuyen sentido personal que se justifica en la satisfacción de ayudar a los demás o en el carácter desafiante de esta labor.

Mi intención no es analizar las motivaciones o intereses que llevan a estos voluntarios a practicar el don sino, una vez que ya han tomado esta decisión, comprender las capacidades que les permiten orientar su acción social en conformidad con distintos escenarios rutinarios e inesperados que surgen en su terreno de trabajo, competencias como la simpatía y la empatía que aquí serán estudiadas a partir del tipo de relaciones y encuentros sociales que favorecen. En concreto propondré analizar dos formas de pensar esta práctica, por un lado

como un don entre afines que genera lazos de reciprocidad entre los individuos y por otro como un don entre extraños que genera lazos sociales impersonales.

Hipótesis

La hipótesis que orienta la siguiente investigación es que la alteridad influye de forma decisiva en la dinámica que asume la práctica del don dentro de algunas formas de trabajo voluntario. Este concepto clave de la teoría antropológica suele ser utilizado para hacer referencia a por lo menos tres cuestiones diferentes pero emparentadas: una experiencia, una relación o una situación. A continuación describiré las diferencias entre estas referencias y posteriormente me apoyaré en ellas para explicar mi hipótesis:

1. Alteridad como experiencia de encuentro con la diferencia cultural

Desde algunas perspectivas antropológicas, la alteridad u “otredad” es un término que hace referencia a la experiencia de asombro que nos produce encontrarnos o ser encontrados por costumbres, lenguajes o creencias que extralimitan nuestros esquemas culturales, aquellos que estructuran nuestra experiencia de lo ordinario y lo familiar (Krotz, 2002 [1994]). Este asombro no es simplemente el extrañamiento que nos genera el percibir un aspecto curioso o raro de la realidad, sino que implica descubrir una ventana a otro mundo que no alcanzamos a comprender en su totalidad, pero que sin embargo aprehendemos como ajeno al nuestro. Lo que nos asombra de esta realidad cultural es lo diferente que resulta en contraste con nuestras costumbres, lenguajes y creencias, pero también las similitudes que persisten entre estas diferencias, por lo cual, algunos antropólogos, recurriendo al psicoanálisis, describen la alteridad como el asombro ante lo “extrañamente familiar” (Taussig, 1993: 112-128; Oring, 1993: 273-294).

2. Alteridad como relación de no-afinidad entre individuos.

Algunos antropólogos utilizan el término alteridad en un sentido opuesto a los términos “proximidad” o “afinidad” para describir de forma negativa y apriorística una relación entre individuos no-relacionados socialmente dentro de un contexto delimitado analíticamente (Taussig, 1993: 129-143; Boltanski, 2000 [1990]: 247-259). Si seguimos esta segunda acepción, independientemente de los lugares, actividades e identidades de dos individuos que no comparten ningún vínculo social previamente establecido podemos decir que comparten, no obstante, una relación de alteridad. Esta acepción es congruente con las categorías “extraño” y “desconocido” que de forma ordinaria se utilizan para nombrar a las personas con las que no hemos establecido ninguna forma de “contacto” y por lo tanto resultan ajenas

a cualquiera de nuestras redes sociales, por ejemplo, cuando se habla de “ayudar a un desconocido” o de “conocer a un extraño”.

3. **Alteridad como un escenario conflictivo de interacción social**

Siguiendo las líneas teóricas trazadas por algunos antropólogos (Turner, 1974: 25-39), la alteridad puede definirse como una situación o escenario que dos o más individuos construyen con su práctica. Lo que distingue este escenario de cualquier otro es que la práctica de los actores sociales, que pueden estar localizados o no en las mismas coordenadas espaciotemporales, se desenvuelve sin un esquema de acción predefinido por una experiencia histórica o personal común. Son escenarios que carecen de estructura y estabilidad, en especial cuando son generados por la práctica antropológica (Abéles y Badaró, 2015: 9-25), con lo cual es inevitable que se generen tensiones, encuentros y desencuentros entre los actores que los constituyen.

Algunos de los voluntarios de la organización que he mencionado describen su experiencia de trabajo de acuerdo con la primera acepción del concepto alteridad. De acuerdo con sus testimonios, trabajar en comunidades afectadas por pobreza extrema o desastres naturales los llevo a “salir de una burbuja” o de una “zona de confort” que los restringía a una comprensión limitada y distante de la vulnerabilidad y la pobreza. La mayoría de ellos son capaces de describir tres o cuatro momentos en los que se sintieron afectados a nivel personal por la experiencia de vida de las personas para quienes trabajaban, por ejemplo, cuando uno de ellos descubrió que la comunidad en la que se encontraba estaba tan aislada de cualquier centro urbano que algunos niños que la habitaban no contaban con algún documento oficial que certificara su identidad ni sabían, junto con sus padres, la fecha exacta de su cumpleaños. O cuando una voluntaria descubrió que la familia para la que trabajaba tenía como único refugio un auto descompuesto. Estas experiencias se plantean como el descubrimiento de un mundo ajeno al cual se tiene un acceso limitado pero efectivo.

El modo en que estos voluntarios construyen lazos de solidaridad y confianza con las personas que trabajan, me llevó a pensar que su experiencia podía ser descrita mediante la segunda acepción de este concepto pues, si bien se trata de personas con las que no habían establecido contacto o relaciones sociales previas, en el devenir de su práctica establecen lazos de afinidad. Además, uno de los antropólogos que he tomado como referencia central en esta investigación describe el trabajo voluntario como un paradigma del “don entre

desconocidos” o “entre extraños” (Godbout, 2002: 84-105) en oposición al “don entre conocidos” que estudió Marcel Mauss, lo cual me inspiró a comparar y problematizar la relación entre este tipo de lógicas, sobre todo en lo que respecta a la voluntad o deseo que parece ser indispensable en el don entre extraños.

Finalmente, debido a que la construcción de relaciones de afinidad o familiaridad entre voluntarios y beneficiarios de los programas que operan, así como el descubrimiento de la vulnerabilidad de los últimos por los primeros suele acontecer en momentos y circunstancias específicas de su trabajo, considero que la tercera acepción del término alteridad podría tener aplicaciones más fructíferas en este estudio. En la práctica del don entre extraños no hay un trasfondo normativo preciso que marque la conducta de los individuos a través de reglas morales como las que establece Mauss en torno al don entre conocidos y que explicaré en el marco teórico, sino que el sentido de la acción debe establecerse en el desarrollo mismo de la práctica. Mi principal referente teórico, en este sentido, ha sido la antropología pragmática de Luc Boltanski, quien a partir de su ruptura con Pierre Bourdieu en la década de los ochenta, ha construido un interesante programa en el que confluyen diversas tradiciones intelectuales clásicas y contemporáneas (Boltanski, 2011).

La línea de estudio que traza esta propuesta toma como punto de partida el carácter situacional de cualquier práctica, su inevitable compromiso con un entorno específico que le marca ciertas posibilidades de desarrollo. De aquí se deriva el sentido del adjetivo “impráctico” que utilizamos de manera cotidiana y con el cual aludimos a una relación de no correspondencia entre un acto y el contexto específico en que se desarrolla. La expresión “nadar contra corriente” ilustra muy bien esta referencia. Al definir este ejercicio como impráctico no se descarta la posibilidad de que alguien pueda seguir este curso de acción, sino su carácter incoherente con relación al escenario en que se desarrolla.

Es necesario hacer énfasis en este aspecto pues es fundamental en la ruptura que la antropología pragmática marca con otras tradiciones: las situaciones sociales condicionan mas no determinan la acción de los agentes. A partir de este determinismo, al cual se opone el paradigma pragmático, se han construido los grandes aparatos teóricos de la teoría social moderna enfrascados en la tarea supuestamente “crítica” de desenmascarar la dominación y el poder detrás de cada encuentro social, en determinar la forma en que “internalizamos”

normas y reglas que reproducen ciertas tendencias históricas objetivas y en fijar relaciones inmediatas entre lugares, funciones y capacidades de acción (Latour, 2007; Boltanski, 2011: 18-49).

La forma en que los contextos sociales influyen en la práctica de los agentes no es una relación automática y depende de su agencia. Una situación social se define a partir de la convergencia en el significado que dos o más agentes asignan a una regla de conducta y de su competencia para orientar su acción en conformidad con ella, pero la posibilidad de esta convergencia es del todo arbitraria. Lo que la antropología pragmática reivindica es una incertidumbre radical respecto al tipo de acuerdo o consenso práctico al que llegarán los agentes involucrados en un mismo contexto; dos o más agentes pueden compartir las mismas coordenadas espaciotemporales y sin embargo definir la situación en la que se encuentran inmersos de modo totalmente discrepante (Boltanski, 2011: 60). Esto es válido para las relaciones de los agentes con su clase, género o raza, condiciones históricas que si bien definen un acceso más o menos escaso a recursos económicos y políticos, nada nos dicen del uso concreto que dichos recursos o capacidades tendrán en la práctica, problema central de esta investigación.

Los escenarios de interacción social que construye el trabajo voluntario que describiré en los siguientes capítulos se estructuran de forma contradictoria, pues si bien en algunos de ellos la práctica del don permite que los voluntarios (donantes) y las personas en condiciones vulnerables de las comunidades donde trabajan (donatarios) establezcan relaciones de familiaridad y reconocimiento mutuo, en otros escenarios la alteridad marca pautas de acción que refuerzan las diferencias y las desigualdades entre ellos.

Marco teórico.

En las sociedades tribales y arcaicas que Mauss estudia comparativamente en su célebre *Ensayo* de 1923, el don es un regalo o servicio “teóricamente voluntario”, pero que en realidad se entrega y recibe en conformidad con una obligación moral que estructura formas elementales de solidaridad entre las personas: la reciprocidad (2009: 70). La reciprocidad es una obligación, quizá la más fundamental de todas las normas sociales y la más universal, pues de ella dependen relaciones sociales básicas que encontramos en familias, clanes y confraternidades de todo el mundo y de todas las épocas. Las personas envueltas en una red

comunitaria se sienten empujadas a intercambiar servicios y bienes valiosos de manera incesante debido a esta norma, y a su vez, dichos intercambios son los que construyen y reproducen la interdependencia entre las personas y dan pie a la formación de sistemas sociales simples y a su complejización.

Esos sistemas se estructuran por tres obligaciones: dar, recibir y devolver. Esta última obligación es la que cierra el círculo de las reciprocidades y construye lazos de solidaridad, pues la entrega de un don en el presente corresponde y actualiza la recepción de un don en el pasado y abre la posibilidad de que dicho acto sea correspondido en el futuro, construyendo así un sistema de confianza en el cual las personas permanecen en un estado de endeudamiento permanente que se alimenta y crece con cada nueva donación y no se agota hasta el momento en que alguien deja de circular bienes y servicios a sus familiares, amigos o estimados. La obligación de devolver, sin embargo, tiene una estructura temporal, “es necesario tiempo para ejecutar cualquier contraprestación” (Ibidem: 145), si se devuelve de forma de forma inmediata y en el mismo formato de lo que se recibió, expresamos una urgencia por librarnos de nuestras deudas morales y detener de inmediato cualquier vínculo solidario (Boltanski, 2000: 204).

Leyendo las primeras líneas del *Ensayo* pareciera que Mauss es un escéptico respecto a la posibilidad de que el acto de donación se realice de forma voluntaria, una de sus preguntas de investigación plantea lo siguiente: *¿cuál es la regla de derecho y de interés que hace que, en las sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente?* Su enfoque de análisis parece meramente normativo y sugerir que los donantes y donatarios son personas subordinadas a leyes sociales que los coaccionan desde un punto externo, violentando su autonomía y deseos.

Si atendemos solo a estas primeras líneas del *Ensayo sobre el don* entonces no hay posibilidad de agencia en la teoría de Mauss, solo obediencia a la autoridad moral de la reciprocidad. No obstante podemos dar una lectura pragmática y mucho más enriquecedora a su propuesta antropológica si, en cambio, atendemos a su segunda pregunta de investigación, *¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?* Al seguir las respuestas y referencias etnográficas que este antropólogo ofrece a dicha pregunta se abre un nuevo horizonte interpretativo de su obra.

La inquietud central de Mauss es por el modo específico en que la obligación de devolver actúa en ámbitos concretos. Su respuesta a esta pregunta es que los regalos y favores, por más insignificantes que sean, tienen valor moral porque individualizan el vínculo con las personas que los han entregado, puesto que el don es “una especie de individuo en sí mismo” (Ibidem: 90). Son cosas que en el mismo acto de su transferencia dejan de serlo porque se impregnan de la individualidad del donante, adquieren un “espíritu” derivado de la personalidad de quienes los transfieren (Ibidem: 223).

Algunas lecturas contemporáneas de la obra de Mauss interpretan este “espíritu” como el valor personal y sentimental que otorgamos a ciertos amuletos y reliquias familiares y argumentan que las redes personales o “redes de sociabilidad primarias” se construyen con base en estas transferencias (Godbout 2002: 36). Podemos decir que personalizamos nuestros vínculos sociales al personalizar cosas que intercambiamos y con ello materializamos los afectos y compromisos que nos guardamos los unos a los otros, puesto que “regalarle algo a alguien es regalar una parte de uno mismo” (Mauss 2009: 90).

El don es pues, antes que nada, un acto de reconocimiento (Ibidem: 160-161), ésta es la fuerza que lo impulsa. Pudiéramos ir más allá de Mauss y decir que es el acto de reconocimiento por excelencia: por un lado, el donante reconoce, al entregar un don, la identidad del donatario, su pertenencia al mismo grupo con que se identifica, pero también su individualidad exclusiva, aquellas propiedades subjetivas que no le pertenecen a ninguna otra persona en el mundo. Por otro lado, al aceptar un regalo el donatario reconoce la dignidad personal del donante. La personalidad es un estatus que solo adquieren aquellos que se encuentran comprometidos en redes sociales y demuestran que hay personas que dependen de ellas y que ellas dependen de otras personas.

Esta dignidad o reconocimiento se lo ganan quienes, por ejemplo, al percatarse de las adversidades en las que se encuentran sus amigos y parientes, prestan su ayuda de manera oportuna. Por el contrario, dicho estatus se pierde o degrada en individuos que niegan su generosidad. Un egoísta no tiene una “cara” que ofrecer ante su sociedad (Ibidem: 164), no es posible reconocerles como parte de la comunidad pues sus actos antisolidarios transgreden las normas del don.

Servir y darse a las personas con las que nos encontramos socialmente comprometidos es la única forma de recuperar y/o conservar este estatus o identidad. La práctica del don interpersonal, entonces, necesita que los individuos que lo ponen en práctica sean capaces de identificarse recíprocamente y no solo de reconocer las normas sociales que los coaccionan. Debe ser una práctica que pueda reconocerse al mismo tiempo como “obligatoria y desinteresada” para que sus operadores adquieran una dignidad subjetiva a ojos de sus semejantes (Ibidem: 138).

Ahora bien, si la agencia es la capacidad de actuar en conformidad con los diferentes escenarios prácticos en que nos comprometemos dentro de nuestra vida social, entonces la posibilidad de adecuar nuestra conducta y persona (del latín “máscara”) a estos escenarios debería implicar la capacidad de reconocer sus cambios. Éste es el principio pragmático que siguen los estudios del performance que han cobrado gran auge en los últimos años (Díaz Cruz, 2008).

Considero que debemos detenernos y analizar el uso de capacidades afectivas como la simpatía y la empatía para comprender la posibilidad de esta alternancia de escenarios. En el caso particular del trabajo voluntario, estas capacidades son muy importantes debido a que su desempeño no solo debe responder a criterios técnicos como la producción de servicios y bienes que sean útiles a terceros, además debe responder a criterios éticos. Un voluntario humanitario, por ejemplo, no solo debe pensar en métodos eficaces para brindar ayuda a las personas con quienes trabaja, además debe pensar en formas de realizar este trabajo que dignifiquen a estas personas y confirmen su moralidad humanitaria (Fassin, 2011). En este apartado realizaré una distinción entre estas dos capacidades, partiendo de una revisión a la teoría de la simpatía de David Hume y Emile Durkheim.

Sobre la simpatía o la capacidad para identificarnos con el otro

Para David Hume el hombre en “estado de naturaleza” no es un individuo aislado que orienta su conducta exclusivamente por la satisfacción de deseos privados en el marco de una competencia violenta por la dominación y la supervivencia. Este modelo antropológico, el cual ha influenciado de modo radical el pensamiento moderno y encuentra su primer formulación en la obra de Thomas Hobbes (Mansbridge, 1990), es criticado por Hume, apoyándose en la universalidad del fenómeno del parentesco. Para este pensador, el humano

siempre nace y desarrolla al interior de un grupo en el cual la generosidad surge de forma natural y pareciera no tener límites (Hume, 2013: 654-656).

Esta generosidad natural, sin embargo, es limitada y parcial, su rango de influencia coincide, precisamente, con los límites de nuestra familia o redes domésticas. Independientemente de leyes o contratos, los lazos domésticos se establecen a partir de una capacidad afectiva común: la simpatía (Deleuze, 1996: 31-35). Hume propone entender esta capacidad a partir de los encuentros y la proximidad con el otro:

En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros. Es verdad que no existe criatura humana, e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida cuando nos está próxima y su situación viene representada en vivos colores. Pero esto proviene simplemente de la simpatía; no hay prueba alguna de la existencia de una tal afectación universal hacia la humanidad, dado que esta preocupación por el estado de las criaturas va más allá de las de nuestra propia especie (Hume, 2013: 648-649).

Siguiendo esta cita, no es posible simpatizar con individuos abstractos que no hayamos tenido oportunidad de conocer a través de algún encuentro concreto. Las circunstancias limitan la extensión de la simpatía y determinan su parcialidad (Deleuze, 1996: 32), circunstancias que, o bien nos ponen en situaciones de proximidad en la cuales es posible reconocer y representar “en vivos colores” al otro, o nos mantienen ajenos y alejados. Proximidad significa cercanía espaciotemporal, pero también cercanía de afiliación, algo que Hume, junto con Mauss, también atribuye a la entrega y recepción de dones (“favores”). Ahora bien, con base en esta proximidad, este autor llega a lo siguiente:

Sin embargo, y aunque en honor de la naturaleza humana haya que reconocer esta generosidad, es posible observar al mismo tiempo que una afección como ésta, tan noble, en lugar de hacer a los hombre aptos para formar grandes sociedades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo (Hume, 2013: 656).

Si la generosidad hacia nuestros próximos es para Hume tan antisocial como el más “mezquino de los egoísmos” es porque la simpatía tiene efectos contradictorios; por un lado

nos permite captar y compartir los sentimientos de otras personas y construir con base en ellos distintas formas de experiencia comunitaria, pero al mismo tiempo nos lleva a excluir y marcar diferencias más o menos radicales con las personas que dejamos al margen de este reconocimiento, el cual, debido a su enfoque parcial, nunca puede universalizarse y extenderse hacia la humanidad. Esta contradicción lleva a Hume a afirmar que el problema social fundamental no es la represión de las conductas egoístas en individuos aislados sino la integración de las comunidades a través de formas de equivalencia “artificiales” que no tengan como operador central la simpatía (Deleuze, 1996: 34)

Emile Durkheim sigue una ruta prácticamente idéntica a la de Hume para construir su teoría de la solidaridad, pues toma como punto de partida el análisis de la función social de la simpatía o “la atracción de lo semejante con lo semejante”. Para este sociólogo, que sin duda influyó en las investigaciones sobre el don de Mauss, la simpatía se caracteriza de la siguiente forma:

1. La simpatía hacia otras personas se determina a partir de nuestra capacidad de identificarnos con ellas, esto es, atribuir correspondencias entre las cualidades que reconocemos y representamos en ellas con cualidades que reconocemos en nosotros, generando con ello una continuidad entre el yo y el otro (Durkheim, 2001 [1893]: 72).
2. La simpatía permite que las personas, al constatar sus similitudes, salgan de sí mismas, de su conciencia particular del mundo y establezcan una “conciencia colectiva”, una interdependencia sensible que posibilita una experiencia compartida de la realidad (Ibidem: 94). La disolución de las sensibilidades individuales en una sensibilidad colectiva da pie a formas elementales de la solidaridad,
3. Esta *conciencia comunitaria* o consenso nos permite juzgar la conducta de las personas desde una misma perspectiva: calificar y clasificar los actos a través de un mismo criterio y a los actores a partir de sus actos, generando con ello pautas morales. Dichas pautas no son estables ni explícitas y se adquieren a través de un proceso de arraigo cultural.

4. Toda transgresión es un acto que se orienta por criterios o principios de acción divergentes a aquellos que estructuran los consensos comunitarios dentro de una situación específica. (Ibidem: 96)

Contrastando el tipo de sanciones que acarrea la transgresión moral en diferentes sociedades occidentales y no occidentales, Durkheim clasifica como “mecánica” el tipo de solidaridad o cohesión que se genera a través de estos consensos comunitarios. No todas las transgresiones acarrearán sanciones, pero todas generan una reacción afectiva inmediata e irreflexiva que se dispara en las conciencias que integran una colectividad al momento de captarlas, algo que pudiera ser interpretado como una forma de antipatía o aversión a lo otro.

Determinada de un modo negativo, la solidaridad de la que Durkheim habla en *La división del trabajo social* puede definirse como una fuerza de resistencia frente a la disolución (Luhmann, 2013: 15). En el caso de la solidaridad mecánica, esta fuerza resiste contra toda diferenciación compleja de las funciones sociales y sus efectos individualizantes. En el caso de la solidaridad orgánica, por el contrario, la complementación de capacidades diferentes y no su aglutinación es lo que da pie a la integración, por lo cual deja un margen de tolerancia más o menos amplio para “desigualdades aún soportables” (Ídem) entre las personas y el desarrollo de conciencias independientes y diversas.

Recapitulando, gracias a la simpatía construimos consensos y familiaridad, nos identificamos personalmente con las cualidades que les atribuimos a otros individuos y generamos sentimientos y compromisos morales en común, marcando una continuidad entre el yo y el otro:

“Cuando la unión resulta de la semejanza de dos imágenes, consiste entonces en una aglutinación. Las dos representaciones se hacen solidarias porque siendo distintas totalmente o en parte, se confunden y no forma más que una, y no son solidarias sino en la medida en que se confunden” (Durkheim, 2001 [1893]: 72).

Es una capacidad afectiva que funciona de manera fundamentalmente parcial, como ya señalaba Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana*: nos sentimos atraídos por algunas personas en oposición a otras, por una persona, partido o causa que excluye otro universo de posibilidades. Por lo general esta exclusión se manifiesta en la antipatía que nos genera lo no semejante, lo que consideramos diferente o desviado como argumenta Durkheim. Simpatía y antipatía son las dos caras de una misma moneda, capacidades que

desarrollamos de modo paralelo a través de un proceso de arraigo cultural a distintas comunidades.

Sobre la empatía o la capacidad para hacernos extraños.

Precisamente cuando somos encarados por lo desviado o lo no-semejante, por realidades que rebasan nuestros horizontes culturales, es cuando la empatía surge como una posibilidad práctica. Pensemos por ejemplo, en un escenario en el cual descubrimos la conducta de un individuo que nos resulta reprobable de acuerdo con los esquemas morales que hemos arraigado. Aquí, la reacción afectiva esperada sería la indignación o incluso el desprecio antipático que hemos aprendido dentro de nuestras comunidades y que es central dentro de la teoría social de Durkheim.

No obstante, si ponemos entre paréntesis estos consensos, si evitamos rechazar de buenas a primeras esta conducta y buscamos en cambio su comprensión desde un enfoque impersonal, entonces estaremos asumiendo una actitud empática. Algo coherente con lo que Jacques Rancière propone sobre la capacidad crítica de la política y el arte, una capacidad que se fundamenta en la articulación de disensos que interrumpen los consensos comunitarios y su organización de la experiencia (2008: 29-53)

De acuerdo con Breithaupt (2011) y su teoría de la empatía narrativa, el devenir empático es la ruta que nos lleva a extralimitar de forma creativa aquello que consideramos bueno, bello y/o verdadero impulsados por la relativización que planteamos de nuestra propia experiencia histórica y personal. Al analizar cómo nos involucramos en la lectura de novelas, mitos, cuentos y otros textos narrativos, este autor crítica aquellos enfoques de la psicología y las neurociencias que piensan la empatía como una competencia que aplicamos de modo exclusivo en nuestras relaciones sociales y busca, por otro lado, comprender sus aplicaciones en la estética. Una ruta que han seguido otros estudiosos del tema que nos invitar a problematiza la forma en que el arte nos permite empatizar con objetos inanimados y situaciones fantásticas (Currie, 2011: 82).

¿Empatizar implica “ponernos en los zapatos del otro,” como suele decirse? Pudiéramos decir que antes de ponernos en los zapatos del otro es necesario que nos quitemos los que llevamos puestos, un acto que implica dejar de pensar como nosotros mismos, o asumir un enfoque impersonal de nuestra experiencia. Cuando Julio Cortázar empatiza, por

ejemplo, con la tristeza de un Cronopio ¿en zapatos de quien se pone? de un Cronopio claro está, un Cronopio que Cortázar ha hecho nacer al tratar de comprenderlo, pero que en ese preciso momento deja de pertenecer solo a su mente, pues él mismo ya no se pertenece.

La empatía implica tomar distancia de nosotros mismos, una enajenación que tiene como punto de referencia un enfoque o experiencia que asociamos al otro. Pero debido a que la alteridad nos impide comprender e identificar plenamente esta perspectiva, este punto de referencia consiste en una traducción o narrativización de dicha experiencia (Breithaupt, 2011: 210-218), aquello que especulamos pudiera ser lo que el otro piensa, siente o desea y que nunca termina de ser identificado por completo.

La empatía solo surge creativamente cuando abrimos nuestra perspectiva cultural al asombro en oposición a la perspectiva cerrada de un apático. El apático cree haber agotado en su particular y fragmentada experiencia de vida la inconmensurable heterogeneidad del mundo. Con esta actitud evita cualquier encuentro con el otro, en la medida de sus posibilidades se ensimisma y permanece ajeno a cualquier tipo de compromiso y cuando el otro es quien lo encuentra, si la diferencia o el cambio se le antepone de modo insoslayable a su experiencia, interpreta este encuentro a partir del escepticismo que remite cualquier novedad hacia al trillado “nada nuevo bajo el sol”.

Plan de trabajo y metodología.

El primer capítulo de esta investigación esté dedicado a ofrecer un panorama general del trabajo voluntario en México y a delinear a detalle el modelo de trabajo de una ONG chilena de nombre Techo, cuyos distintos proyectos y programas tienen como objetivo general superar la pobreza que persiste en asentamientos populares informales de Latinoamérica, así como atender emergencias humanitarias generadas por desastres naturales. Aquí habremos de captar los marcos normativos a los que se ajusta la práctica del don de sus voluntarios, la cual tiene como uno de sus principios rectores su sensibilización.

Por su parte, el segundo capítulo está dedicado al análisis de distintos escenarios de familiaridad en los que se desenvuelve esta práctica. En esta clase de situaciones la no-pertenencia a las comunidades y a las personas que las habitan, es una condición subestimada, diferida o sistemáticamente transformada por los voluntarios de Techo mediante el intercambio de bienes y servicios gratuitos desde una modalidad personal.

En el tercer capítulo el don de estos voluntarios es examinado con relación a situaciones de extrañeza o no-afinidad intersubjetiva. El análisis de materiales etnográficos que he obtenido a través de observación participante se enfocará aquí en las representaciones que los voluntarios construyen sobre sí mismos, sobre su experiencia de trabajo y su ajuste o desajuste a los marcos normativos de la organización en la que colaboran. En esta clase de situaciones, que pueden programarse o surgir como situaciones de excepción, los arraigos comunitarios, los lazos de afinidad y las convergencias culturales son interrumpidas y problematizadas por los voluntarios al desempeñar distintos labores y actividades dentro de una construcción. La capacidad para construir y enfrentarse a estas situaciones requiere un uso específico de capacidades deliberativas, narrativas y críticas que constituyen los ejes sobre los cuales he propuesto definir la práctica de la empatía y el don impersonal.

Esta investigación parte de mi experiencia como voluntario de esta organización a lo largo del último año y medio, durante este tiempo he participado en seis ocasiones dentro de su Programa de Vivienda de Emergencia que explicaré a detalle en el siguiente capítulo. He desempeñado distintos roles como voluntario que me han permitido comprender el funcionamiento de este programa y conocer a voluntarios con distintas trayectorias dentro de la organización. Además he realizado cuatro entrevistas a profundidad a ex - voluntarios que actualmente, si bien ya no participan dentro de esta organización, atribuyen a su experiencia como voluntarios una gran importancia en el tipo de trabajos que desempeñan y en sus vidas en general. He entrevistado, además, a un directivo de la organización y a un coordinador de voluntariado corporativo de una empresa para entender la dependencia de este programa a las donaciones privadas. Los nombres de todos los entrevistados fueron cambiados para proteger su privacidad. Finalmente he revisado distintos documentos internos de la ONG y distintos materiales bibliográficos en torno al trabajo voluntario en México y el funcionamiento del tercer sector dentro del país.

CAPÍTULO 1. El trabajo voluntario y la práctica del desarrollo

¿Cuál es la situación general del trabajo voluntario en México hoy en día? ¿Quiénes trabajan como voluntarios? ¿En cuántas y qué tipo de organizaciones colaboran? ¿Qué tareas desempeñan y qué clase de iniciativas impulsan? De acuerdo con lo visto en el apartado teórico, podemos definir el trabajo voluntario como una variante del don cuya primera característica es la extralimitación de las redes sociales primarias en donde rige la norma de reciprocidad. Una práctica de donación en la que ese conjunto de capacidades físicas e intelectuales incorporadas en nuestra persona son dispuestas y utilizadas de modo productivo, dando como resultado un bien o servicio económico capaz de ser aprovechado por personas ajenas a nuestro círculo de amigos, familia o conocidos.

Esto concuerda con gran parte de las definiciones que ofrece la literatura sociológica especializada. Butcher y Verduzco, por ejemplo, siguiendo las pautas marcadas por la ONU, principal promotor del trabajo voluntario a nivel global, proponen cinco criterios para delimitar las *acciones voluntarias*: benefician a un tercero, no son remuneradas, son libres de cualquier forma de coacción, se realizan fuera del ámbito familiar y favorecen a un bienestar común (Butcher y Verduzco, 2016: 21). Por otro lado, *voluntariado* es para ellos un concepto que engloba a un conjunto de acciones voluntarias que se practican de manera regular y reiterada dentro de un grupo que puede poseer o no una figura legal (Ibidem: 31) y por metonimia, engloba a cualquier agrupación de personas que desarrolle este tipo de actividades.

En la actualidad, estudiar al voluntariado desde una perspectiva empírica consiste en una tarea mucho menos compleja que estudiar las acciones voluntarias. Este tipo de prácticas representa un campo de estudio sumamente extenso en el que caben toda clase de gestos y actos cotidianos pero inconsistentes, que rara vez dejan registro de sí mismos. Un obstáculo que sin embargo se ha intentado superar a través de estrategias interesantes. En un estudio publicado recién este año en la *American Psychological Association* un grupo de sociólogos reúnen y analizan una muestra de más de 200 videos de cámaras de seguridad de tres países diferentes (Reino Unido, Holanda y Sudáfrica) que registran situaciones públicas conflictivas

a través de la cual refutan la difundida hipótesis del *efecto espectador*¹ y concluyen, en cambio, que la intervención es una norma social de alcances transnacionales capaz de movilizar acciones voluntarias individuales y colectivas dentro de diversos escenarios de riesgo (Philpot, Liebst, Levine, Bernasco y Lindegaard, 2019). No obstante, siendo el objetivo de este apartado comprender el voluntariado como un sistema que organiza la donación de trabajo al interior de organizaciones formales, nos restringiremos a abordar y resumir un estudio estadístico que evalúa cuantitativamente su volumen, forma y diversidad dentro del territorio.

La cuenta satélite de las Instituciones Sin Fines de Lucro de México 2017 (CSISFLM)
El trabajo voluntario es impulsado y gestionado hoy en día por un gran número de agencias estatales e internacionales, por instituciones públicas y empresas privadas, pero sobre todo por el heterogéneo conjunto de organizaciones que integran el sector formal que en décadas recientes ha venido siendo denominado *tercer sector* o *sector no lucrativo*, dentro del cual se encuentra comprendida la ONG de desarrollo social cuyo modelo de trabajo analizaremos en apartados siguientes. La participación voluntaria es indispensable dentro de este sector, algunas organizaciones dependen totalmente de esta clase colaboradores mientras que en otros casos los voluntarios desempeñan tareas cruciales sin las cuales su operatividad general queda comprometida. En este terreno encontramos además que el trabajo voluntario genera una importante derrama económica. Dicha contribución queda registrada dentro del Sistema de Cuentas Nacionales que desde 2011 ha servido de base para construir la *Cuenta Satélite de las Instituciones Sin Fines de Lucro de México (CSISFLM)* publicada anualmente desde entonces y que a continuación revisaremos para obtener un panorama general de esta práctica del don en el país.²

Esta cuenta satélite es elaborada por un Grupo Técnico de Trabajo encabezado por el *Instituto Nacional de Estadística y Geografía* en coordinación con otros organismos públicos y privados con el objetivo de ofrecer información confiable sobre la contribución del sector no-lucrativo a la economía nacional, así como a “valorar y cuantificar el trabajo voluntario

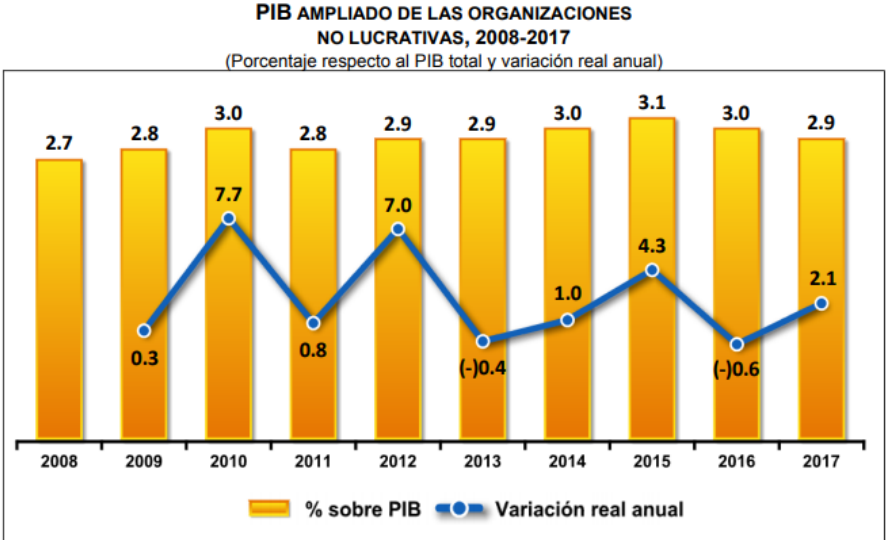
¹ “Bystander effect” o “bystander apathy”, consiste en una hipótesis defendida por diversos psicólogos sociales desde la década de los sesenta que sugiere que una persona es menos propensa a ayudar a alguien en una situación de riesgo o peligro cuando hay otras personas presentes

² La cuenta satélite puede consultarse y descargarse desde la página oficial del INEGI a través del siguiente enlace: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/StmaCntaNal/CSIFL2017.pdf>

en las instituciones sin fines de lucro” (INEGI 2018: 1). Estas instituciones se identifican de acuerdo con los siguientes criterios que podemos encontrar los apartados técnicos de cada publicación anual:

Las Instituciones sin Fines de Lucro (ISFL) son organizaciones sociales no lucrativas que por ley o por costumbre no distribuyen los excedentes que pudieran generar; en estas asociaciones tanto sus decisiones como su gestión son institucionalmente autónomas, se encuentran separadas del gobierno y además existe una libre participación o colaboración de sus miembros. (INEGI, 2018: Nota técnica sin página)

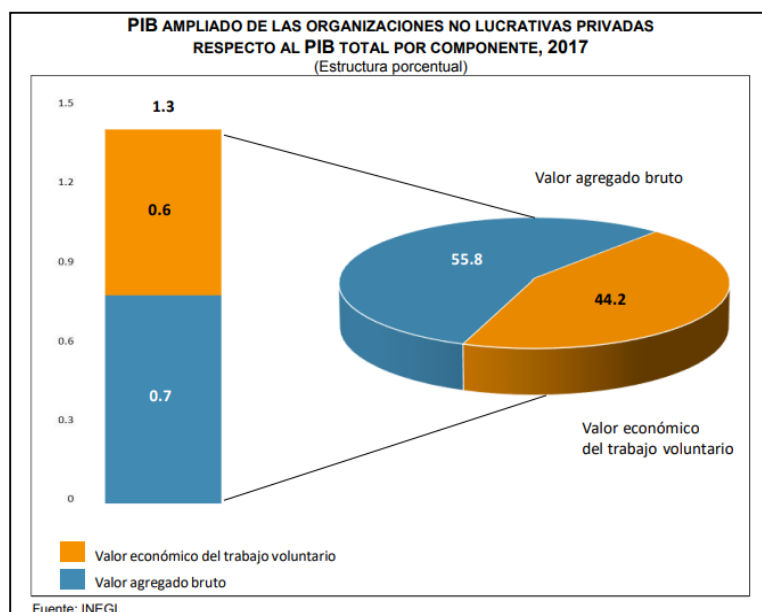
En su más reciente publicación, que data de diciembre de 2018 (año base 2013), la (CSISFLM) nos ofrece la siguiente información. En 2017, el Producto Interno Bruto (PIB) de las Organizaciones No Lucrativas (ONL) tanto públicas como privadas alcanzó un monto de 604 mil 583 millones de pesos, 2.9% del PIB total del país. Esta relación con la economía nacional, en la cual se incluye la valoración económica del trabajo voluntario, ha evolucionado de la siguiente manera en los últimos años:



Las Organizaciones No Lucrativas públicas, como universidades autónomas, hospitales e institutos de investigación, contribuyen con el 53.87% de esta contribución. Si bien también gestionan algunas formas de voluntariado, la dependencia gubernamental de estas entidades las aleja del foco de atención de este apartado dirigido hacia aquellas que

integran el tercer sector³ y se desarrollan al margen del estado. Por lo cual solo mencionaremos la composición de la derrama económica aportada por las ONL de carácter privado, las cuales, contribuyeron con el 46.12% de los 604 mil 583 millones de pesos mencionados.

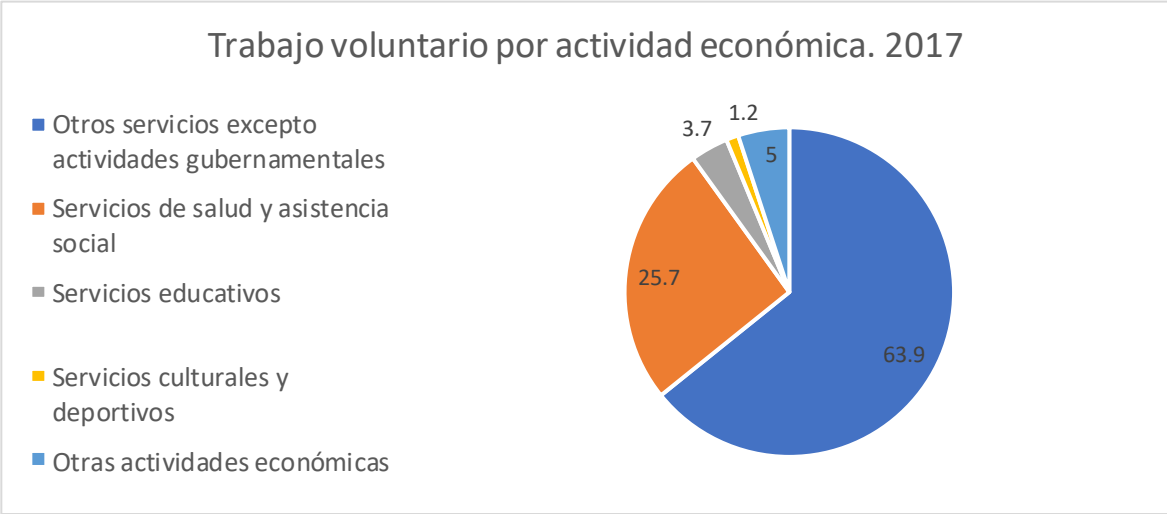
Dicho porcentaje se obtiene considerando dos fuentes: por un lado el valor agregado que generan las transacciones económicas de bienes y servicios registradas por dichas organizaciones y por otro el valor económico del trabajo voluntario realizado en estas organizaciones, el cual se determina calculando el pago que éstas tendrían que retribuir a trabajadores remunerados por realizar las tareas que desempeñan trabajadores voluntarios. En el año de referencia, esta segunda fuente representó el 44.2 % del PIB total generado por este sector, lo cual se ilustra en la siguiente gráfica:



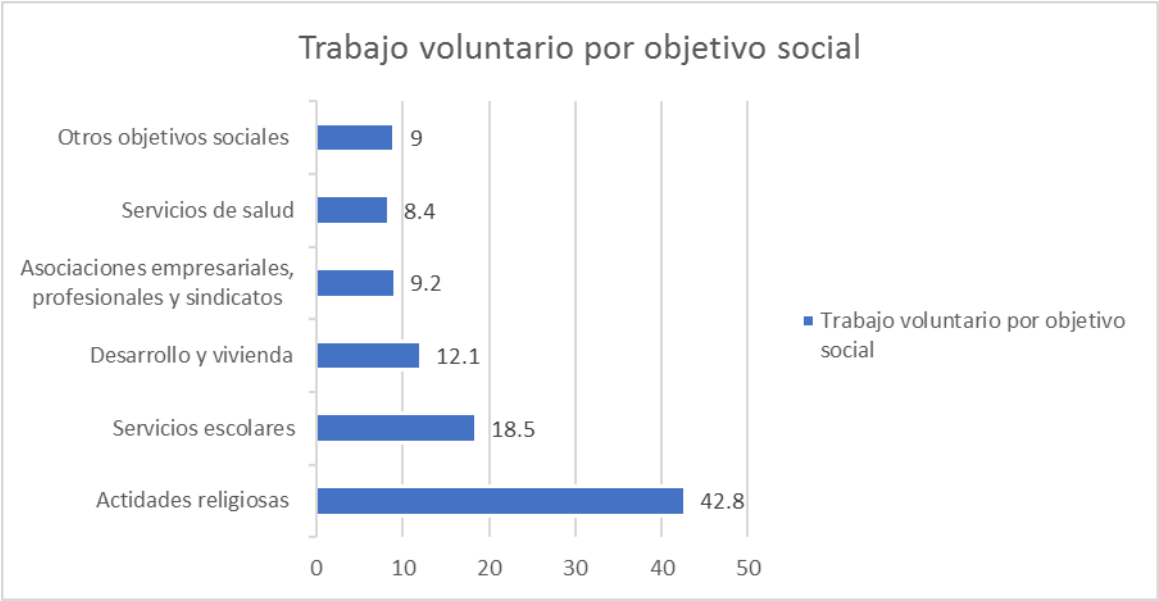
La dependencia de las Organizaciones No Lucrativas privadas (tercer sector) hacia el trabajo voluntario es considerable si se consideran los siguientes datos: En 2017 tan solo 26.3% de su personal se conformó de trabajadores remunerados, mientras que 1 millón 947 mil voluntarios contribuyeron con el 73.3% de la fuerza laboral restante. De este volumen de

³ De acuerdo con la (CSISFLM) el *tercer sector* es “el conjunto de Asociaciones Civiles, instituciones y movimientos organizados alrededor de actividades sin fines de lucro. Dentro de este esquema se encuentran las asociaciones religiosas, de autoayuda, las organizaciones políticas y las instituciones filantrópicas; es decir, no corresponde al gobierno (primer sector) ni empresas lucrativas (segundo sector), sino a instituciones privadas no lucrativas (tercer sector).”

voluntarios, la CSISFLM arrojó que el 52.8% de los participantes fueron hombres y 47.2% mujeres, además las actividades económicas a las que se dedicaron se distribuyeron de la siguiente manera⁴:



Finalmente, desde la perspectiva del objetivo social que las organizaciones persiguen, los voluntarios mexicanos se distribuyeron de la siguiente manera en el año de referencia:



⁴ El rubro “otros servicios excepto actividades gubernamentales” es descrito por el INEGI como “los servicios de reparación y mantenimiento a las unidades económicas dedicadas al cuidado personal y al cuidado de efectos y artículos personales, a las asociaciones y organizaciones de apoyo a distintos grupos, sin fines de lucro: http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/otros_servicios.htm

Sobre la organización del trabajo en una ONG

Trabajar como voluntario dentro de una ONG implica poner nuestra fuerza de trabajo al servicio de los objetivos específicos que contempla los estatutos de una corporación con reconocimiento oficial. Esto implica que el don asuma una forma específica, no se pone en práctica de forma aleatoria ni espontánea como en el caso de las acciones voluntarias que se suscitan ante incidentes inesperados como contingencias naturales. Si bien puede que se practique de forma episódica, responde a una estructura organizacional en la cual cumple diversas funciones predeterminadas (Butcher, 2018 56-72). Como hemos visto en la información presentada en el primer apartado de este capítulo, el conjunto de organizaciones que integran el *tercer sector mexicano* aprovecha esta fuerza de trabajo voluntaria en la persecución de distintos objetivos: desde desarrollo y vivienda como la ONG que abordaremos a continuación hasta objetivos culturales, deportivos y religiosos. En estas organizaciones realizan tareas bastante heterogéneas y con distintos grados de complejidad, lo cual implica que dominen capacidades y competencias más o menos especializadas. En algunas de ellas, por ejemplo, realizan tareas flexibles que no requieren ningún conocimiento profesional como la reforestación de áreas naturales o la recolección de basura, mientras que en otras realizan labores complejas como la defensoría de derechos humanos y la prestación de servicios médicos y de cuidado.

Sin embargo, por más sencillo o complejo que sea el trabajo voluntario, sigue representando una práctica formal del don en tanto se ajusta a formas de regulación predeterminadas. Las organizaciones no gubernamentales, al igual que las empresas privadas y agencias estatales, deben administrar personas, recursos, lugares y funciones de manera eficiente y eficaz respondiendo a criterios y objetivos estratégicos, es decir, siguiendo la lógica gerencial que caracteriza a cualquier corporación (Izquieta, 2011: 150-183). Aunado a esto, la organización del trabajo debe ajustarse a los criterios éticos y jurídicos en los cuales se fundamenta la legitimidad pública de cualquier entidad no lucrativa. Su dependencia al don implica que este tema sea especialmente delicado, pues una organización que pierde prestigio a nivel público al descubrirse que, por ejemplo, sus prácticas corporativas tienen un sentido lucrativo o electoral, bien puede perder con ello el respaldo de los agentes que posibilitan su operación. Las ONGs se ven obligadas, además, a contemplar factores que por lo general no son considerados en el sector privado y público, tales como la reproducción y

retención de la participación voluntaria, la articulación y traducción de los distintos intereses de sus actores y aliados en ámbitos locales y globales, así como la construcción permanente de diagnósticos y representaciones que proyectan sobre el campo de acción en el cual intervienen (Mosse 2013: 233).

A diferencia de otras organizaciones en donde ejecutan tareas prescindibles y ocupan funciones laborales marginales o de subordinación a colaboradores contratados, los voluntarios de la organización que describiremos a continuación son actores indispensables que asumen roles fundamentales en todos los proyectos y programas. Algo que resalta a primera vista del trabajo de Techo es cómo los voluntarios participan en la mayoría de sus niveles operativos e intervienen en distintas instancias de toma de decisiones. Apoyan en toda clase de tareas que van desde el levantamiento y análisis de la información de campo, tareas logísticas y administrativas hasta la aplicación y evaluación de sus distintas iniciativas.

Una breve reseña histórica puede ayudar a comprender la importancia que esta organización da al voluntario y contextualizar su cultura organizacional dentro de los paradigmas del desarrollo internacional que comenzaron a cobrar auge en la década de los años noventa (Roth, 2015: 16-44). Podemos adelantar que en esta organización el voluntario no solo se considera como fuerza de trabajo o como un medio para determinados fines, sino además como un fin en sí mismo. La cultura organizativa que da identidad a Techo contempla la formación y subjetivación de sus voluntarios como uno de los objetivos fundamentales de su práctica. Busca su transformación en “agentes de cambio”, en ciudadanos comprometidos que ayudan a personas ajenas a sus círculos personales por deseo y no por apego a códigos normativos, jurídicos o por incentivos económicos.

Techo ayer y ahora

El protagonismo que adquiere la figura del voluntario en Techo se comprende al explorar su arraigo histórico-cultural a una de las órdenes religiosas más importantes del catolicismo: la Compañía de Jesús. Si bien hoy en día esta organización se define a partir de los valores y prácticas laicas que promueve, su origen se remonta a 1997, año en el que un sacerdote jesuita de nombre Felipe Berríos, en coordinación con un grupo de universitarios de la Pontificia Universidad Católica de Chile, organiza un proyecto de corto plazo que no contemplaba continuidad a futuro: la construcción de 350 mediaguas (viviendas provisionales de

emergencia) para familias en extrema pobreza de la comunidad de Curanilahue en la región chilena de Biobío. Con el amparo institucional del Hogar de Cristo⁵ y el Instituto de Formación y Capacitación Popular (INFOCAP)⁶, esta primer meta se consigue exitosamente y genera en algunos de sus colaboradores la inquietud de continuar y extender los alcances de esta clase de iniciativas ciudadanas. Con este primer impulso surge un nuevo proyecto con el nombre *Mediaguas 2000*, que se plantea el objetivo de construir 2000 viviendas más antes del fin del milenio, fecha enmarcada en la celebración judeocristiana del jubileo. En colaboración de más de 600 voluntarios, las instituciones jesuitas antes mencionada y nuevos donantes como la armada chilena⁷, esta iniciativa también resulta exitosa rebasando las expectativas, pues se logran construir 5701 refugios temporales para finales de 2000.⁸

En 2001 esta iniciativa se convierte oficialmente en una organización sin fines de lucro con el nombre *Un techo para Chile* y comienza a establecer oficinas locales en distintas regiones del país sudamericano. Además, en este mismo año comienza su expansión por Latinoamérica como *Un techo para mi país*, adaptando su modelo de trabajo a contextos de desastres naturales: primero en El Salvador, donde construyen viviendas de emergencia a los damnificados de los terremotos que arrasan el país centroamericano en los meses de enero y febrero. En segundo lugar en Perú, a mediados de año, donde también ofrecen ayuda humanitaria a los damnificados que un terremoto que sacude la región sur del país. Cabe resaltar que a partir de estas experiencias la organización comienza a consolidar un modelo de trabajo que integra tanto el trabajo de desarrollo comunitario en asentamientos populares como el trabajo de asistencia humanitaria en contextos de emergencia, extendiendo con ello el alcance de sus estrategias, prácticas y valores institucionales.

⁵ Institución de beneficencia pública fundada por el sacerdote jesuita Alberto Hurtado (1901-1952) en 1944 para dar refugio a personas en situación de calle. Este sacerdote fue un activista defensor e impulsor del movimiento obrero chileno y la doctrina social de la iglesia católica.

⁶ Institución de formación y capacitación técnica fundada por en 1984 por jesuitas inspirados en la filosofía obrera del padre Alberto Hurtado, entre ellos Felipe Berrios. Su lema es “La universidad de los trabajadores” y ofrece diversas carreras destinadas a esta clase.

⁷ “Armada entrega aporte a Mediaguas 2000” (28 de Marzo de 2001) *El Mercurio On-Line (EMOL)* Recuperado de: <https://www.emol.com/noticias/nacional/2001/03/28/50487/armada-entrega-aporte-a-mediaguas-2000.html>

⁸ Un Techo para Chile. *Memoria 2007*. pp. 06 Consultado en línea: https://issuu.com/techochile/docs/memoria_utpch_2007

En 2002 replica experiencias de intervención en Brasil, México, Colombia y Ecuador similares a las de Perú y el Salvador. Aunado a esto, *Un techo para mi país* gestiona y lleva a cabo en Chile su primer Encuentro Latinoamericano (ELA), donde equipos de trabajo de toda la región se reúnen a discutir, reflexionar, proponer y generar nuevos lineamientos laborales.

Durante 2003 y 2004 esta organización comienza a trabajar de manera focalizada, más no establecida, en regiones de Argentina, Guatemala, Bolivia y Uruguay. En 2005 unifica todas sus redes bajo una solo marco institucional y firma un convenio con el Fondo Multilateral de Inversiones (FOMIN) del Banco Interamericano de Desarrollo. A partir de un préstamo no reembolsable de 3 millones 500 mil dólares concedido por este fondo, *Un techo para mi país* comienza una acelerada expansión corporativa durante los siguientes cuatro años, que da como resultado el establecimiento de las 19 oficinas vigentes en la actualidad, las cuales son fundadas en el siguiente orden:

- 2006: El Salvador, Costa Rica, Uruguay, Argentina, Perú, Colombia y México.
- 2007: Brasil
- 2008: Guatemala, Paraguay, Ecuador, Nicaragua y Republica Dominicana
- 2009: Bolivia y Estados Unidos⁹
- 2010: Haití, Honduras, Panamá y Venezuela.

En 2011 la organización lleva a cabo el primer encuentro de líderes comunitarios en la ciudad de Lima, Perú, donde se reúnen vecinos de asentamientos populares de todo el continente que han colaborado en alguno de sus proyectos con el objetivo de compartir sus puntos de vista, intercambiar experiencias y herramientas que fortalezcan la labor de resiliencia comunitaria. Al año siguiente *Un techo para mi país* transforma a profundidad su estructura institucional y cambia su nombre a *Techo*. Durante los años siguientes y hasta hoy en día, el desarrollo de esta organización se ha visto reflejado en la fundación de nuevas oficinas locales subordinadas a las oficinas nacionales, llegando en la actualidad a un total de 72 oficinas distribuidas entre los países latinoamericanos ya enlistados.

⁹ La oficina de Techo radicada en Estados Unidos no se contabiliza como oficina formal debido a que no gestiona proyectos comunitarios propios, sino que solo se dedica a la recaudación de fondos y movilización de voluntarios internacionales.

El documento *Memoria 2018* nos informa que el año pasado Techo operó a nivel Latinoamérica con la siguiente fuerza de trabajo: 580 trabajadores contratados, 5,620 voluntarios que participaron en forma permanente a lo largo del año, de los cuales 1,594 realizaron su voluntariado en el trabajo permanente en asentamientos, así como un total de 97,688 voluntarios que participaron de manera intermitente. Además nos da a conocer el número total de voluntarios que han participado en Techo desde su fundación hasta el año de referencia de este documento: 1 millón 148 mil 303 personas. En lo que respecta a sus programas y proyectos, esta misma publicación nos informa que su modelo de trabajo fue implementado en un total de 564 asentamientos populares, se ejecutaron 108 proyectos de infraestructura comunitaria a partir de los cuales 4074 familias fueron beneficiadas con viviendas de emergencia. Como dato adicional se indica que desde la fundación de la organización hasta 2018 un total de 126,074 familias de todo el continente han sido beneficiadas con una vivienda de emergencia.¹⁰

Por otro lado, en el caso particular de México, Techo cuenta actualmente con siete oficinas en las siguientes estados: Jalisco, Guanajuato, Nuevo León, CDMX, Estado de México, Puebla y Oaxaca. En años recientes, el trabajo de esta organización se ha visto significativamente marcado por el trabajo realizado en comunidades afectadas por los sismos que sacudieron diversas regiones del país en septiembre de 2017. La oficina en el Estado de Oaxaca, por ejemplo, se estableció a raíz de estos eventos. De acuerdo con un informe de transparencia¹¹ que esta organización publicó en fechas recientes, el cual nos ofrece los datos más actualizados de su labor en el país a partir de esta fecha: de noviembre de 2017 a abril de 2019, Techo construyó un total de 964 refugios temporales para el mismo número de familias en seis estados de la república. En dicha labor colaboraron 7220 voluntarios que sumaron un total de 281,580 horas de trabajo. Finalmente, un total de 200 personas físicas y morales hicieron posible la meta de recaudación de 48 millones 200 mil pesos, cantidad que financió este programa.

Hay que resaltar antes de concluir este apartado que si bien esta organización opera desde sus primeros años con un formato laico y apartidista, es posible señalar cierta continuidad cultural de la tradición misionera cristiana en la cual surgió, al considerar algunas

¹⁰ https://issuu.com/techo_org/docs/techo_memoria_2018

¹¹ El documento puede ser consultado en el siguiente enlace: <https://www.techo.org/informes/mexico/emergencia2017/>

de las características que han resistido a los años. Esto es patente, por ejemplo, en el hecho de que algunos de sus altos directivos a nivel internacional son capellanes jesuitas y su colaboración con algunas entidades de esta orden sigue siendo cercana. Además, esta continuidad se da en un aspecto que ha sido central en esta investigación, el cual será analizado más a detalle en los siguientes apartados y capítulos: su vocación por la formación y transformación de los voluntarios. El trabajo de desarrollo y asistencia humanitaria en Techo siempre ha tenido un enfoque educativo el cual busca, a grandes rasgos, generar cambios en las conciencias y estilos de vida de los voluntarios a través de las prácticas que impulsan. Tal como señala Izquieta en su libro sobre la cultura del Tercer Sector, las prácticas e imaginarios modernos del voluntariado, a pesar de su adaptación a narrativas no religiosas, continúan arraigadas a ciertas concepciones tradicionales del don, por ejemplo el ágape cristiano y la practica misionera cuyo trasfondo es la confirmación y fortalecimiento de vínculos comunitarios universales entre el género humano (2011: 88-118).

Modelo de trabajo de Techo

El anterior recorrido por la historia de esta organización nos ha permitido vislumbrar que el principal terreno de trabajo de Techo son los contextos de extrema precariedad habitacional, sobre todo zonas urbanas o rurales afectadas por desastres naturales como inundaciones y sismos, así como asentamientos populares informales que, de acuerdo con esta organización, representan “el epicentro de la catástrofe social en América Latina”¹². Los “campamentos” chilenos, las “villas” argentinas, las “zonas de paracaidistas” mexicanas y las “favelas” brasileñas son distintas etiquetas que se utilizan en Latinoamérica para hacer referencia, por lo general de manera despectiva, a estos territorios históricamente marginalizados. La definición que esta organización tiene sobre los asentamientos populares es la siguiente: “un conjunto habitacional de un mínimo de 8 familias agrupadas o contiguas, en donde más de la mitad de la población no cuenta con título de propiedad del suelo, ni acceso regular a al menos dos de los servicios básicos: agua corriente, energía eléctrica con medidor domiciliario y/o sistema sanitario de eliminación de desechos”¹³. En los documentos e informes que Techo publica todos los años suele hacerse énfasis en que una cuarta parte de la población urbana de Latinoamérica vive en esta clase de territorios y en que dicho fenómeno representa un

¹² Plataforma de asentamientos de Techo: <https://www.techo.org/plataforma-asentamientos/>

¹³ <https://www.techo.org/plataforma-asentamientos/>

efecto directo de las profundas asimetrías que estructuran y convierten a esta región en la más desigual del planeta.

El modelo de trabajo de Techo se propone como objetivo general intervenir sobre las inercias sociales que persisten y generan pobreza extrema al interior de estos territorios. Uno de los programas centrales que opera en este sentido es el Programa de Vivienda de Emergencia (PVDE) el cual, debido a la historia particular de la organización ya mencionada, representa su programa más importante y representativo.

Etapas del programa de Vivienda de Emergencia de Techo

1. Levantamiento de información comunitaria o ECO (Escuchando Comunidades):

Personal de la oficina local del área de investigación social identifica, estudia y evalúa la situación de hábitat dentro de una comunidad localizada dentro de la ciudad o municipios aledaños a la región en que se encuentra establecida. Las comunidades demasiado alejadas de las oficinas locales no pueden ser consideradas candidatas debido a que excede el presupuesto y los alcances técnicos y logísticos del programa. En estas evaluaciones, este personal se apoya en bases de datos sobre el territorio desarrolladas a partir de experiencias de trabajo o investigaciones previas gestionadas por la misma organización u otras entidades no-gubernamentales y gubernamentales. Sin embargo, también llegan a realizar exploraciones que se apoyan exclusivamente del diálogo y la colaboración directa con los habitantes de la zona ante la falta de recursos estadísticos, que en el caso de los asentamientos populares son comunes. La información que se levanta en esta etapa son datos generales de la comunidad, fotografías y georreferencias, los colaboradores de Techo se apoyan en esta labor de herramientas digitales a través de las cuales construyen un primer análisis.

2. Validación de la información y creación de plan de acción

El análisis anterior se corrobora en mesas de trabajo con vecinos del asentamiento, en las cuales se discuten y establecen las principales problemáticas de la comunidad, sus intereses y necesidades. A raíz de esto se define y diseña un plan de acción que contemple soluciones a corto mediano y largo plazo a las problemáticas detectadas. Estas soluciones deben de ser concretas, integrales y tomar como motor principal de su operación el fortalecimiento de las capacidades comunitarias haciendo énfasis en las mejoras a las problemáticas de vivienda y hábitat. Los siguientes son algunos ejemplos de los programas que se desarrollan en estas mesas de trabajo:

Educación: Talleres de apoyo escolar para niños y jóvenes. Alfabetización para adultos.

Trabajo: Capacitación en oficios básicos y formación laboral.

Salud: Campañas de promoción y salud.

Fomento productivo: Apoyos financieros para el desarrollo de emprendimientos locales.

Fondos concursables: Apoyos financieros para el desarrollo de proyectos comunitarios.

3. Ejecución del plan de acción

La ejecución de uno de estos programas, por ejemplo una construcción de viviendas de emergencia (VDE), requiere de uno a cuatro meses de preparación y de un mínimo de tres días de ejecución. Este programa, además de su carácter emblemático, es el principal generador de vínculos con las comunidades, de él se derivan otros programas como los enlistados arriba en un trabajo continuo que puede tener una duración de varios meses o años. Las viviendas se asignan por núcleos familiares, los cuales son seleccionados a través de una encuesta que explora su situación socioeconómica, la cantidad y densidad de sus redes comunitarias así como los conocimientos, capacidades y potencialidades de sus integrantes que pudieran ser aprovechados en la creación de liderazgos y otros proyectos comunitarios. Dichas encuestas arrojan un puntaje con relación al cual se da prioridad en la asignación de viviendas a ciertas familias que presentan vulnerabilidades especiales como la presencia de niños, personas con discapacidad o de edad avanzada. Las familias se comprometen a pagar de manera diferida y de acuerdo con sus posibilidades económicas un porcentaje (entre el 5-10%) del costo total de la vivienda, además de colaborar en las posteriores mesas de trabajo que se establecen invariablemente en los asentamientos después de una construcción bajo el concepto de “servicio comunitario”. Además, se comprometen a ayudar en la medida de sus posibilidades a los voluntarios encargados del ensamblado de las viviendas, que por cuestiones laborales o impedimentos físicos no siempre es posible, deben preparar los alimentos que se consumen durante las jornadas laborales y tener apertura al diálogo interpersonal.

4. Evaluación de las acciones

Esta etapa permite llevar un control sobre la calidad del trabajo y tomar decisiones sobre la continuación, renovación y conclusión de la labor de Techo en las comunidades. Para ello se apoyan de retroalimentaciones proporcionadas por los habitantes de las comunidades, los voluntarios y las empresas que colaboran.

El staff y sus funciones dentro de una construcción de Techo

- a) Jefe de Escuela:** los Jefes de Escuela son reclutados y capacitados por personal de la oficina local de Techo una vez que ya se cuenta con viviendas asignables y se ha detectado una comunidad donde resulta viable ejecutar el programa de VDE. La responsabilidad que asumen es mayor a cualquiera de los demás voluntarios del staff, es el único voluntario cuya participación dentro del programa es de inicio a fin y en cada una de sus etapas realizan tareas fundamentales. Aplican las encuestas de asignación, evalúan a los candidatos y determinan a los beneficiarios. Reclutan al resto del staff, atienden cuestiones de logística dentro de las comunidades y dan solución a distintas contingencias. Su rol es de tal importancia que las construcciones de Techo suelen ser nombradas, dentro de las conversaciones de los voluntarios, o bien por el lugar y el mes en que se ejecutó (“la construcción de Xochimilco de marzo pasado”) o bien por los JE que la coordinaron (“la construcción de Ernesto y Ana”)
- b) Líder de cuadrilla:** la construcción de cada vivienda es coordinada por un líder de cuadrilla quien organiza a los voluntarios (o cuadrilleros), cuida su seguridad y establece un ambiente de integración y cordialidad con la familia beneficiada. Un voluntario sin experiencia que asiste a su primer construcción no puede asumir ningún cargo, simplemente puede colaborar con mano de obra, lo ideal es que el líder de cuadrilla haya participado en al menos tres construcciones previas para poder postularse a tal puesto, sin embargo, en situaciones de escasez de personal pueden hacerse excepciones, tal como fue mi caso en mi participación más reciente. Recibe una capacitación breve días antes del comienzo de la construcción, donde se le da una breve introducción a la situación de la familia beneficiada que le fue asignada y del terreno donde deberá construir la vivienda, previniéndole de situaciones desafiantes o de riesgo.
- c) Monitor:** el monitor es el encargado de apoyar y gestionar el trabajo de los líderes de cuadrilla, su función es esencialmente resolver problemas técnicos y seguir instrucciones de los Jefes de Escuela en lo respectivo a las actividades de integración que se desarrollan al final de las jornadas de trabajo. Dependiendo de la distancia entre cada sitio de construcción y la cantidad de personal disponible, un monitor tiene bajo su responsabilidad de tres a cinco líderes de cuadrilla, su experiencia dentro de la organización debe ser extensa pues regularmente se presentan desafíos técnicos que no están contemplados en los manuales ni en las capacitaciones que se les asignan.

d) Covés: los Coordinadores de vida en la escuela o COVES, se encargan de preparar los alimentos para los voluntarios (desayuno y cena), comprar y administrar los víveres y las herramientas del personal, limpiar y organizar los espacios comunes y procurar el buen manejo y cuidado de las instalaciones que han sido puestas a disposición de los voluntarios para su alojamiento (escuelas). No requieren mucha experiencia previa debido a que sus funciones son esencialmente logísticas y no tienen contacto más que con los voluntarios y el personal de la oficina local, aunque en algunas ocasiones son asistidos por personas de las comunidades donde se construye.

e) Referentes comunitarios: Son habitantes de las comunidades que por su arraigo cultural y por sus relaciones de parentesco y vecinales, colaboran en la creación y mediación de lazos de confianza y cooperación entre la organización y los demás habitantes. Su trabajo es voluntario y su vinculación se establece en las primeras etapas de trabajo, en muchas ocasiones se trata de beneficiarios de programas previos que apoyan en tareas logísticas como la búsqueda de espacios para la descarga de materiales y el alojamiento de los voluntarios (por lo general escuelas o recintos públicos como centros comunitarios), así como el contacto con otros posibles candidatos al programa. En otras ocasiones, estos referentes son quienes solicitan el apoyo de la organización, algunos de ellos ocupan posiciones de liderazgo o bien son vecinos que desarrollan de forma autogestiva distintos proyectos en sus localidades y buscan el apoyo de instituciones y programas gubernamentales que potencien sus esfuerzos. El modelo de trabajo de Techo busca el empoderamiento de estas personas con el objetivo de generar liderazgos comunitarios que impulsen y tomen la iniciativa en futuros proyectos.

f) Fotocove: El fotógrafo de la vida en la escuela tiene la tarea de acudir a la mayor cantidad de sitios de construcción posibles para registrar con su cámara el desarrollo de las actividades y apoyar en ellas solo en caso de escasez de voluntarios.

En relación con el tema de interés de este capítulo, comprender el modo en que la práctica del don se articula en contextos de alteridad generados por el desarrollo contemporáneo, es necesario advertir y tomar como punto de partida las tensiones entre las lógicas locales y globales que estructuran esta clase de intervenciones.

Sobre la formación de voluntarios en Techo

La eficacia del modelo de trabajo de Techo no solo se mide en la cantidad y calidad de bienes materiales que se producen ni en el incremento de bienestar que dicha producción acarrea a

las familias que habitan las comunidades, además se determina en función de los aprendizajes formativos y las experiencias gratificantes que los voluntarios obtienen al participar en dicha producción. La construcción de viviendas y de bienestar material para las familias de los asentamientos es un objetivo que se espera alcanzar de manera paralela a la construcción de voluntarios, de ciudadanos comprometidos que ayudan a extraños por voluntad (deseo) y no por apego a códigos jurídicos de conducta, incentivos económicos o de cualquier otro tipo.

Cuándo este objetivo se alcanza y cuándo no, es algo que no se puede establecer fácilmente. Es posible medir el número y la calidad de las viviendas que se producen en una construcción, también es posible medir el impacto que genera en la economía doméstica de las familias e incluso de la comunidad, información que de hecho se busca estudiar y obtener de manera permanente en conformidad con la política de rendición de cuentas de esta organización. ¿Cómo determinar, sin embargo, el número y la calidad de las experiencias que un voluntario genera a raíz de su encuentro con el otro?, ¿cómo establecer una conexión precisa entre la asimilación de esta experiencia y otras variables como la retención y la intensidad de su participación en los proyectos?

La enorme dificultad para producir *accountability* sobre esta clase de objetivos etéreos, objetivos como la sensibilización o la participación, es una dificultad que sin embargo no es extraña al desarrollo social. Apoyándose en el giro pragmático que han tomado las ciencias sociales en décadas recientes, algunos antropólogos han logrado establecer que el éxito o el fracaso de las intervenciones del desarrollo no se puede determinar en función de objetivos, modelos o teorías que trasciendan la práctica. En esta clase de intervenciones, como argumenta David Mosse (2003), los fines no definen los medios sino que los medios definen los fines, la práctica no se orienta por la teoría sino que la teoría se adapta a la práctica. Esto es igual a decir que la práctica del desarrollo se racionaliza y legitima a sí misma en el mismo proceso en el que se desenvuelve y que “un proyecto exitoso de desarrollo es aquel que ha logrado la convergencia de intereses, prioridades y prácticas divergentes en un único y válido esquema interpretativo” (Ibidem: 14).

Si bien el aprendizaje de los voluntarios se plantea en los programas de Techo como un objetivo al que se llega al final de un proceso orientado por un plan de acción previamente establecido que marca pautas a la práctica, esto se logra muchas veces en circunstancias que

exceden los lugares y momentos contemplados para ello dentro de las planeaciones, tal como intentaré demostrar en los dos capítulos siguientes.

Conclusiones

La óptica exterior y global desde la cual se plantea el PVDE de Techo, adaptada a valores y principios universales como los derechos humanos, a marcos estratégicos como los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU, así como a las políticas de responsabilidad social que rigen las prácticas empresariales y el tercer sector mexicano contemporáneo, debe lograr coincidir con las necesidades, los intereses y las perspectivas culturales locales de las comunidades en las cuales es puesto en operación. Esto no es una tarea sencilla, las personas de las comunidades suelen identificar al personal de las organizaciones y los programas de gobiernos como individuos extraños a las comunidades y no siempre están dispuestos a prestarles su confianza y colaboración (Mosse, 2013: 233).

Los estudios antropológicos que se han dedicado a estudiar el desarrollo como uno de los proyectos paradigmáticos de la modernidad poscolonial, han señalado su “compromiso simultáneo a los principios de la diferencia y la similitud” (Mosse, 2013: 228 Traducción mía). Por un lado, el compromiso del desarrollo con la narrativa del progreso implica que la diferencia, la desigualdad entre las personas, es un déficit por superar. Por otro lado, su compromiso con la narrativa de la emancipación implica que la autodeterminación se logra a través del desarrollo de las diferentes capacidades que definen nuestra situación particular en el mundo (Ídem.) ¿Cómo realizar formas de intervención de desarrollo que permitan la autonomía de las comunidades? De acuerdo con Silke Roth (2015) esta es una de las tantas paradojas que el trabajo de desarrollo debe conciliar dentro de la práctica.

CAPÍTULO 2: El don personal, la simpatía y la construcción de semejanzas en el trabajo voluntario

El objetivo de este capítulo es comprender los distintos escenarios en que se desarrolla el trabajo de los voluntarios de Techo en los cuales su práctica asume la forma de un don entre personas afines. Con base en ello argumentaré que las relaciones organización-voluntario, voluntario-voluntario como voluntario-beneficiario se estructuran a partir de la confianza y el compromiso moral, pero también la simpatía y el consenso afectivo.

La afiliación de los voluntarios a Techo

Los voluntarios de un programa de viviendas de emergencia (VDE) de Techo se dividen en tres grupos: voluntarios corporativos, voluntarios universitarios y los voluntarios que integran el personal de la construcción o staff. El primer grupo pertenece a empresas privadas que donan recursos financieros a esta ONG, ya sea a través de transferencias periódicas que son administradas a lo largo de diversas construcciones o bien subvencionando un número concreto de viviendas. La mayoría de las empresas asociadas con esta corporación gestiona sus donativos a través de departamentos de responsabilidad social (RSE), dentro de los cuales se encuentran áreas o divisiones que gestionan la participación del personal contratado por la empresa en distintos proyectos de voluntariado, que pueden ser internos o en coordinación con organizaciones del tercer sector aliadas con la empresa.

Los voluntarios corporativos, a diferencia de los universitarios y los que integran el staff, se afilian a los proyectos de Techo con intermediación de los acuerdos y términos de colaboración (alianza corporativa) establecidos entre sus empresas y Techo. Esto marca ciertas particularidades a su experiencia participativa, sobre todo en lo que respecta a lo que nos interesa comprender en este capítulo, la relación entre las experiencias laborales y las experiencias personales de la vulnerabilidad. Al entrevistar a un coordinador del área de voluntariado corporativo de un banco internacional establecido en la Ciudad de México, su respuesta sobre la forma en que gestiona a sus voluntarios fue la siguiente:

Para mí, que soy responsable del voluntariado corporativo... a ver no sé, se oye medio feo pero a ver si me lo logras entender: a mí no me importa el beneficio que hagamos, a mí me importa el voluntario, mi cliente es el voluntario. Y si yo logro que el voluntario tenga una buena experiencia automáticamente va a dar un beneficio ¿me explico? ¿Por qué? porque

todas las actividades que nosotros programamos son en beneficio de algo, de un sector de la comunidad, de un sector vulnerable, del medio ambiente, etcétera, siempre es en beneficio de algo. Pero mi responsabilidad, lo que a mí me interesa, es que el voluntario aprenda, haga conciencia, viva una buena experiencia, le deje algo, se vaya satisfecho de la actividad ¿no? Y solo así voy a lograr que se sumen y se sumen y participen constantemente, y que ahora participaron en ésta, mañana en la otra, o siempre de acuerdo con lo que les gusta, que al que le gusta ir al hospital siempre va al hospital ¿me explico? Entonces yo me enfoco en hacerle la buena experiencia al voluntario, no en lo que van a ayudar. O sea mi cliente no es el niño con cáncer es el voluntario.

-Martín, 44 años, Coordinador de un programa de Voluntariado Corporativo

La relación clientelar que menciona este coordinador entre las empresas y sus empleados es un primer indicador de que la experiencia de los voluntarios corporativos suele encontrarse sesgada hacia una relación clientelar entre ellos y las organizaciones con las cuales colaboran. Algo que respalda este supuesto es que en algunos sistemas de voluntariado corporativo, el don de sus empleados es recompensado con algunos incentivos, como lo describe el mismo coordinador entrevistado:

Pero aquí en México además desarrollamos un programa de puntos y colores, de categorías, de voluntarios... y entonces, como todo el año tenemos actividades, depende en lo que participas, los puntos que vale y eso, vas juntando tus puntos, vas cambiando de categoría y conforme... por ejemplo, tenemos una actividad que es hacer voluntariado en campamentos de protección y conservación de especies, de tortugas marinas, de flamencos, de cocodrilos y eso... y solo participan los voluntarios que son de categoría roja porque pues porque ya juntaron ciertos puntos y es como un premio ¿no? Y así nos vamos de categoría hasta llevarlos una semana hasta hacer un voluntariado de una semana a África ¿no? Entonces, vamos recompensándoles todo el tiempo que le dedican a hacer cosas por la comunidad o por el medio ambiente.

-Martín, 44 años, Coordinador de un programa de Voluntariado Corporativo

Estas referencias no pueden ser generalizadas a todas las empresas y sus programas de voluntariado, principalmente porque este coordinador pertenece a un banco de carácter internacional que cuenta con el área de responsabilidad social más grande del país y con

abundantes recursos a su disposición. Hay que mencionar además que dicho banco solo ha colaborado con Techo en pocas ocasiones y en la actualidad este mismo coordinador declara una ruptura con dicha ONG a raíz de desencuentros en años recientes. No obstante, hay que rescatar de su testimonio la alusión a la relación clientelar que las empresas suelen establecer con sus empleados en la gestión de programas de voluntariado corporativo, pues es coherente con algunas regularidades que pude observar en mi trabajo de campo.

En las construcciones empresariales de Techo, aquellas donde la mano de obra y las viviendas son donativos de una o más empresas, uno de los integrantes del staff denominado “ejecutivo de cuenta” es designado con la tarea específica de acompañar a los voluntarios corporativos en toda su experiencia de construcción: es presentado por la organización en juntas de capacitación previas, se le asigna la tarea de intermediar su relación con el resto de los colaboradores, viaja con ellos en su trayecto a las comunidades (viajando por separado del resto de los voluntarios que integran el staff) y los visita en los lugares de trabajo resolviendo cualquier duda o problema logístico.

Otra particularidad que cabe resaltar es que si bien todos los voluntarios de Techo suelen colaborar acompañados de amigos o familiares, solo los voluntarios corporativos son distribuidos considerando estos lazos de afinidad. Los voluntarios universitarios y staff, en cambio, son repartidos en cuadrillas considerando exclusivamente las necesidades técnicas del programa, por lo cual en muy pocas ocasiones terminan trabajando junto con sus conocidos.

El trato especial que esta ONG da a los voluntarios corporativos se explica por la necesidad de retener las donaciones de sus empresas. A diferencia de los demás participantes, estos voluntarios realizan evaluaciones de su experiencia participativa que son tomadas en cuenta por las compañías que los emplean para decidir la continuidad de sus donativos y colaboración con Techo, por lo cual, su relación tiende a asumir la forma clientelar que mencionaba el coordinador de voluntariado corporativo que entrevisté.

Este tipo de relación clientelar no se establece con los demás colaboradores, a continuación describiré cómo se da su afiliación. “Universitario” es el término con el que se describe a cualquier voluntario que no pertenezca a una empresa. Suele darse la coincidencia de que efectivamente sean estudiantes de universidades aliadas con Techo, pero en estos

casos se les considera como voluntarios corporativos y su participación se ajusta al marco de colaboración ya descrito.

En alguno momento dado los voluntarios que forman parte del staff fueron voluntarios universitarios, por lo cual hay bastante homogeneidad entre estos dos grupos, que solo se diferencian por su historial de participación. Un voluntario universitario puede afiliarse como parte del staff, por ejemplo como un líder de cuadrilla, después de dos o tres construcciones y una capacitación.

Como parte del staff dejan de pagar la cuota que Techo pide a los voluntarios universitarios para asegurarlos y proveerles de transporte e insumos en las comunidades, además comienzan a formar parte de sus registros en los cuales aparecen como candidatos a futuros proyectos. Mientras que estos últimos son invitados por la organización a partir del reconocimiento que han acumulado con su trabajo, los voluntarios universitarios se enteran de las construcciones a través de convocatorias públicas o de invitaciones de amigos y familiares.

El estudiante universitario, dentro del imaginario del activismo y la movilización política que se ha construido desde la década de los sesenta, es un símbolo del compromiso, la acción social y la transformación histórica. En el caso particular de México este imaginario esta fuertemente arraigado en la cultural popular debido a la trascendencia del movimiento estudiantil del 68. Por lo cual, no sería exagerado suponer que el término universitario es un recurso simbólico con el cual se busca formar cierta filiación e identidad de los voluntarios a esta cultura. En palabras del fundador de esta organización, Felipe Berrios, esta identidad implica una forma de compromiso y reciprocidad con su sociedad:

El joven que cursa estudios superiores, al contactarse con la pobreza, descubre lo que significa ser universitario. Descubre que serlo es un privilegio, una oportunidad que implica un compromiso. (...) Así, con el dinero de todos, incluidos quienes viven en los campamentos, se financia gran parte de la educación de un profesional” (Berrios, 2010 tomado de Oviedo, 2012: 23).

El universitario también simboliza juventud. Mientras que en otros países el voluntario suele ser identificado como un adulto mayor o de la tercera edad jubilado, por ejemplo en países con una población mayormente envejecida como el caso italiano que

investiga Muehlebach (2012), la identidad del voluntariado en México pareciera ser personificada por jóvenes estudiantes.

Cabe destacar que los voluntarios corporativos tienden a ser de edad más avanzada que los voluntarios universitarios y aquellos que integran el staff, en general los primeros son profesionistas con carreras consolidadas que desempeñan cargos importantes dentro de sus empresas y padres de familia que suelen asistir a las construcciones con sus hijos o amigos al trabajo.

Si bien las convocatorias para colaborar en una construcción de Techo son abiertas y un voluntario universitario puede participar sin ninguna experiencia previa con la organización, esto ocurre en muy pocas ocasiones. Prácticamente todos los voluntarios que entrevisté y tuve la oportunidad de conocer en trabajo de campo se acercan por primera vez a los proyectos de esta organización a través de un amigo o familiar que ha colaborado previamente con ella. La forma en que estos colaboradores transmiten su experiencia participativa a sus conocidos al invitarlos es sin duda el principal medio a través del cual esta organización se alimenta de fuerza de trabajo nueva, como lo corrobora el siguiente testimonio:

Sí de hecho creo que casi todos llegamos por amigos o conocidos, como que te late la experiencia y luego jalas más gente y así vas armando redes, siento que tiene su lado bueno y malo porque a veces se hacen grupitos y algunos vienen a construir solo con sus amigos y cuando ya no vienen ellos también se salen [...] Pero bueno también pasa que se quedan porque hacen otros amigos y así. Yo le decía a mi novia que se animara a construir pero siempre se le complicaba por su chamba y pues como que no le llamaba mucho la atención, ya por fin se dio chance ahora que fui Jefe de Escuela y la neta le latió mucho, me da risa que ahora ya está bien apuntada para la de octubre y cuando le dije que es lo de un viaje con la familia me dijo “ah bueno, te me cuidas”

-Ernesto, 24 años, voluntario de una oficina local, 4 años de experiencia.

Los afectos y la confianza que estructuran las relaciones personales, siguiendo la teoría de la solidaridad de Durkheim, genera las condiciones para que la participación de los voluntarios resulte atractiva para sus amigos y parientes. La experiencia del voluntariado no se contempla como una experiencia completamente desconocida cuando es intermediada por

alguien cercano que ya se ha familiarizado con ella. Pero no solo eso, además es un factor decisivo en el enfoque personal simpatético desde el cual se interpreta esta experiencia, en cómo los voluntarios se identifican con otros voluntarios a partir de afinidades previamente establecidas, reforzando con ello un sentido de pertenencia y fomentando cierta lealtad al grupo, incluso cuando aquellas personas que los inducen o invitan por primera vez abandonan el mismo, como lo ilustra el ejemplo que nos da Ernesto.

A diferencia de otras formas de voluntariado en las cuales es necesario poseer conocimientos o habilidades especializadas, por ejemplo en organizaciones como *Médicos sin fronteras*, esto no es necesario en Techo, por lo cual no es complicado que sus colaboradores pongan el ejemplo en sus redes personales de que ellos también “pueden hacer la diferencia”, como suele decirse en la cultura de la participación cívica (Izquieta, 2011: 183-202)

Una vez dentro de Techo, estos nuevos colaboradores lo que encuentran son diversas condiciones para reconocer sus semejanzas con los demás voluntarios, para familiarizarse con ellos al compartir espacios para dormir, comer y trabajar de formas bastante homogéneas. Las escuelas donde se alojan casi siempre se ven limitadas en cuanto al acceso a servicios básicos como luz, agua y servicios sanitarios, por lo cual, una política de austeridad suele aplicarse de manera bastante estricta en todas ellas. Estas limitaciones son fundamentales en el reforzamiento del espíritu comunitario y en la igualación de los voluntarios con los habitantes de los asentamientos, para quienes estas limitaciones son cotidianas.

La forma en que los voluntarios asimilan esta política de austeridad marca distinciones en la forma en que se identifican. Los que demuestran mayor compromiso y convicción en su trabajo son aquellos que enfrentan estas limitaciones con estoicismo e incluso con humor. Un tema de conversación recurrente con el cual los voluntarios suelen divertirse, por ejemplo, es sobre los días que llevan sin bañarse, una experiencia nueva para muchos de ellos y que se vuelve bastante intensa en las construcciones nacionales cuya duración suele ser de siete días o más.

Este espíritu comunitario se construye de manera paralela al reconocimiento de las familias, con quienes también se realizan actividades en común, principalmente el ensamblado de las viviendas, el consumo festivo de alimentos, interacciones recreativas y

momentos de descanso. Situaciones en donde la experiencia de vida de estas personas puede ser reconocida y comprendida desde un enfoque personal por parte de los voluntarios, algo que analizaremos a continuación.

La performatividad del trabajo codo a codo

En la lógica que da sentido a las relaciones personales suele considerarse que la reciprocidad de los compromisos se demuestra a través de actos más que a través de discursos o expresiones emocionales. Los actos “hablan por sí mismos” y demuestran que se puede contar con un amigo o familiar, que su persona es digna de confianza y reciprocidad, en el mismo momento en que, por ejemplo, nos ayuda en una situación o momento difícil.

Marcel Mauss, como ya he mencionado en el marco teórico, fue el primero en descubrir este elemento performativo del don entre personas afines. Su argumento no es que la expresión de sentimientos, la enunciación de que se hace un regalo por voluntad o por placer, por ejemplo, sean elementos accesorios a la práctica del don. De hecho, en un artículo que publicó dos años antes que su *Ensayo* discute los aspectos solidarios de las emociones y cómo su expresividad refuerza la agencia sobre las prácticas sociales sujetas a obligaciones (Mauss, 1921). Su argumento es en cambio que el don, al entregarse, devolverse o recibirse, puede reconocerse en sí mismo como un acto de compromiso, como un acto que corresponde a dones hechos en el pasado y/o que genera confianza y apertura a dones futuros.

Por el contrario, el acto de romper cualquier de las tres normas (dar, recibir, devolver) puede reconocerse en sí mismo como un acto de desconfianza y de nula voluntad para establecer relaciones personales con alguien, o bien, de continuar con la extensión de dichas reciprocidades. En este sentido, los donativos de trabajo que realizan los voluntarios de Techo muchas veces son puestos en duda por los habitantes de los asentamientos populares. Su presencia es a la vez familiar y extraña.

Familiar debido a que en las comunidades y poblaciones más pobres de México, así como en aquellas afectadas por desastres naturales, es común encontrar la gestión y aplicación de programas de desarrollo o emergencia humanitaria gestionados desde ámbitos externos: programas gubernamentales, de ONGs establecidas en México u operadas internacionalmente cuyo personal busca establecer relaciones de cooperación con los habitantes de estos contextos.

Es extraña debido a que el asistencialismo y clientelismo que ha caracterizado la aplicación de programas de desarrollo del gobierno mexicano de las últimas décadas ha llevado a que la “no-gubernamentalidad” de las ONGs parezca algo poco familiar (Muñoz, 2006). Las iniciativas de la “sociedad civil” en México se han caracterizado históricamente por su proselitismo a fuerzas políticas, ser intermediarias entre los partidos políticos y sus “bases populares” (Alonso y Blanco, 1999), por lo cual los voluntarios de Techo muchas veces son confundidos con agentes gubernamentales o personal contratado de alguna empresa.

El factor que parece cambiar la perspectiva de muchas de los beneficiarios es precisamente el carácter performativo del trabajo que realizan los voluntarios de esta organización. Estos voluntarios logran demostrar un compromiso con su situación porque a diferencia de otros “dones” de partidos políticos y organizaciones que se entregan desde una distancia impersonal en tanto clientes, pacientes o usuarios de un servicio, estos voluntarios buscan que sus donativos construyan confianza desde un enfoque práctico y personal. Podemos dar tres ejemplos que son bastante valorados y reconocidos por parte de estos donatarios:

1. El performance del esfuerzo:

Las largas jornadas laborales (en ocasiones hasta 10 horas de trabajo durante tres o más días seguidos), las condiciones climáticas adversas (lluvia, altas temperaturas, suelos inadecuados para la cimentación) y las diversas contingencias técnicas que regularmente surgen durante la construcción (falta de partes de la vivienda prefabricada o herramientas), ponen las condiciones para que la dificultad del ensamblado de las viviendas muchas veces sea elevada y que los voluntarios tengan que dedicar un gran esfuerzo a la construcción. Los integrantes de las familias beneficiadas que participan en esta actividad pueden tener una perspectiva personal de estos retos. Incluso aquellos que por su experiencia profesional en construcción están acostumbrados a esta clase de desafíos, admiten que no es un proceso sencillo debido al diseño desmontable de las viviendas, lo cual hace que su proceso de cimentación sea muy elaborado. Aquellos beneficiados que, debido cuestiones de salud, edad o tiempo, no pueden apoyar en el proceso de construcción, son de las personas que mejor valoran este esfuerzo.

En algunas ocasiones, los prejuicios que pueden llegar a tener los habitantes de los asentamientos sobre la edad, el sexo o clase social de los voluntarios actúa en favor del “factor sorpresa” que suele intervenir en el reconocimiento al esfuerzo que realizan, el siguiente es el testimonio de una voluntaria:

[La construcción] es uno de esos espacios en los que un señor que mete un clavo de cuatro pulgadas en un solo golpe o dos vea que tú también puedes hacerlo ¿no? entonces había como este reconocimiento mutuo de las habilidades, un aprendizaje de ida y vuelta.

-Ana, 29 años, ex - voluntaria con experiencia de 7 años.

Esta clase de esfuerzos permite que una situación de alteridad pase a una situación de reconocimiento, en que la referencia común al trabajo permite establecer una igualdad momentánea entre el donante y el donatario. Los prejuicios crean expectativas sobre la gente, establecen relaciones directas entre identidades y capacidades, que al ser desafiados por nuevas evidencias sobre las capacidades del otro, permiten que surjan nuevas formas de reconocimiento mediadas por el asombro. En general, el performance del esfuerzo funciona de manera más eficaz cuando demuestra una extralimitación dramática, cuando aquello que se esperaba de uno mismo o del otro es superado por lo que acontece en la práctica.

2. El performance del sacrificio:

En la lógica de las relaciones personales, el don que no es excesivo, que se realiza solo en la proporción exacta de lo que se anticipa o es obligatorio, corre el riesgo de ser interpretado como algo que se hace solo por deber y no por voluntad, o bien como un cálculo de costo beneficio. Godbout es muy claro al respecto, el don funciona a través de las desigualdades alternadas, a través de deudas morales que deben incrementarse con cada nuevo acto y no a través de una reciprocidad que se calcula con exactitud y busca la igualdad plena entre las personas (2002: 48). Es por eso por lo cual el don entre afines siempre implica una forma de sacrificio y el sacrificio una forma del don: una ofrenda voluntaria que se dirige a personificaciones de lo sagrado la cual debe ser tan desmesurado como el respeto, amor o veneración que dichos receptores nos inspiran.

En la lógica del don entre extraños, el sacrificio suele enfatizar el carácter heroico de algunos trabajos como el de los bomberos o el de los médicos. Son individuos que, se dice,

comprometen más de lo que deberían en el cumplimiento de su deber. Esta clase de reconocimiento también es atribuida por los beneficiarios a algunos voluntarios de Techo, por ejemplo el que den tiempo que en teoría no tendrían que dar y que no obstante dan de más, el que se abstengan de comodidades como la privacidad, el descanso y la higiene y el que se expongan a riesgos y ambientes inseguros como zonas sísmicas o de inundaciones.

Comprometer la integridad física en un acto que beneficie a alguien más o que sea coherente con un ideal como la justicia o el amor, es una figura paradigmática del sacrificio. Cuando los voluntarios sufren accidentes en las construcciones, en especial cuando son ocasionados por agentes fuera de su control como el clima o fallas técnicas, suelen ser reconocidos tanto por sus compañeros como por las familias beneficiadas por las viviendas con gran admiración.

3. El performance coreográfico del último día de construcción:

La acción colectiva que se desarrolla en algunos deportes y prácticas artísticas como la danza resulta interesante desde la perspectiva de la teoría de la solidaridad mecánica de Durkheim, porque parecen indicarnos que es posible que las personas actúen, piensen y sientan comunitariamente diluyendo cualquier forma de individualidad.

La acción colectiva de una cuadrilla de trabajo de Techo muchas veces sigue esta tendencia, cuando es el último día de trabajo la vivienda aún no está terminada y queda muy poco tiempo antes de partir de las comunidades. Estas condiciones dramáticas hacen que el trabajo no solo se acelere de manera vertiginosa, sino que se sincronice de forma bastante inconsciente y sin la dirección de nadie:

En la construcción de marzo nos tocó un panel volteado y pues nos atrasó todo, tuvimos que desclavarlo y acomodarlo en ese rato, luego nos avisaron que ya nos fuéramos y como ni había checado el celular se me fue la onda pero pues nada más faltaba el techo y la neta nos la rifamos porque lo pusimos casi sin ver nada de que ya estaba de noche.

-Alberto, 22 años, Líder de Cuadrilla, 2 años de experiencia

En esta clase de escenarios los voluntarios concentran su atención exclusivamente en el trabajo. Algunos de ellos describen la emoción de estar en este escenario como una especie de furor que los lleva a olvidar el agotamiento físico, las tensiones personales con otros

voluntarios e incluso la noción del tiempo. Si la vivienda se termina a tiempo, el júbilo comunitario se contagia inconteniblemente, hay un ambiente de fiesta que se entremezcla con la tristeza de las despedidas al tener que partir de la comunidad, pues en este punto ya se han construido, en la mayoría de los casos, lazos de afecto con las familias y otros voluntarios.

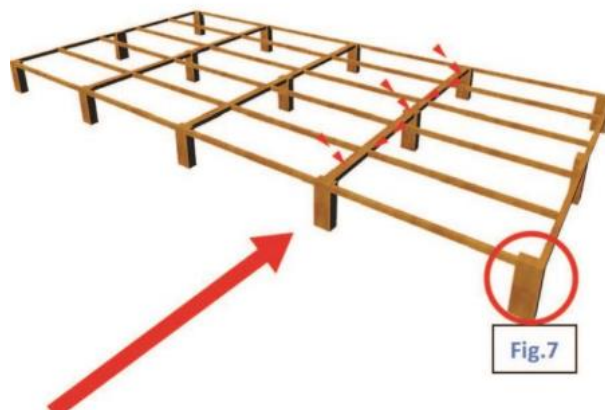
El don y su naturaleza fetichista

Dentro de las sociedades capitalistas, de acuerdo con Karl Marx, las mercancías son objetos que aparentan poseer poderes sobrenaturales. Son objetos a los cuales se atribuye la increíble capacidad de producir otros objetos valiosos al relacionarse en el mercado. Este fenómeno denominado fetichismo de la mercancía, tiene como fuerza impulsora el pensamiento abstracto involucrado en las prácticas mágicas y religiosas que permiten a los humanos conceder propiedades subjetivas a objetos inanimados (Marx, 2018: 103). El análisis que Marx hace de este fenómeno en el primer capítulo de *El Capital* lo lleva a concluir algo que suena bastante obvio, pero que de hecho es encubierto de forma sistemática en los regímenes capitalistas: los objetos no pueden producir otros objetos, ni valorarse a sí mismos, si no interviene la mano de un trabajador.

Esta obviedad es perfectamente comprensible en la esfera del consumo: una mercancía es valiosa porque alguien en concreto ha trabajado sobre su materia de forma tal que satisface necesidades específicas, con lo cual su valor se determina exclusivamente en función de su utilidad. En la esfera del mercado, en cambio, la utilidad de las mercancías se reduce a que representan trabajo humano genérico, deja de ser relevante quién, cómo y en qué condiciones las produjo y solo resultan valiosas con relación a la cantidad de mercancías diversas y equivalentes que es posible obtener a cambio. Con ello, las mercancías son negadas en tanto productos de trabajos particulares, ningún rastro de la identidad del productor y su esfuerzo persiste en ellas (Ibidem: 81-87).

En una construcción de Techo, por el contrario, se busca que los productores dejen huella en sus productos de trabajo, que impriman en ellos una memoria. Las viviendas de emergencia no pueden ser simples objetos inanimados, pero tampoco mercancías, deben ser útiles a sus usuarios pero también deben ser objetos personalmente valiosos que evoquen a sus constructores y engloben el compromiso entre donantes y donatarios. Esto responde al enfoque comunitario del trabajo de desarrollo de esta ONG y su dependencia a la solidaridad

entre los voluntarios y los habitantes de los asentamientos. Las ceremonias de último pilote o última duela son momentos de la construcción específicamente diseñados con el propósito de responder a estas dos exigencias: utilidad y mnemotecnia. Solo se diferencian por la parafernalia involucrada: los pilotes son 15 bloques de madera que sirven de cimentación a la estructura de la vivienda, son enterrados a medio metro de profundidad, nivelados y fijados con piedras y tierra cuidando las medidas del perímetro. Su colocación es la primera etapa de todo el proceso constructivo y la más compleja pues, dependiendo de las condiciones del terreno, suele consumir la mayor parte de los primeros dos días de trabajo.



Las duelas son tablonces de madera que componen el piso de la vivienda, se clavan a la estructura del suelo (parrillas) una vez que ha sido ajustada y fijada a los pilotes.

Antes de colocar el último de estos componentes, el trabajo se suspende por unos minutos, los voluntarios de la cuadrilla escriben un mensaje para la familia beneficiaria en trozos de papel, se congregan en círculo y lo leen en voz alta uno a uno. Finalmente depositan sus mensajes en el pozo donde se encuentra el decimoquinto pilote previamente estabilizado y los miembros de la familia terminan de enterrarlo concluyendo con esta primera etapa de la construcción. En el caso de la duela, el procedimiento es el mismo, solo que los mensajes se escriben con plumón permanente directamente sobre la madera para posteriormente clavarla al resto. Cualquiera de las dos ceremonias es considerada válida pero necesaria, por lo general quien decide que ruta seguir es el Líder de Cuadrilla.

Los mensajes ahondan sobre el simbolismo del acto de cimentación, se hacen referencias al sostén que los voluntarios procuran ofrecer a los habitantes de las comunidades y a la esperanza de que dicho apoyo soporte contingencias y perdure en el tiempo, se describen sentimientos y perspectivas personales de los integrantes de la familia, por ejemplo la calidez de su trato o la forma en que inspiran con su dignidad. También se escriben buenos deseos, dedicatorias o algunas reflexiones breves que se remiten a los proyectos de las familias a futuro.

Con cada mensaje resuena un aplauso grupal antes de que el papel sea depositado en su lugar y las emociones suelen experimentarse a flor de piel. Muchas veces las familias y los voluntarios comparten abrazos y lágrimas, se toman fotografías o celebran con alguna comida especial o un pequeño descanso antes de continuar con el trabajo.

Las inauguraciones de las viviendas tienen un formato similar a esta clase de celebraciones y pudieran ser consideradas como su continuación. Una vez terminada la vivienda, se coloca un listón en la entrada y se decora la fachada de la vivienda con globos y serpentinas. Posteriormente, el Líder de Cuadrilla emite un breve discurso y le siguen sus compañeros de trabajo, entrega un reconocimiento de la ONG con el cual se certifica la propiedad de la vivienda, se toman fotografías y se procede a cortar el listón e ingresar por primera vez a la vivienda concluida. Un acto similar a la desenvoltura de un regalo tradicional.

Con esta clase de ceremonias se busca dar calidez y singularidad al acto más general de construir para extraños y al don que representa. El producto terminado es un producto único en su especie, tiene impregnado la personalidad de sus productores y no puede ser intercambiado como mercancía, pues no representa un “trabajo indiferenciado”.¹⁴

El “espíritu de la cosa dada” o *hau*, término que Mauss toma prestado del vocabulario y la cultura maorí para describir aquella fuerza de las cosas que obliga a los donatarios a comprometerse con sus donantes (2009: 86), es transferida mediante estas prácticas rituales a la vivienda. La memoria que retienen las inscripciones de la duela, por ejemplo, son indicadores que representan una totalidad con la que alguna vez estuvo en contacto, esto es, con el trabajo de los voluntarios, las fotografías son imágenes que capturan este evento desde un ángulo específico y lo conservan para la posteridad (Leach, 1989: 39-4). En conjunto son elementos significativos que siguen las leyes de imitación y contagio propuestas por James Frazer para comprender el pensamiento y las prácticas mágicas (Frazer, 1925 [1922]: 11).

Sin duda esta fuerza anímica implica el carácter fetichista que Mauss y toda una larga tradición antropológica describen en objetos a la vez personales y sociales como los amuletos y las reliquias familiares. Pero es un fetichismo que tiene el sentido opuesto a fetichismo

¹⁴ Aquí hay que agregar que los convenios que las familias firman con Techo estipulan explícitamente que las Viviendas de Emergencia no pueden ser vendidas so pena de confiscación por parte de la ONG. En cambio sí pueden ser heredadas a otros familiares en caso de fallecimiento, más no debe existir ninguna relación económica en su transferencia.

mercantil, en tanto confirma la continuidad entre las personas y las cosas así como el carácter social trabajo. Un fetichismo con el cual, el joven Marx de los manuscritos de 1844 y su propuesta de abolir la propiedad privada (1968: 119), quizá hubiera estado acuerdo con la lectura de Michael Taussig:

Bajo el capitalismo la cualidad anímica de los objetos es el resultado de un extrañamiento radical de la economía y las personas; el hombre no es más el objetivo de la producción, sino la producción el objetivo del hombre y el enriquecimiento el objetivo de la producción. Animismo post-capitalista significa que, a pesar de que la función explotadora del fetichismo, tal como Marx utiliza el término en el *Capital*, supuestamente desaparece con la superación el capitalismo, el fetichismo como una fuerza social activa inherente a los objetos permanece. (Taussig, 1993: 99)

Conclusiones

Con la magia del contacto y la imitación, la alteridad no se plantea como un escenario adverso al don. Estas dos tendencias se confirman en la forma en que se afilian los neófitos a Techo, en primer lugar, a través de intermediarios con los que simpatizan y que los predisponen a identificarse con otros voluntarios y con la cultura de la ONG, en segundo, mediante el contacto intenso entre sus modos de sentir, pensar y hacer que genera una adaptación bastante homogénea y repentina que deviene en formas intensas de confianza y lealtad, por lo menos entre los voluntarios del staff.

Techo deposita entre estos voluntarios responsabilidades bastante complejas que los llevan a extralimitarse y ponerse a prueba en escenarios difíciles como los que abordaré en el siguiente capítulo, pero en la misma medida en que la ONG presta esta confianza, los voluntarios pueden llegar a corresponderla y generar distintas formas de prestigio dentro la misma.

Con los habitantes de los asentamientos, los voluntarios también entran en una dinámica de convivencia intensa, generan formas de mimetismo sobre las que se sostiene el trabajo y permiten los aprendizajes “de ida y vuelta” como mencionaba uno de los testimonios expuestos arriba. Las divergencias entre sus enfoques culturales y sus historias de vida pueden ser aplazadas o subestimados dentro del desarrollo coherente de prácticas, con las cuales se alcanzan consensos morales que los llevan a simpatizar y emocionarse por ciertos eventos como lo relatado en las ceremonias de último pilote.

A diferencia de otras formas de donación estructuradas de forma tal que los donantes y los donatarios nunca tengan contacto entre sí, como en el caso de los bancos de sangre, o un contacto siempre intermediado, como en las organizaciones internacionales de apadrinamiento infantil, en el trabajo voluntario se busca y fomenta que los voluntarios y los beneficiarios de los programas generen lazos de estimación y confianza.

El don crea compromisos cuando se entrega, recibe o devuelve desde un enfoque personal. Esto significa que las personas que reciben un regalo o favor se sienten obligadas a, en algún punto del futuro, actuar de forma recíproca con sus donantes.

Esto suele interpretarse como un estado de endeudamiento y por lo tanto, el acto de devolución, como la liberación de dicha deuda. Sin embargo, este enfoque ha sido criticado como una “concepción mercantil del don” en tanto considera el balance y la equivalencia como sinónimo de reciprocidad y a las personas involucradas en una relación interpersonal como actores calculadores que se plantean decisiones valorando costos y beneficios de forma regular (Godbout, 2002: 67).

No es posible negar que el don entre afines implique un endeudamiento creciente de favores y regalos entre las personas, pero hay que puntualizar que en esta esfera el balance y la equivalencia no es algo deseable puesto que, precisamente, detiene el crecimiento y la profundización de la solidaridad al introducir mecanismos propios del mundo del mercado. La alternancia de las desigualdades, como ya he mencionado en el segundo apartado retomando la propuesta de Godbout, es lo que potencia esta tendencia y no la igualdad plena entre las personas. Además, es importante concebir estas obligaciones no como formas de autoridad externas a los individuos que se imponen en contra de su autonomía, sino como una especie de “servidumbre voluntaria”¹⁵ que da mayor potencia y alcance a su libertad. Como propone Nietzsche en el segundo capítulo de su *Genealogía de la Moral*, la voluntad también se ejercita cuando se realiza una promesa, cuando de forma activa un individuo desea “no querer liberarse” y “seguir queriendo lo una vez querido”, resistiendo al tiempo y al olvido (2006: 94).

Hay que señalar, sin embargo, que la alternancia de desigualdades entre amigos, integrantes de familias y comunidades tribales, solo es viable cuando las personas tienen acceso a recursos culturales, económicos o políticos más o menos simétricos. Es verdad lo

¹⁵ Término acuñado por Étienne de La Boétie (2008)

que dice el refrán “la mano que da siempre está por encima de la que recibe”, pero cuando las personas tienen acceso a recursos similares pueden turnarse de forma regular estas diferentes posiciones (donante-donatario), reproduciendo con ellos sus semejanzas y vínculos.

En el trabajo voluntario en Techo, en cambio, debemos reparar en la ventaja que tienen los voluntarios para quedar en una posición virtuosa bastante consistente frente a los habitantes de los asentamientos. El respaldo institucional, el prestigio de la identidad del voluntariado, así como sus situaciones económicas privilegiadas, da un peso a sus donaciones que es difícil de corresponder por los beneficiarios del programa de vivienda de emergencia y con ello, su mérito pareciera quedar mejor posicionado ante estas personas.

Los habitantes de los asentamientos, sin embargo, buscan distintos medios para demostrar reciprocidad y confirmar su estatus moral. Ofrecen grandes banquetes al término de las construcciones, invitan a los voluntarios a sus fiestas patronales y familiares, les brindan facilidades que hacen más cómodas sus estancias y asumen ellos mismos el rol de voluntarios en diferentes proyectos y programas de Techo tanto dentro como fuera de sus comunidades.

CAPITULO 3: El don impersonal, la empatía y la construcción de diferencias en el trabajo voluntario

El objetivo de esta capítulo es comprender la forma en que la práctica del don genera condiciones para que los voluntarios de Techo reconozcan, confirmen y construyan diferencias entre sus esquemas y experiencias culturales y las de los habitantes de los asentamientos populares. Buscaré demostrar que en esta práctica los voluntarios ejercitan distintas capacidades que permiten a los voluntarios descubrir, confirmar, criticar y traducir las divergencias entre su perspectiva del mundo y la de las personas con las que trabajan, construyendo con ello diferentes relaciones en las cuales la empatía asume un papel relevante.

Las responsabilidades de los JE

Las responsabilidades que asumen los voluntarios hacia la organización, hacia sus compañeros y las familias de los asentamientos, marcan grandes diferencias en la forma en que viven su experiencia participativa dentro de una construcción de Techo. De los voluntarios corporativos y universitarios se espera sobre todo un compromiso individual con ciertas normas que posibilitan la convivencia y el trabajo entre todos los partícipes: reglas sobre el uso de los espacios comunes, sobre el cuidado de herramientas y materiales de construcción así como de seguridad laboral en general. De los voluntarios que integran el staff, por otro lado, no solo se espera esta clase de responsabilidades individuales, además se espera el cumplimiento de las responsabilidades colectivas que los definen como elementos de este grupo de voluntarios.

En el primer capítulo he descrito algunas de las responsabilidades o comisiones de este personal, así como su estructuración dentro de la organización del trabajo. Aquí destacamos el hecho de que si bien sus funciones no se determinan con base a criterios estrictos (experiencia acumulada, iniciativa o referencias personales de otros voluntarios) su interdependencia asume una forma jerárquica en la cual los Jefes de Escuela (JE) se encuentran colocados en la posición de liderazgo más alta. Esta posición implica, entre otras cuestiones, un compromiso prolongado e intenso con el programa de vivienda de emergencia de Techo, pues es el único voluntario que participa en todas y cada una de las etapas de una construcción y desempeña funciones fundamentales en cada una de ellas.

Dentro de las primeras etapas de este proceso, en las cuales los JE realizan tareas de sondeo, selección y asignación de las familias beneficiadas por el programa, una competencia que se pone en práctica es la traducción de las experiencias de vida de las familias de los asentamientos a otros voluntarios del programa que se integrarán en etapas posteriores. A continuación revisaré la forma en que esta capacidad se ejercita buscando rescatar elementos que nos permitan hablar de una práctica empática.

Empatía y traducción, sobre los dos filtros en la asignación de viviendas.

Una vez que personal del área de investigación social de la oficina local de Techo ha realizado visitas exploratorias y evaluaciones en una determinada comunidad afectada por algún desastre natural o con las características de un asentamiento popular, se procede a analizar y determinar la viabilidad de ejecutar el Programa de Vivienda de Emergencia en este territorio. En caso de que el dictamen sea positivo, este personal se dedica a buscar y seleccionar a los Jefes de Escuela que coordinarán la construcción, los capacita y realiza junto con ellos una primer asamblea informativa dentro de la comunidad. En esta reunión se explica el funcionamiento del programa, sus objetivos y se da aviso de posteriores visitas en las cuales los JE aplicarán encuestas de asignación mediante las cuales se determinaran los candidatos al beneficio del programa.

De acuerdo con el método de trabajo de Techo, las encuestas deben realizarse en los domicilios de los posibles candidatos, su aplicación dura alrededor de 30 minutos y se indagan sus condiciones de vida y participación comunitaria. El hecho de que se aplique en el hogar de los candidatos permite que los JE evalúen las condiciones de vivienda con base en sus observaciones, además de que pueden registrar las geolocalizaciones exactas de los domicilios. Además de la precariedad habitacional, las situaciones de vulnerabilidad que se privilegian son familias con integrantes de la tercera edad, de identidad indígena, niveles bajos de escolaridad, con alguna discapacidad o enfermedad crónica, así como mujeres embarazadas o con niños pequeños.

Regularmente intervienen en este proceso referentes comunitarios que acompañan a los JE en sus visitas, ofrecen información sobre personas en situaciones especialmente vulnerables y ayudan a verificar los datos obtenidos. Como he mencionado en el primer capítulo, esta colaboración es muy valiosa en lo que respecta a la creación de lazos de

confianza y colaboración con las comunidades. Sus redes sociales ayudan a los JE a conseguir estancias para el alojamiento de los voluntarios, lugares para la descarga de materiales y resolver toda clase de cuestiones logísticas y técnicas antes, durante y después de la construcción. Cabe mencionar que esta cooperación estrecha y voluntaria de los referentes comunitarios con la organización en ocasiones les acarrea los prejuicios utilitarios que también suelen dirigirse hacia el trabajo voluntario en general: algunos de sus vecinos piensan que su colaboración con Techo, por ejemplo, responde a intereses económicos, políticos o personales que se hacen pasar por intereses comunitarios, lo cual llega a dar pie a tensiones, conflictos y antipatías.

Las encuestas se aplican desde una plataforma en internet que puede ser cargada en cualquier teléfono o dispositivo inteligente. Esta plataforma no solo almacena la información, sino que además la procesa y asigna un puntaje a cada candidato tomando como base los criterios de vulnerabilidad ya puntualizados. Siempre se procura realizar un número de encuestas mayor al de las viviendas por construir, en caso de que algún candidato no complete todo el proceso de asignación. Una vez aplicadas, se procede a programar y llevar a cabo una junta en la cual se organiza un Comité de Asignación compuesto por los Jefes de Escuela así como de coordinadores de la oficina local, el cual tiene como tarea llegar a un consenso en torno a quiénes serán beneficiarios del programa.

Cuando los puntajes de las encuestas definen la situación de vulnerabilidad de los candidatos como no emergente su asignación se descarta y se consideran los casos que sí tengan este carácter. Al igual que cualquier herramienta estadística, estos instrumentos son un dispositivo científico que esencialmente busca “purificar” la información de los sesgos subjetivos que introducen aquellas personas que las emplean. De acuerdo con Bruno Latour (2007: 31-79), la ciencia moderna se caracteriza por esta clase de dispositivos que legitiman su práctica y dan validez a su saber, dispositivos como los laboratorios en los cuales los datos “hablan por sí mismos” y manifiestan su objetividad.

No obstante, el puntaje de las encuestas es solo uno de los filtros por los cuales pasa la asignación de los beneficiarios. El segundo filtro, la deliberación del comité, requiere que sus integrantes expongan argumentos que se sustenten en la traducción que realizan de sus

observaciones y auscultaciones, así como en los informes que les proporcionan los candidatos, los referentes comunitarios y otros informantes.

Es interesante cómo este segundo filtro parece estar en conformidad con la crítica que Latour ha dirigido hacia la objetividad científica. Con base en sus análisis históricos, este sociólogo ha demostrado que los científicos nunca han podido hacer que sus objetos de conocimiento hablen o se demuestren por sí mismos, sino que los traducen y comparan exhaustivamente. Esto implica la intermediación entre horizontes específicos; aprehender la complejidad de un fenómeno en un contexto determinado y vincularlo significativamente a otras experiencias y lenguajes, una práctica contradictoria con la universalidad desde la cual la ciencia que reivindica su objetividad pretende establecer verdades (Ibidem: 189-211).

El trabajo que realizan los Jefes de Escuela sigue esta vía comprensiva, tanto al momento de escuchar y observar a los candidatos en su contexto durante la aplicación de las encuestas, como al momento de hacer comprensible su experiencia al comité y demás actores. Esta comprensión profunda es necesaria, ya que su capacidad para captar y diagnosticar de modo preciso y sin prejuicios la situación de los beneficiarios es la primer referencia que tendrán otros voluntarios que intervendrán en posteriores etapas del programa. Con base en esta intermediación no solo orientarán su donación de trabajo, sino también las traducciones individuales y colectivas que a su vez construyen sobre esta práctica.

Un testimonio que puedo ofrecer al respecto, el cual retomaré más adelante, es la importante observación que me comunicaron los JE de una construcción en la que participé en el rol de Líder de Cuadrilla al señalar la posibilidad, inferida de ciertos indicios y referencias implícitas, de que uno de los integrantes de la familia beneficiada había fallecido recientemente. Su capacidad de observación e interpretación no solo permitió que pudiéramos vincularnos de manera respetuosa y deferente con estas personas, sino además nos comprometió con una actitud empática que en párrafos siguientes describiré como empatía narrativa.

Hay que señalar que la traducción que los JE de escuela realizan sobre sus experiencias no siempre sigue una ruta sistemática como sucede, por ejemplo, en la práctica antropológica. Dentro de la metodología etnográfica tradicional la recopilación de informes y referencias de campo, su organización e interpretación y la exposición oral escrita o

audiovisual de hallazgos son procesos que normalmente pueden diferenciarse en distintas etapas. Sin embargo, dentro de la dinámica propia de un comité de asignación cuya finalidad no es teórica sino práctica, en específico el ejercicio de una competencia que Boltanski (2000 [1990]) ha denominada *competencia para la justicia*, cuyo principal coacción es el contraste polémico de méritos, el imperativo de establecer una traducción colectiva que represente un consenso.

La empatía y la imparcialidad

En su labor de traducción, los JE debe procurar cierta imparcialidad. Esto no implica establecer una verdad objetiva y definitiva sobre las condiciones de vida de los habitantes, sino que la capacidad para investigar, valorar y emitir un diagnóstico pueda ser corroborada desde ópticas divergentes a su perspectiva personal. En la práctica, un JE trata de poner de manifiesto la imparcialidad de sus observaciones, argumentos y decisiones (en especial de sus decisiones) ante los demás actores del proyecto y ellos a su vez tratan de juzgar su competencia de forma imparcial.

Dentro de una junta de asignación, una de las formas en que los JE demuestran a otros su competencia para la imparcialidad es sencillamente utilizando la información que arrojan las encuestas y apegándose a las conclusiones que ofrecen. Respaldan sus observaciones y dictámenes en la legitimidad de la ciencia y con ello se ahorran justificaciones adicionales.

Sin embargo, al momento de deliberar sobre los casos que no han sido descartados por puntaje, la imparcialidad ya no se apoya en la objetividad científica criticada por Latour, sino a partir de la discusión y el contraste de perspectivas entre los intermediarios que integran el comité de designación. Aquí, las limitaciones subjetivas de unos pueden ser interpeladas y complementadas por otros, dando pie a que la traducción colectiva de la experiencia de vida de los habitantes de los asentamientos alcance mayor fidelidad. En este sentido, los prejuicios son el mayor obstáculo que se presenta a la imparcialidad y, por lo tanto, a la empatía.

Los prejuicios no siempre tienen un carácter despectivo, el reconocimiento de nuestros familiares y amigos se construye con base en predicciones acertadas de sus modos de actuar, pensar y sentir dentro de diferentes contextos, que eventualmente sedimentamos en representaciones rígidas sobre sus identidades. La identificación mecánica de las

semejanzas o diferencias culturales sea o no peyorativa, es efecto de los mismos convencionalismos que inhiben la comprensión y el (re)descubrimiento del otro en tanto lo fuerzan a ajustarse a nuestros esquemas de sentido. Si bien la alteridad es una situación en la que estos esquemas se desestabilizan por un periodo de tiempo más o menos prolongado, la ruta más sencilla, aquella que no amenaza nuestra identidad y nuestro orden del mundo es, como ya abordé en el segundo capítulo, adaptar nuestra capacidad simpatética a estas circunstancias extraordinarias.

Algunos de los prejuicios que suelen escucharse en los comités de asignación es sobre la utilidad que las familias darán a las viviendas de emergencia. Suele decirse, por ejemplo, que las familias numerosas cuyos hogares están contruidos con materiales perdurables no son candidaturas asignables ya que lo más probable es que solo estén buscando “deshacerse” de los hijos mayores que no quieren dejar el hogar. Contra esta sospecha se oponen otros argumentos que alcanzan a captar la posible situación de hacinamiento en que pudieran estar viviendo estas personas, asumiendo un enfoque mucho más complejo de su experiencia.

Por otro lado, las familias suelen reconocer la empatía de los voluntarios ahí donde la sospecha se deja de lado por la deferencia. En una ocasión yo y otras dos voluntarias que asumíamos el rol de Jefes de Escuela, debíamos tomar la decisión de asignar una vivienda a una persona cuyas circunstancias críticas solo las conocíamos a través de referencias indirectas: se trataba de don Rodrigo, un adulto mayor enfermo de cáncer cuyos parientes lo habían abandonado y ahora vivía solo en el terreno de unos beneficiarios de programas pasados de Techo que le habían prestado ayuda. Si bien su situación ameritaba la asignación, en las repetidas ocasiones que visitamos su domicilio no pudimos encontrarlo y conocerlo en persona puesto que, de acuerdo con sus vecinos, acudía a sus citas médicas.

Las personas que le proporcionaban asistencia llenaron la encuesta en su representación, nos proporcionaron algunos de sus documentos oficiales y recogieron los materiales de su vivienda el día de la descarga. Los referentes comunitarios nos externaron la sospecha que les generaba el que nunca hubieran escuchado sobre Don Rodrigo dentro de su localidad y sus reiteradas ausencias. Sin embargo, con todo y nuestras dudas consideramos que su situación era meritoria de esperar y plantear algunas excepciones al protocolo para que no perdiera el beneficio. El primer día de la construcción por fin pudimos conocerlo en

persona y corroborar su grave estado de salud, él se mostró agradecido y se disculpó por las ausencias, nos contó su historia de vida y externó su disposición a colaborar en los futuros proyectos comunitarios de la organización en la medida de sus posibilidades.

Tomando como referencia esta experiencia, habría que puntualizar nuevamente que la imparcialidad, tal como la hemos venido delimitando hasta ahora, no conlleva la objetividad fría que suele criticarse, por ejemplo, a la práctica burocrática. Max Weber ha sido uno de los primeros teóricos en contrastar la organización de los estados modernos, con sus dependencias, cuerpos policíacos y otras entidades estructuradas por una razón utilitaria con la organización de las relaciones personales y lazos domésticos:

La burocratización implica en particular la posibilidad óptima de poner en práctica el principio de la especialización de las funciones administrativas conforme a regulaciones estrictamente objetivas. Las actividades particulares le son confiadas a funcionarios especializados que, con la práctica, van aprendiendo cada vez más. La resolución “objetiva” de los asuntos presupone primeramente una resolución **conforme a normas calculadas y “sin tomar en cuenta a las personas”** [...] Cuanto más compleja y especializada deviene la cultura moderna **tanto más necesita de un perito personalmente indiferente y rígidamente “objetivo”** para su aparato sustentador externo, en lugar del maestro de estructuras sociales más antiguas abierto al influjo de la simpatía personal, del favor, la gracia y la gratitud. La burocracia facilita, y en su combinación más favorable, las disposiciones requeridas por el aparato externo de la cultura moderna. (Weber, 1985: 51-52. Resaltado mío)

Esta actitud personalmente indiferente, apática a las personas y su situación concreta que describe Weber suele ser rechazada por la ética del trabajo voluntario en Techo. No obstante, siendo la responsabilidad de los JE no solo tomar en cuenta a las personas concretas dentro del lugar y momento en que interactúan con ellas, sino además traducir su experiencia a sí mismos y a terceros no especificados, algo que resulta problemático cuando se trata de experiencias complejas y extrañas a ellos, es necesario que tomen cierta distancia impersonal de este encuentro.

Este distanciamiento activo da espacio a la vinculación significativa entre contextos y la articulación de elementos parciales en una mirada multisituada de lo particular. Mientras que la simpatía nos permite singularizar el encuentro con el otro, el ejercicio de la empatía

tiende hacia la generalización y la proliferación de enfoques que nos abstienen de su identificación absoluta.

El hecho de que no pudiéramos conocer a Don Rodrigo hasta el día de la construcción nos obligó, en tanto JE, a comprender su situación particular mediante esta clase de generalizaciones, puesto que la información con la que contábamos era bastante escasa e incierta. Incluso si nuestra intención hubiera sido aproximarnos desde un enfoque personal-simpatético a su situación las circunstancias nos lo impidieron.

Cabría preguntarse cómo evitar que la generalización del otro nos remita a la insensibilización racionalista descrita por Weber, algo que algunos teóricos han tomado como punto de partida en sus reformulaciones críticas de la relación médico-paciente en una de las instituciones paradigmáticas de la burocracia moderna: la institución clínica (Borrell, 2011: 390-397). Teniendo en cuenta el escenario que enfrentamos en la asignación ya descrita, creo que podríamos considerar que la deferencia es una ruta viable y resistente a la burocratización del don.

La deferencia normalmente se piensa como una actitud pasiva o condescendiente ante los deseos o intereses ajenos. En nuestras sociedades individualizantes y patriarcales, esta actitud suele ser minusvalorada, pues se relaciona a lo femenino y a las subjetividades endebles. Sin embargo, la deferencia también puede pensarse como un acto volitivo si se analiza, por ejemplo, como el resultado de tomar partido entre una serie de alternativas. Ante las ausencias de Don Rodrigo teníamos dos opciones: tomar partido por el protocolo de trabajo de Techo y cancelar su proceso de asignación o tomar partido por la excepcionalidad de su situación y dar tiempo a que en algún momento confirmáramos su identidad y situación concreta. En tanto JE nos decidimos por la segunda alternativa en contra de las sugerencias de los referentes comunitarios y de nuestras propias sospechas.

De acuerdo con Fritz Breithaupt, la empatía es una práctica que se ejercita en esta clase de escenarios de incertidumbre, en los cuales podemos favorecer o privilegiar una perspectiva sobre otras sin que este acto involucre un compromiso total con ella (2011: 154-172). Este último énfasis es importante debido a que la convicción plena en un “partido” necesariamente disuelve nuestra perspectiva en dicho horizonte. Para Breithaupt, la empatía tiene como principal desafío interrumpir y regular esta disolución que sobreestima la

similitud entre las experiencias de la realidad y nos lleva a suponer, por ejemplo, que comprendemos a la perfección a alguien que padece una enfermedad crónica o que ha sufrido alguna forma de violencia completamente ajena a nuestra historia personal o cultural en la cual devenimos parte de una clase, género o raza específica; “el desafío de la empatía consiste en producir la no similitud” (Ibidem: 87).

Utilizando esta competencia “el acto rápido de tomar partido se alarga en el tiempo” (Ibidem: 161), especulamos sobre la mirada particular del otro a partir de sus actos, construimos hipótesis que los justifican ligándolos a intereses, creencias o afectos y en un momento dado podemos considerar justificable corresponder o no a dichas hipótesis con nuestras acciones. Pero no por inclinarnos hacia alguna de estas hipótesis pierden con ello su naturaleza especulativa, siguen representando aproximaciones pues “lo determinante en el acto de tomar partido no es tanto la forma de la decisión, sino más bien lo incierto de este acto” (Ídem).

La alteridad es sin duda uno de estos escenarios que nos describe Breithaupt, en los cuales tomar partido representa una práctica incierta en tanto las identidades de las personas, sus perspectivas y situaciones no están dadas. Contrastemos, por ejemplo, este escenario con otro en el cual un desconocido agradece a un familiar. De acuerdo con la moral que estructura las relaciones personales analizada por Durkheim, aquí no debería haber ninguna duda o incertidumbre respecto cómo deberíamos interpretar la situación y a los actores en ella. Inmediatamente deberíamos conmovernos con la situación de nuestro familiar e indignarnos e incluso responder al agresor. La simpatía que suele operar en estos casos determina que la toma de partido sea un acto mecánico y no deliberativo, que se comprende desde un enfoque parcial y completamente personal, no es un proceso que se alargue en el tiempo.

Podemos concluir este apartado afirmando que si bien tomar partido en la alteridad deviene un proceso incierto, al involucrarnos en esta deliberación asumimos una actitud contraria a la objetividad apática que Weber criticaba en la burocracia. En esta lógica, la objetividad es sinónimo de imparcialidad neutra, una perspectiva que reduce cualquier particularidad dentro de una indiferencia o igualdad sincrónica. La imparcialidad empática, en cambio, se construye diacrónicamente alternando distintas miradas de lo concreto y ensamblando experiencias fragmentadas, lo cual no implica que se le dé el mismo peso a

cada una de ellas. Cuando el imperativo es actuar es necesario inclinarnos por algún partido, siempre y cuando ello no implique cerrarse al tiempo y a la incertidumbre.

La empatía y la crítica de sí: las actividades formativas en Techo

La simpatía genera y refuerza continuidades entre las experiencias personales y culturales de los individuos. En un momento de efervescencia colectiva no hay escisión entre el yo y el otro sino, justamente, una experiencia comunitaria o de “nosotros” que homogeniza las perspectivas de los individuos, por ejemplo, en momentos y espacios rituales.

Si bien el modelo de trabajo de Techo busca generar esta experiencia comunitaria a través del diseño de distintas situaciones de interacción social como las que he descrito en el segundo capítulo, donde se construyen semejanzas y familiaridad entre los voluntarios y los habitantes de los asentamientos, este modelo contempla además otro tipo de situaciones diseñadas específicamente para la aprehensión y la crítica de las discontinuidades entre sus experiencias culturales y la reflexión colectiva de sus responsabilidades y objetivos en tanto voluntarios. Estas situaciones se desarrollan durante las actividades formativas de Techo que describiré a continuación, poniendo énfasis en la forma en que se orientan hacia la “producción de la disimilitud” retomando una noción de Breithaupt.

Las actividades de formación se realizan en las escuelas donde se alojan los voluntarios por las mañanas antes de partir a los lugares de trabajo (los domicilios de las familias) y en las noches a su regreso. Algunas de ellas también se realizan durante las jornadas laborales en compañía de las familias como la actividad del último pilote que he descrito en el segundo capítulo. No obstante, es importante subrayar que tienen un tiempo y espacio definidos dentro del itinerario de una construcción de Techo, representan momentos en los que el trabajo, la convivencia informal y las actividades que responden a otros fines se ponen en pausa destinando todos los esfuerzos colectivos a su ejecución.

La responsabilidad de su organización recae en los coordinadores de vida en la escuela (COVES). En semanas previas a la construcción estos voluntarios son capacitados por personal de la oficina local de Techo sobre la importancia de la formación en el trabajo que realiza la ONG y se les proporcionan documentos y materiales de apoyo en los cuales se apoyaran para planear las actividades de formación, las cuales abarcan cuatro grandes ejes

de aprendizaje: pobreza y derechos humanos, liderazgo facilitador, participación ciudadana y desarrollo institucional.

Los Coves eligen algunos de los distintos rubros y bloques temáticos en que se estructuran estos aprendizajes y buscan dinámicas, juegos o ejercicios que resulten útiles para desarrollarlos. Las actividades no suelen durar más de una hora y se busca la participación de todo el personal disponible. Son muy diversas en cuanto a su forma y contenido, pero la mayoría busca integrar a los voluntarios generando un sentido comunitario o de pertenencia a la organización, discutir en términos generales sobre algunas problemáticas sociales o bien reflexionar acerca de las situaciones específicas del contexto en que se encuentran y de las personas que viven en ellos.

Además de estas actividades hay ciertas tareas que son sugeridas insistentemente en el trabajo que realizan los voluntarios de Techo, que si bien no se ajustan a un control riguroso, siguen un fin formativo y cuentan con espacios predefinidos para su realización. Una de ellas es indagar la historia de las familias, tarea que se realiza en pláticas informales durante el trabajo, o durante los espacios destinados a comida y el descanso. A pesar de que parece un cometido simple, esta tarea puede llegar a presentar algunos retos ante los cuales los voluntarios se ven en la necesidad de poner en práctica competencias complejas que son relevantes para comprender la empatía. Antes de analizar algunas de estas actividades de formación a detalle, describiré uno de los escenarios más complejos a los que me enfrenté como voluntario, en el cual se involucró esta dificultad para reconstruir un historia de vida.

En una ocasión participé como Líder de Cuadrilla en una construcción empresarial en el sur de la Ciudad de México. La empresa que donaba las viviendas era una de las escuelas privadas más importantes de país y sus voluntarios corporativos eran algunos de sus estudiantes de nivel preparatoria. En la junta de staff, días antes de la construcción, los Jefes de Escuela nos informaron sobre las características de las familias beneficiadas de aquella comunidad, que en su mayoría habían sufrido daños totales o parciales en sus viviendas debido a los sismos de 2017. En mi caso, construiría para Doña Fabiola y su familia, una señora de la tercera edad que había perdido su casa por completo. Los JE me comentaron que al encuestar a esta beneficiaria les llamó la atención un moño negro en señal de luto que colgaba sobre el terreno donde antes se levantaba su vivienda. Les llamó la atención porque

no estaba colocado sobre la puerta de entrada que llevaba a este terreno (ubicado al fondo de un largo corredor delimitado por viviendas adyacentes), sino en el muro trasero de la casa de un vecino, justo al lado del terreno donde había ocurrido el derrumbe de la vivienda. Si bien no estaban seguros de cuál era el contexto de este referencia, pues no se les fue proporcionada ninguna información al respecto, me sugirieron no perder de vista la posibilidad de que alguno de los integrantes de la familia hubiera fallecido recientemente.

Durante la mañana del primer día de la construcción les comenté a los voluntarios de la cuadrilla esta observación y les pedí que la tuvieran en consideración. Fuimos presentados con Doña Fabiola y acudimos hacia su domicilio para comenzar a ensamblar su vivienda. Desde un principio ella nos trató de forma muy amable y atenta, le sorprendía lo joven que eran algunos de los voluntarios de la cuadrilla y el que estuviéramos dispuestos a ayudar a los damnificados de la comunidad. Se disculpó por no poder acompañarnos en la construcción ni durante la comida, pues debía viajar hacia otra delegación de la Ciudad de México, lejos de la comunidad, a cuidar a dos de sus nietos en la casa de su yerno, por lo cual se ausentaría todo el día. Nos preguntó qué nos gustaría comer y a qué hora para dejar este encargo a una de sus vecinas, se despidió y marchó.

En la noche, al regresar a la escuela donde nos alojábamos, los Coves nos pidieron a todos los Líderes de Cuadrilla que al día siguiente preguntáramos a las familias sus historias de vida y alguno de sus proyectos o sueños a futuro para una actividad de formación que realizaríamos al día siguiente. En este segundo día doña Fabiola nos recibió y nos dijo que ahora sí iba a poder convivir y comer junto con nosotros. Llegada la hora, nos sentamos junto con su hijo, una de sus nueras y uno de sus nietos de aproximadamente 18 años, que aquella mañana nos estuvo apoyando en la cimentación de la vivienda. Mientras comíamos, conversábamos sobre su llegada a la comunidad donde llevaba viviendo más de cuatro décadas a raíz de su matrimonio. En su relato mencionó a su “difunto marido” pero solo en una ocasión y no especificó nada más sobre él, continuó su historia con normalidad y cierto entusiasmo al contarnos a detalle sobre los cambios que le había tocado presenciar a lo largo de los años en la Ciudad de México.

Su hijo nos preguntó qué estudiábamos y en qué nos gustaría trabajar, cuando mencioné que estudiaba antropología nos platicó de unos hallazgos arqueológicos que se

habían descubierto en una zona cercana a la comunidad en años recientes. Cuando les pregunté cuál era uno de sus proyectos a futuro, doña Fabiola nos comentó que reconstruir su casa y vivir unos años más para poder seguir cuidando a sus nietos, cuya mamá, su hija, había fallecido. Ante esta respuesta los voluntarios de la cuadrilla y yo no supimos muy bien qué decir o hacer. Doña Fabiola y su familia seguían comiendo normalmente y sus semblantes no reflejaban alguna expresión en particular ni hicieron más comentarios al respecto. Nadie preguntó sobre las circunstancias del deceso o hace cuándo había pasado. Quedamos en silencio un momento hasta que una voluntaria preguntó las edades de sus nietos y si estudiaban, la conversación se orientó hacia ellos. Nos comentaron que tenían 7 y 10 años y que estudiaban la primaria, probablemente su papá los llevaría el último día de la construcción. Terminamos de comer y seguimos trabajando.

Mientras realizábamos la actividad de formación aquella noche, que tenía como punto de partida el reunirnos en las cuadrillas de trabajo y reflexionar sobre los sueños de las familias para las que construíamos, yo y los demás voluntarios del equipo compartimos nuestra impresión de que quizá debimos haber dicho algo más cuando Doña Fabiola nos contó sobre su hija. También consensamos que si bien no contábamos con los elementos suficientes para comprender a cabalidad su pérdida, sobre todo sus circunstancias específicas, todo parecía indicar que había ocurrido a consecuencia del sismo y que por lo tanto el nivel de damnificación de la familia alcanzaba dimensiones mucho más graves de lo que suponíamos en un primer momento, exigiéndonos complejizar mucho más su realidad.

Por un lado, nuestra incapacidad para ofrecer condolencias o una respuesta afectiva desde un enfoque personal nos asombró e incomodó a todos. No parecía correcto el seguir dialogando de forma amistosa, tocando temas interesantes o banales como todas las conversaciones entre pares, como si nada hubiera pasado, como si doña Fabiola y su familia no estuvieran atravesando por una situación extremadamente adversa. Por otro lado, reconocimos que nuestra comprensión sobre dicha situación era incierta, la mayoría de los voluntarios captamos que la respuesta afectiva de los integrantes de la familia ante los dos fallecimientos referidos en la conversación no era muy nítida y al no saber sus circunstancias solo podíamos especular en qué punto de su duelo se encontraban. De hecho, el único indicio que teníamos sobre este duelo era el moño negro que colgaba en la entrada del domicilio.

Consideramos la posibilidad, sugerida por uno de los voluntarios, de preguntar al día siguiente a doña Fabiola y a su familia sobre su experiencia en el sismo y quizá así, indirectamente, podríamos tener más referencias sobre la relación de este evento con el moño negro. Sin embargo algo teníamos por cierto, esta señora había perdido por completo su vivienda en este evento, y con nuestra pregunta la comprometeríamos a revivir de nuevo dicha experiencia trágica en sí misma. Decidimos que lo mejor, en cambio, era guardar discreción y optar por escribir y expresar nuestro apoyo y condolencias en la actividad de la última duela el último día de la construcción y completar lo mejor que pudiéramos la vivienda.

De cierta forma, este difícil escenario que se nos presentó como voluntarios retoma lo mencionado más arriba, la empatía solo se puede poner en práctica cuando hay incertidumbre de la perspectiva y la experiencia específica del otro. Esta competencia exige un uso arriesgado de nuestra capacidad especulativa, pues si bien privilegiamos ciertas hipótesis sobre otras y las sustentamos en traducciones más o menos precisas de los fragmentos significativos que tenemos a nuestro alcance, siempre se mantienen otras hipótesis viables en el horizonte. A partir de la naturaleza incontenible de la especulación, Breithaupt defiende la idea de que la empatía consiste fundamentalmente en una forma de pensamiento narrativo que se utiliza ante la incertidumbre. Oponiendo su propuesta a las teorías literarias que ven en la narrativización un simple encadenamiento lógico de eventos, este autor argumenta que “la narración se caracteriza por las articulaciones causales que, al mismo tiempo, implican la posibilidad de una alteridad inesperada” (Breithaupt 2011: 215). Esta competencia “logra dos cosas”:

“Antes de reconocer una causalidad firme, baraja una primera causalidad hipotética. Allí donde la lógica obligada no se entiende, el mito, la superstición y la especulación brindan una explicación “como-si”. En este sentido el pensamiento narrativo suele describirse como una forma primitiva de pensamiento. Pero al mismo tiempo es justamente el pensamiento narrativo el que cuestiona las explicaciones existentes (incluso de la mitología y la ciencia) y halla alternativas. En este sentido, la actividad científica que ataca justamente aquello que ya está aceptado como verdad puede entenderse también como variante del pensamiento narrativo” (Ibidem: 200).

En el ejercicio de la empatía se realiza entonces un ejercicio creativo y crítico. Para que un lector se involucre y comprometa con las historias que encuentra en sus novelas, cuentos o mitos (principal apoyo empírico de la teoría de Breithaupt), es necesario que en ellas no encuentre una descripción exhaustiva y perfectamente lógica de los eventos, los personales y sus acciones, sino que estos sean legibles solo de manera fragmentada y ambigua para que el pensamiento especulativo pueda desenvolverse. Algunos escritores y cineastas explotan la empatía de sus lectores y espectadores llevando esta fragmentación y ambigüedad al extremo, dando espacio a que se realicen inagotables interpretaciones de su obra.

El ejercicio de la empatía también es crítico. A continuación argumentaré esto describiendo a detalle una actividades de formación cuya estructura sigue un patrón recurrente en todas las demás actividades de Techo. Esta consiste en un ejercicio reflexivo que requiere ciertos preparativos y el uso de algunos elementos didácticos. Los Coves solicitan a los Líderes de Cuadrilla que durante la jornada de trabajo pregunten al jefe de familia del hogar donde construyen cuáles son sus sueños o aspiraciones a futuro (algo similar a lo que me solicitaron a mí con doña Fabiola). Al finalizar dicha jornada y al regreso a la escuela los Coves escriben dichas respuestas en una duela que toman del material sobrante que suele quedar de las viviendas. Una vez reunidos todos los voluntarios en algún espacio abierto de la escuela se procede a leer en voz alta cada uno de los sueños mencionando el nombre de la persona a la que pertenecen. Algunos de ellos describen proyectos a realizar como poner un negocio o comprar una casa propia, otros mencionan deseos abstractos como la unidad o la salud de su familia y otros tantos hablan de expectativas sociales como el que la violencia en México se detenga o el que ya no existan personas sin hogar.

Después de la lectura grupal se abre un discusión colectiva, las personas interesadas en expresar opiniones o sentires encuentran aquí la oportunidad de articular un discurso en el cual, por un lado, asumen un enfoque personal, puesto que expresan o describen las emociones que los afectan al aprehender de primera mano la vulnerabilidad de las personas con las que trabajan o de las injusticias sociales en general. Debido a que algunas de las citas que se leen en voz alta refieren al deseo de cubrir necesidades básicas como acceso a la vivienda, agua o educación, la indignación y la tristeza son los sentimientos colectivos

dominantes en estos ejercicios. Por otro lado, las opiniones y las reflexiones que se comparten tienen un carácter impersonal en tanto apuntan a denunciar, describir y criticar problemáticas estructurales como la pobreza, la violencia y la corrupción de las cuales los deseos de los habitantes de los asentamientos son reflejo. La discusión, en este segundo sentido, se orienta hacia la urgencia de actuar, de abrir los ojos, de involucrarse y participar en acciones que den resultados y no solo a conmovirse pasivamente.

Si bien estos enfoques pudieran pensarse como opuestos, en realidad llegan a complementarse bastante bien, ya que la expresión de emociones da un efecto de autenticidad a la persona que habla, mientras que el llamado a la movilización y la crítica se interpreta como una forma de acción en sí misma, algo que ya ha problematizado Boltanski en su análisis de la denuncia como forma discursiva (1999: 35-57). No obstante he constatado que estas dos tendencias reflexivas suelen entrar en tensión cuando las actividades de formación no solo se focalizan en los deseos de los habitantes de los asentamientos sino además en los deseos de los voluntarios.

En una variante del mismo ejercicio los Coves hacen creer a los voluntarios reunidos y distribuidos en sus cuadrillas que la actividad consiste simplemente en conocer mejor a sus compañeros. Se les pide que escriban alguno de sus proyectos o sueños a futuro en unos trozos de papel sin su nombre y los depositen doblados en una caja en posesión de un integrante del staff, quien a cambio les entrega otro papel con lo que parece ser el sueño de uno de sus compañeros, pero en realidad pertenece a los integrantes de una de las familias beneficiadas. La instrucción que se les da es que no los lean hasta que se haya terminado la distribución, algunos de ellos se quedan con papeles de sus compañeros, otros con los papeles intercambiados, solo saben de esta operación los líderes de cuadrilla y algunos otros integrante del staff. Finalmente se les solicita que comiencen a leerlos uno por uno al interior de sus equipos de trabajo y compartan sus observaciones.

Casi de inmediato los voluntarios se dan cuenta de la intervención y el efecto de alteridad inducida pocas veces falla. En este escenario los voluntarios ya no pueden mostrarse afectados por la injusticia o la vulnerabilidad sin percatarse de que no son afectados directos de ella, que en realidad esta experiencia es algo ajena a ellos en tanto ya tienen cubiertas las necesidades básicas y la estabilidad con la cual sueñan los habitantes de los asentamientos.

Sus aspiraciones suelen ser anhelos personales, la adquisición de bienes privados o el consumo de experiencias como el realizar algún viaje, deseos que dentro de este dispositivo de aprendizaje muchas veces llegan a ser criticados por los mismos voluntarios como egoístas si se les comparan con aquellos de los habitantes de los asentamientos.

En este escenario de alteridad el ejercicio crítico se diferencia de la forma normativa descrita anteriormente, pues no hace un llamado a ver, hacer o decir ciertas cosas o a movilizarnos de un tipo de sociedad a otra, sino a desnaturalizar lo que los voluntarios asumen como indispensable, deseable y realizable dentro de sus realidades. Cuando la crítica asume una función normativa, cuando nos indica cómo deberíamos ser, pensar o actuar (“deberíamos abrir los ojos”), regularmente se legitima a sí misma a partir de una posición de exterioridad que supuestamente ha alcanzado al rebasar el horizonte histórico desde el cual se ejercita. Desde esta meta-posición, que en términos rigurosos pudiera definirse como objetiva, pareciera que el sujeto ya no se encuentra condicionado por las ideologías, los valores o los compromisos que lo vinculan a su objeto de análisis y puede ofrecer rutas transformadoras. Sin embargo, en consonancia con la crítica a la objetividad científica realizada por Latour, algunos teóricos contemporáneos han rechazado la posibilidad de esta posición de exterioridad, apelando a la incapacidad del crítico para desligarse por completo de su arraigo cultural (Boltanski, 2011).

En esta clase de actividades formativas orientadas hacia la producción de escenarios de alteridad, las críticas que construyen los voluntarios sobre sus experiencias personales y culturales adoptan una posición de exterioridad, pero solo parcialmente. Los voluntarios tienen la oportunidad de poner un pie fuera de su horizonte cultural pero siempre y cuando mantengan el otro dentro. Al extrañarse de sus propios deseos, al cuestionar qué tan necesario es consumir o vivir de cierto modo y esperar determinadas cosas que parecen imprescindibles del futuro, cuestionan los esquemas de sentido que los arraigan a sus comunidades descubriendo su carácter arbitrario. Pero este descubrimiento no es el de una verdad más verdadera o esencial, pues lo que descubren es la vulnerabilidad del otro, una situación que siendo comparada con la relativa seguridad económica que encuentran en su cotidianidad no se plantea como algo necesario ni mucho menos justificable.

La exigencia que se les antepone a los voluntarios en esta clase de escenarios es desconfiar de los enfoques que delimitaban su experiencia de lo cotidiano y por tanto a una búsqueda de su expansión y complejización. Son impulsados a pensar contra-intuitivamente, a imaginar que las cosas podrían ser de un modo distinto a lo que parecen o deberían ser. Con ello la crítica lleva a la narrativización de otros mundos posibles, a un ejercicio creativo que no se fundamenta en una meta-posición desligada de cualquier compromiso concreto con el mundo, sino en una transformación de los regímenes de verdad legítimos y en la desidentificación de lo personal.

Conclusiones

En este capítulo he descrito cómo el trabajo voluntario en Techo suele construir distintos escenarios de interacción social que generan condiciones de posibilidad para la práctica de la empatía. Algunos de estos escenarios, como las actividades de formación o la aplicación de encuestas, son pensadas y diseñadas con este fin. Su propósito es comprometer a los voluntarios en el descubrimiento, la traducción y la crítica de las diferencias entre sus esquemas culturales y las de los habitantes de los asentamientos, no en la construcción de semejanzas e identificación.

Otra clase de situaciones similares pueden surgir de manera imprevista, como lo que he relatado al respecto de la construcción de la vivienda de doña Fabiola y su familia. Un momento y espacio destinado a la creación de un ambiente familiar y amistoso (convivir durante la comida) se convirtió en un escenario conflictivo en la cual el reconocimiento mutuo no pudo lograrse por medios simpatéticos, con lo cual la empatía surgió como un recurso alternativo.

Estas situaciones se caracterizan por la incertidumbre que genera la divergencia entre las experiencias personales y comunitarias de los donantes y los donatarios, quienes, de acuerdo con las necesidades del programa de vivienda de emergencia de Techo, se reúnen en encuentros sociales estructurados. Esta divergencia no siempre es captada ni comprendida. Los escenarios que he analizado en el segundo capítulo se construyen de tal modo que los voluntarios y los habitantes de los asentamientos populares llegan a establecer un mismo esquema cultural a partir de la coherencia de sus prácticas, desde el cual sus interacciones, sensibilidades e intereses devienen mutuamente inteligibles y predecibles. La magia del

contacto y la imitación aplazan o subestiman la alteridad por intervalos más o menos prolongados y en ocasiones de forma indefinida.

Tampoco habría que suponer que siempre que dichas divergencias son captadas se pone en marcha una comprensión empática de las mismas. La apatía también es una ruta viable ante la alteridad. Un último ejemplo ilustra este argumento. Durante una construcción los voluntarios corporativos de una empresa que participaban por primera vez en un proyecto de Techo declararon que esta “experiencia no era lo que esperaban” y que preferían retirarse antes de que concluyera la construcción. Se trataban de dos adultos de mediana edad que asistían con sus compañeros de trabajo y algunos integrantes de sus familias.

Era el último día de trabajo y la vivienda estaba casi terminada, el terreno donde se construía se localizaba en una parcela deshabitada en el extremo más alejado de la comunidad, no contaba con luz, agua ni drenaje. La familia era propietaria, pero no habitaba el terreno sino en un espacio prestado cerca de ahí, por lo cual tampoco disponían de ninguna forma de refugio dentro del lugar. Los JE sugirieron a los inconformes que por cuestiones de seguridad lo mejor era que regresaran junto con los demás voluntarios aquella tarde. Ellos decidieron esperar y seguir ayudando en los últimos detalles de la vivienda, pero fue claro que el resto el trabajo no involucró su compromiso pleno y la vivienda, una vez terminada, representaba para ellos un don impersonal.

Realizar algo de forma impersonal suele asociarse a acciones que se desempeñan de forma mecánica y sin un ejercicio total de la voluntad, como aquellos trabajos que se realizan bajo la lógica burocrática analizada por Weber. Sin embargo, la empatía es una competencia que nos exige tomar distancia de nosotros mismos con base en las traducción e historias que articulamos sobre el otro. Por lo cual, la empatía surge en el don entre extraños cuando esta práctica es impulsada por una voluntad crítica, una voluntad que nos impulsa a extrañarnos de nuestros modos de sentir, pensar y hacer, así como a construir nuevos sentidos comunes.

CONCLUSIONES: La agencia en el trabajo voluntario y el placer de ayudar

En esta investigación he intentado retomar el debate antropológico inaugurado por Marcel Mauss entre los aspectos normativos y volitivos del don estudiando desde un enfoque etnográfico y la forma en que esta práctica adquiere diferentes sentidos comunes al interior del trabajo voluntario. Para ello he analizado la capacidad de los voluntarios de Techo para actuar en conformidad con diferentes situaciones rutinarias o inesperadas que se presentan en su trabajo dentro de uno de los programas fundamentales de esta ONG.

He propuesto dos formas de comprender esta acción social: en primer lugar, podemos interpretar las donaciones de fuerza de trabajo que realizan los voluntarios de Techo a partir de su correspondencia con distintas situaciones de familiaridad intersubjetiva. En esta clase de situaciones, exploradas en el segundo capítulo, la no-pertenencia a las comunidades y a las personas que las habitan, es una condición subestimada, diferida o sistemáticamente transformada por los voluntarios de Techo mediante el intercambio de bienes y servicios gratuitos desde una modalidad personal. Esto implica que tanto las relaciones organización-voluntario, voluntario-voluntario como voluntario-beneficiario asumen una dinámica impulsada por confianza y el compromiso moral, pero también la simpatía y el consenso afectivo.

En segundo lugar, otra posible ruta comprensiva al don de estos voluntarios es su conformidad a situaciones de extrañeza o no-afinidad intersubjetiva. En esta clase de situaciones, que pueden programarse o surgir como situaciones de excepción, los arraigos comunitarios, los lazos de afinidad y las convergencias culturales son interrumpidas y problematizadas por los voluntarios al desempeñar distintos labores y actividades dentro de una construcción. La capacidad para construir y enfrentarse a estas situaciones requiere un uso específico de capacidades deliberativas, narrativas y críticas que constituyen los ejes sobre los cuales he propuesto definir la práctica de la empatía y el don impersonal.

El modo en que se relacionan la voluntad y deber, los deseos y las responsabilidades, en estas dos formas de acción son dos tendencias que, si bien llegan a generar tensiones en el don que ejercitan estos voluntarios, logran ser articuladas de manera bastante coherente por la gran mayoría de ellos, generando formas de experiencia comunitaria bastante intensas,

que de manera paralela involucran una experiencia de autonomía individual. Esto es así porque la agencia es el principal motor de su práctica, de su identidad y de su cultura.

Estudiar la agencia de los voluntarios en su trabajo implica repensar algunos de los sentidos comunes que abundan en el campo de ética y la antropología moral, en especial al enfoque normativo que ha predominado en ella desde la Ilustración y que ha llevado a pensar la voluntad individual y a las estructuras sociales como dos realidades independientes y en conflicto. En su *Crítica a la razón práctica*, Kant inaugura este enfoque normativo planteando argumentos como los siguientes:

Lo esencial de todo valor moral de los actos depende de que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad. Si la determinación de la voluntad se efectúa en conformidad con la ley moral, pero sólo por medio de un sentimiento de cualquier clase que deba presuponerse para que la ley se convierta en un motivo determinante suficiente de la voluntad, es decir, si la acción no se produce por la ley misma, entonces tendrá legalidad pero no moralidad (Kant, 2005 [1788]: 85).

Al introducir este enfoque normativo en el análisis ético, Kant realiza una gran contribución al demostrar que no es la naturaleza intrínseca de los actos, como suponía el utilitarismo, sino su adecuación formal a reglas de conducta establecidas *a priori* lo que define su sentido moral. No obstante, su racionalismo lo lleva a reducir las prácticas morales a operaciones lógicas, a “determinaciones directas de la ley sobre la voluntad”, que una vez que son intermediadas por sentimientos o emociones pierden sus atributos.

Contra este racionalismo, Friedrich Schiller, proponía una convergencia entre la reflexión ética y la reflexión estética con la cual conciliar una comprensión de las capacidades racionales y sensibles en el humano. Un objeto estético, nos propone Schiller, es bello porque a pesar de que se ajusta a un patrón y respeta ciertas reglas, parece estar determinado por sí mismo, o bien, porque intuitivamente le atribuimos la apariencia de ser autónomo (1990: 25). Al trasladar su teoría del arte a la esfera de los asuntos morales y políticos, este filósofo construye una perspectiva novedosa y potente desde la cual es posible repensar las tensiones entre la voluntad y la obligación en la agencia.

La Ilustración planteaba, en consonancia con las ideas de Kant, el perfeccionamiento de las leyes y de los aparatos estatales como el medio para asegurar las libertades

individuales. A la par, la educación científica que contrarrestaría los efectos del pensamiento religioso y supersticioso del antiguo régimen, y la división del trabajo que permitiría incrementar las capacidades de cada individuo, generarían las condiciones para que los ciudadanos asimilaran dichas estructuras de forma adecuada. Lo que Schiller criticaba en estos proyectos ilustrados en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* es que las leyes, al igual que cualquier tipo de educación, no tienen eficacia si no repercuten en la sensibilidad de los individuos (Ibidem: 185-195) despertando en ellos alguna forma de atracción o seducción, integrando su capacidad para el entendimiento y su capacidad para el reconocimiento en la práctica, algo que consideraba solo era posible dentro del juego.

La teoría del juego de Schiller es un modelo antropológico que tiene repercusiones políticas, morales y estéticas, es sintetizado en su decimoquinta carta de la siguiente manera: “el hombre solo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra y solo es enteramente hombre cuando juega” (Ibidem: 241). Al definir al hombre como un *homo ludens*, Schiller no le atribuye una naturaleza superior o inferior al resto de los animales, de hecho el animal también juega y con ello también es capaz del goce. El juego ciertamente tiene un carácter instintivo que se confirma en el humano desde que es niño, “no es ni subjetiva ni objetivamente arbitrario y sin embargo no coacciona ni interior ni exteriormente” (Schiller 1990: 235). Si bien hay juegos con normas muy complejas e intrincadas, lo interesante es que cualquiera es capaz de aprenderlas justo como sucede, por ejemplo, con el aprendizaje de una lengua materna (Rancière, 2003).

El juego requiere de la empatía ya que implica el desempeño impersonal de ciertos roles y papeles con los cuales nos comprometemos, en ocasiones muy seriamente, dentro del escenario de juego, pero de los cuales podemos librarnos con facilidad. En el juego lo real se hace pequeño y lo necesario, fácil (García Pérez, 2011: 28), lo cual da espacio a la confianza y creatividad. Esto es pertinente para pensar, por ejemplo, las diferentes situaciones, dentro del trabajo voluntario de Techo, en las cuales los voluntarios se ven en la obligación de improvisar soluciones a problemas prácticos que surgen de improviso, pero que en general son comunes a la mayoría de las construcciones y una vez superados generan un sentimiento meritorio mayor.

La confianza, además, permite a los voluntarios contrarrestar el sentido de impotencia que predomina en el clima de permanente crisis que caracteriza las sociedades capitalistas en las cuales encontramos un consenso en torno al inminente fin del mundo, a la radicalización de los estados de excepción y a su aparente inercia incontrolable. Michel Foucault, proponía pensar las prácticas que el denominaba “prácticas de sí” específicamente orientadas hacia dar solución a dicha impotencia:

Lo que está en juego en la práctica de sí es precisamente el poder controlar lo que somos frente a lo que es o lo que pasa. El hecho de que el futuro sea una nada o esté predeterminado, nos conduce a la imaginación o a la impotencia. Y justamente esas son las dos cosas contra las cuales se construye el arte de sí mismos, todo el arte de la inquietud de sí. (Foucault, 2018: 442)

Las prácticas de sí, a las que Foucault destinó sus últimos estudios, son de gran relevancia para entender la práctica del voluntariado, porque al mismo tiempo que son prácticas morales, son prácticas estéticas, formas de estilización de la subjetividad, que involucran una relación ética del sujeto consigo mismo:

En suma, para que se califique de “moral” una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley o un valor. Ciertamente toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código moral al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; esta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral”, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija en un determinado modo de ser que valdría como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma. (Foucault 1990 [1984]: 29)

La propuesta de Foucault es entender estas prácticas morales no como sujetas a marcos normativos sino a reglas estilísticas que el sujeto se impone a sí mismo. Analizando cómo los estoicos y otros filósofos de la antigüedad se imponían a sí mismos reglas de un uso específico de los placeres y los deseos que les permitían subjetivarse de modo tal que confirmaran su autonomía y voluntad frente al mundo, este autor traza una argumentación que toca varios puntos clave de la agencia de los voluntarios de Techo.

El enfoque normativo de la moral marcó sin duda el rumbo que adquirieron las primeras investigaciones modernas de ciencias sociales especialmente en la antropología social. Los primeros antropólogos como L.H. Morgan, F. Boas y B. Malinowski son antropólogos de la ley, sus investigaciones buscan comparar las convenciones e instituciones jurídicas en distintas sociedades y a partir de ellas comprender las prácticas morales y trasgresoras. Marcel Mauss quizá es la excepción a la regla, si bien sigue un enfoque normativo en su análisis, en todo el *Ensayo* no deja de insistir en que el intercambio de dones es mucho más que un fenómeno jurídico (2009: 153) y es más bien un fenómeno a la vez jurídico, económico, religioso e incluso estético, un fenómeno total. En una nota del capítulo final hace la siguiente declaración que evoca una construcción de Techo:

Por otro lado, estas instituciones tienen un lado estético importante del que hemos hecho abstracción de manera intencional en este estudio: pero las danzas que se ejecutan de manera sucesiva, los cantos y las exhibiciones de todo tipo, las representaciones dramáticas que se realizan de un campo a otro y de un socio a otro; los objetos de todo tipo que se fabrican, se usan, se ornan, se pulen, se recogen y se transmiten con amor, todo lo que se recibe con alegría y se presenta con éxito, los propios festines en los que todos participan: todo, alimentos, objetos y servicios, incluso el “respeto”, como dicen los tlingit, todo es causa de emoción estética y no solo de emociones de orden moral o de interés (Mauss, 2009: 252).

BIBLIOGRAFÍA

Abélès, M. y Badaró, M. (2015) *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, Argentina.

Alonso, J., & Blanco, I. (1999). *Las organizaciones de la sociedad civil y el gobierno panista en Jalisco*. Revista Sociedad Civil, No. 8, 145-181, México.

Berrios, F. (2010). *Un Techo para Latinoamerica*. El mercurio - Aguilar. Santiago, Chile.

Boltanski, L. (1999). *Distant suffering: Morality, media and politics*. Cambridge University Press.

- (2000 [1990]). *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Traducción Inés María Pousadela, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

- (2006). *On justification: Economies of worth*. Princeton University Press.

- (2011 [2009]). *On critique. A sociology of emancipation*. Translate by Gregory Elliot, Polity Press, USA.

Borrell, F. (2011). “Empatía, un valor troncal en la práctica clínica” en *Medicina clínica*, 136(9), 390-397.

Breithaupt, F. (2011) *Culturas de la empatía*. Katz Editores. Buenos Aires, Argentina.

Butcher, J. y Verduzco, G. (2016). *Acción voluntaria y Voluntariado en México*. Fundación Telefónica, México.

Butcher, J. (2018). *Voluntariado episódico en México*. Centro de Investigación y Estudios sobre la Sociedad Civil, Tecnológico de Monterrey, México.

Currie, G. (2011) “Empathy for objects” en: Coplan, A y Goldie, P. (Eds.) *Empathy. Philosophical and psychological perspectives*. Oxford University Press. New York USA.

De La Boétie, É. (2008) *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trotta, Madrid.

Deleuze, G. (1996) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Barcelona.

Díaz Cruz, R. (2008). “La celebración de la contingencia y la forma: Sobre la antropología de la performance”. *Nueva antropología*, No. 21(69), 33-59.

- Durkheim, É. (2001 [1893]) *La división del trabajo social*. Ediciones Akal, 4a edición, Madrid, España.
- Fassin, D. (2011). *Humanitarian reason: a moral history of the present*. University of California Press.
- Foucault, M. (2018) *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica, segunda edición, traducción de Horacio Pons, México.
- (1990 [1984]) *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI editores, cuarta edición en español, traductor Martí Soler, México.
- Frazer, J. G. (1925 [1922]) *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*. The Macmillan Company, New York, USA.
- García Pérez, B. (2011) *La teoría estética del juego. De Schiller a nuestros días*. Trabajo final de Máster en historia del arte contemporáneo y cultura visual. Universidad Complutense de Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, España.
- Godbout J. (2002) *El espíritu del don*. Siglo XXI editores. Ciudad de México, México.
- Hume D. (2013 [1738]) *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, 4ª. edición, tercera reimpresión, estudio preliminar, traducción y notas de Felix Duque, Madrid, España.
- Izquieta, J. (2011) *Voluntariado y tercer sector. Cultura, participación cívica y organizaciones solidarias*. Editorial Tecnos, Madrid, España.
- Kant, I. (2005 [1788]). *Crítica de la razón práctica*. Dulce María Granja Castro (trad., estudio preliminar, notas e índice analítico), México. FCE/UAM/UNAM.
- Krotz, E. (2002 [1994]) *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.
- Luhmann, N. (2013) *La moral de la sociedad*. Editorial Trotta, Madrid.

- Mansbridge, J. J. (1990). "The rise and fall of self-interest in the explanation of political life". En: Mansbridge (Ed.). *Beyond Self – Interest. The university of Chicago Press*, Chicago, USA pp. 3-22
- Marx, K. (2018 [1867]). *El capital. Crítica de la economía*. Ediciones Akal segunda edición, 5a reimpresión, Madrid, España.
- (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Editorial Grijalbo.
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz editores, traducido por Julia Bucci, Buenos Aires Argentina.
- (1921). *L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)*. Journal de Psychologie, 18, Francia.
- Mosse, D. (2003). "The making and marketing of participatory development" en: Van Ufford, P. Q., y Giri, A. K. (Eds.) *A moral critique of development: in search of global responsibilities*. Psychology Press, pp. 57-89
- (2013). "The anthropology of international development". *Annual Review of Anthropology*, 42, pp. 221-246.
- Muehlebach, A. (2012). *The moral neoliberal: Welfare and citizenship in Italy*. University of Chicago Press.
- Muñoz, E. H. (2006). "El clientelismo en México: los usos políticos de la pobreza". *Espacios públicos*, 9(17), 118-140.
- Nietzsche, F. (2006) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza, Madrid, España
- Oring, E. (1993). "Victor Turner, Sigmund Freud, and the return of the repressed". *Ethos*, 21(3), 273-294, American Anthropological Association.
- Oviedo, J. M. (2010) *Motivaciones de los voluntarios de un techo para mi país Colombia*. Tesis de Pregado en Sociología, Pontificia Universidad Javeriana. Colombia.

Philpot, R., Liebst, L. S., Levine, M., Bernasco, W., & Lindegaard, M. R. (2019). "Would I be helped? Cross-national CCTV footage shows that intervention is the norm in public conflicts". *American Psychologist*. American Psychologist, Jun 03.

Rancière, J. (2003) *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes. Barcelona

- (2010) *El espectador emancipado*. Manantial, Buenos Aires.

Roth, S. (2015) *The paradoxes of Aid Work. Passionate professionals*. Routledge.

Schiller, F. (1990) *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*. Editorial Anthropos, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*. Routledge, Chapman and Hall, Inc. New York, USA.

Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca, Cornell University Press.