

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
Maestría en Psicología Social



Precariedad en la Ciudad de Puebla: narrativas sobre personas en situación de calle

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO
DE MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA

Oscar Paredes López

Director de Tesis: Dr. Eduardo Rodríguez Villegas
Asesor de Tesis: Mtro. Nicolás Martínez Villaseñor
Asesor de Tesis: Dr. Kristiano Raccanello

Agosto 2022

Copyright © 2022 por Oscar Paredes López & Eduardo Rodríguez Villegas. Todos los derechos reservados.

*A Don Manuel; Raúl; El Grande; Irene; Blanca; El Español; Manuel; David;
Saúl, vidas callejeras que me enseñaron lo más crudo de la exclusión y lo más
digno de la condición humana.*

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los indigentes, vidas callejeras que me permitieron compartir un poco de su vida cotidiana, que nunca me excluyeron, que me mostraron lo bajo de mis prejuicios y lo terrible de la incorporación de las estructuras de dominación. Gracias a ellos pude ver cómo mi condición de universitario está cruzada por tantos prejuicios y esquemas rígidos de pensamiento y percepción, que sólo sirven a la dominación.

Agradezco a mi madre y a mi padre, que siempre han estado presentes, preocupándose, apoyando de manera económica, emocional y de muchas otras formas que no acabaría de enunciar y sin las cuales esta tesis simplemente no hubiera visto la luz. Nunca dejaron de preguntarme: ¿cómo va la tesis?, aunque supieran que en algunos momentos obtendrían una respuesta ingrata, siempre estuvieron ahí al pie del cañón. No sólo me siento profundamente agradecido, me conmueve el alma pensar que tengo padres como ellos y todo lo que han hecho por mí. Espero honrar con esta tesis su esfuerzo. ¡Gracia, amados padres!

Agradezco a mi querido Maestro y amigo, el Dr. Eduardo Rodríguez Villegas, quien ha sido pilar y punto de referencia y admiración en mi formación como psicólogo social. A él le debo los aciertos que tengo como académico y en la presente tesis; y también una mirada nueva, esa que Platón encomiaba como condición para el pensamiento y la vida. Como si eso no fuera poco, tengo el honor de llamarlo amigo y siempre le estaré agradecido por tantas vivencias, consejos y por simplemente estar. ¡Gracias, querido Patri!

Agradezco a mis sobrinas y a mi hermana, que no dejan de enseñarme cosas nuevas desde su mirada y que siempre me hacen sentir querido. Si no hubiera nadie, ellas estarían ahí para mí. ¡Gracias heramana, Sofi e Ivana!

Agradezco a mi querido amigo Enrique, “El Mosque”, quien es uno de los pocos amigos, de esos contados con los dedos de la mano, que me ha acompañado a lo largo de este proceso. No sólo me acompañó a campo y me enseñó cosas sobre

la entrevista, sino que siempre estuvo presente en las angustias por la tesis, siempre fue un interlocutor lúcido, crítico y agudo a quien le debo varias ideas que aquí integro; más que interlocutor, ha sido un maestro. Pero, además de todo eso, lo considero un amigo de alma. ¡Gracias, mi querido amigo!

Agradezco al otro “Mosque” Javier, quien también me acompañó a campo, me compartió sus claves para las entrevistas y siempre estuvo ahí presente como un interlocutor atento y crítico, pero sobre todo como un gran y querido amigo. De él he aprendido no sólo en las clases y tertulias que compartimos, sino que me ha compartido enseñanzas sobre la docencia y gracias a él he llegado a al campo de la educación. ¡Gracias, Mosque!

Agradezco a Selminina, quien estuvo presente sobre todo al final de este proyecto, pero que siempre me animó y estuvo ahí cuando sentía que no iba a lograr graduarme. Te tengo mucho cariño. ¡Gracias, Selmina!

A James Herrerías, por la ironía inteligente, por su atención, por su preocupación y, me atrevería a agregar, por su amistad. ¡Gracias, James!

Agradezco al Maestro Nicolás Villaseñor, quien me dotó de conocimientos y quien abonó a mi formación con su calidez y simpatía, pero sobre todo con su saber. Agradezco también por sus observaciones siempre agudas e inteligentes, y también por tomarse el tiempo de leerme. ¡Gracias, Maestro!

Agradezco a Luis Carranza, por todos los comentarios y observaciones, siempre finas e inteligentes en el grupo de tesis, y también por el apoyo en un atolladero del que no podía salir al final de este angustioso trayecto y que fue sumamente importante para seguir en la entrega de esta tesis. ¡Gracias, Patri!

Agradezco al Doctor Kristiano Raccanello, quien no sólo me brindó una beca como asistente de investigación, sino que tuvo la atención de acompañarme al campo, así como pasar verdaderos momentos de camaradería. Estuvo durante las visitas y aprendí de él la apertura con los entrevistados y la autenticidad en quien es uno, en no renunciar a ser quien uno es para agradar a los entrevistados o con fines de extractivistas. ¡Gracias, Kristiano!

Agradezco finalmente, pero no por ser la última es la menos importante, a Isabel, quien siempre estuvo presente en el proceso, fue atenta, amable y lo más importante, se preocupó porque me graduara y me facilitó todas las atenciones para que esto se lograra. ¡Gracias, Chabe!

Agradezco formalmente al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, por brindarme una beca como asistente de investigación en el marco de trabajo con personas adultas mayores del Dr. Kristiano Raccanello.

Índice general

Introducción.....	1
Capítulo I: Marco Teórico.....	5
Enfoque psicosocial: un posible abordaje de la indigencia.....	6
Indigencia: la raíz etimológica.....	9
Hacia un análisis conceptual de la representación-palabra indigente.....	10
Hacia la problematización de la agencia: el problema de la representación del indigente y las prácticas callejeras.....	19
Los procesos de morbilidad y estereotipia.....	21
Postdata: ¿por qué estudiar sujetos de los que la psicología no se suele interesar?, ¿por qué esta psicología social?.....	25
Agencia y precariedad.....	27
Agencia desde Bourdieu.....	30
Habitus, campo social, agencia.....	33
Precariedad: el problema del reconocimiento del indigente.....	39
Reconocibilidad.....	41
Marcos.....	47
Precariedad marco analítico para un abordaje de la indigencia.....	53
Esquema de la precariedad.....	54
Exclusión; estigma; discriminación; cuerpo; calle; elementos para pensar la precarización de las vidas callejeras.....	55
Las condiciones de posibilidad del cuerpo indigente.....	59
El cuerpo como dimensión principal de la vida callejera.....	61

La precariedad entendida desde la imposición del otro, conclusión del marco teórico.....	66
Capítulo II: Metodología.....	68
Capítulo III: Resultados.....	82
Reconocimiento y percepción.....	84
¿Por qué conservar la palabra indigente?.....	86
¿Qué designa la palabra indigente?: reconocimiento de las prácticas indigentes y el reconocimiento del otro desde ellas.....	86
El lenguaje como forma de reconocimiento y subversión.....	90
Reconocimiento inverso: las miradas de los otros generan preguntas.....	93
Una situación fuera de lo cotidiano y la desconfianza hacia un igual desconocido.....	96
Precarización; estructuras; invisibilización: La producción de la indigencia, dialéctica entre causas y consecuencias.....	98
La solicitud de comida.....	99
El trabajo en las calles.....	103
Vivir y dormir en la calle y las prácticas de consumo, venta y relación con las sustancias.....	110
Las dinámicas de vulneración de la vida en las calles.....	113
La no percepción del capital cultural a partir de elementos de clase y posición económica.....	116
Agencia.....	120
Redes de apoyo y acompañamiento.....	121
Los medios de vidas de algunos indigentes.....	130

La negativa al internamiento: rechazo a los espacios de institucionalización de las vidas callejeras.....	137
Capítulo IV: Conclusiones.....	129
Inmueble urbano en el espacio público.....	130
Producción de espacios que posibiliten dignificar las vidas indigentes.....	132
Bibliografía.....	135

INTRODUCCIÓN

Acaso lo más sorprendente de las personas que viven, duermen y trabajan en la calle es la poca preocupación y la gran indiferencia que despiertan. A veces elementos del paisaje urbano y otras veces potenciales peligrosos, las vidas indigentes están insertas en una múltiple causalidad que no es fácil abordar.

La presente tesis busca dar una respuesta a la pregunta de: ¿por qué están ahí? Sin partir de los prejuicios con que nos relacionamos y vemos a los indigentes, sino desde las respuestas que ellos mismos dan. Es sólo conociendo cómo es que están ahí y qué causas los han hecho llegar, estar sujetos y/o decidir seguir en la calle. Para lograr esto fue necesario no definir al indigente desde mis propios esquemas, sino establecer ciertas coordenadas teórico-método-epistemológicas que me permitieran abordar las vidas sujetas a la calle y las significaciones que estas sujeciones adquieren.

Divido el primer capítulo en tres apartados. En el primero abordo el enfoque psicosocial de la presente tesis. Éste enfoque es el idóneo para abordar la multiplicidad de causalidades, pues los autores que presento aquí, como Julieta Fernández Calderón y Guillermo Cohen DeGovia (1979), me permiten abordar las vidas callejeras desde *una ciencia de síntesis* (íbid). La psicología social como ciencia de síntesis, permite abordar los fenómenos callejeros como integrados en los distintos niveles del fenómeno humano, desde la personalidad, al nivel grupal llegando a lo societal. La integración de estos niveles permite pensar que la vida indigente es causada por las articulaciones de distintos niveles que desembocan en la producción de los indigentes.

Por esto mismo justifico teóricamente que no es posible dotar al indigente de una serie de características intrínsecas para estudiarlo, sino más bien, dar cuenta de las múltiples articulaciones que lo sujetan a la calle. Ahora bien, si estas sujeciones parten de la idea de indigente, decido ir a la raíz etimológica para comenzar a establecer de alguna manera cómo abordar lo que entiendo por

indigente. Repito, no lo defino, sino que busco ubicar coordenadas que me permitieran ir a lo empírico. Así, indigente del latín in-digens, es el que está sujeto a la necesidad. Esta necesidad se descubre como una necesidad cubierta en condiciones de calle. Con todo ello, es necesario plantea cuáles son las necesidades del indigente y a qué responden. Si viven en la calle, ¿porqué lo hacen?

En el apartado 2 abordo la tensión entre la agencia y la estructura. Esto podría resumirse en la pregunta que de: ¿El indigente es el causante de su propia condición o hay causas más allá de su voluntad que lo afectan? La problemática que aquí abordo parte de la pregunta sobre la agencia del indigente, tanto si él es causa de su propia sujeción a las calles, a veces de su propia destrucción o, más bien, es el único agente que ve por su salvación. Por otra parte, hablo de cómo todos esos otros que no son indigentes participan de su sujeción a la calle sin que el indigente pueda hacer mucho o nada sobre lo que esos otros hacen que, a sabiendas o no, producen las condiciones de posibilidad de la vida callejera y la acaban determinando.

En el apartado 3 abordo cómo se enmarca al indigente, cómo se le ve y cómo en ese mirar se hace cierta lectura hegemónica. Esta lectura hegemónica precariza la vida, pues ya desde el mirar y enmarcar hay una decisión sobre cómo deben ser consideradas y tratadas las distintas vidas. Para definir qué es una vida y cómo es vivible se utilizan marcos que permiten reconocer -o no- ciertas vidas como vidas. Todo modo de vida que salga de la norma será reconocido como una vida que no es del todo considerada como vida. Todo esto desemboca en la precarización, concepto que da cuenta de la exposición a la vulnerabilidad a que se expone a las personas debido a que no están dentro de los marcos de reconocimiento hegemónicos. En este mismo capítulo integro algunos elementos como la calle, el cuerpo, el estigma, y la exclusión, para dar cuenta de cómo opera la precarización y sobre qué dimensiones.

En el capítulo II doy cuenta de la metodología que utilicé, así como de la necesidad en que me vi de utilizar un cierto tipo de abordaje metodológico que

respondió a la situación totalmente desconocida del Virus del Sars-Cov-19, que trastocó y afectó el desarrollo de esta tesis. Así, utilicé un abordaje de tipo etnográfico, en el que hice un trabajo de campo que fue de diciembre del 2021 a agosto del 2022, haciendo visitas regulares a los indigentes. No alcancé a hacer una investigación a profundidad, ésta se quedó en una fase exploratoria o de indagación. Sin embargo, los resultados que obtuve logran dar cuenta de lo que pude observar con el fin de llegar a conclusiones, así como abrir líneas de investigación y hacer propuestas

En el capítulo III presento los resultados de mi trabajo de campo. Este informe de tipo etnográfico desarrolla lo que llegué a ver en mis visitas a los indigentes, lo que enunciaron, las dinámicas que pude ver entre ellos; entre ellos y otros no-indigentes; entre ellos y algunas instituciones; entre ellos y yo. Todo esto está presente en dicho informe. Por otra parte, este informe lo realicé a partir de transcripciones de algunas entrevistas, así como de algunas anotaciones que realizaba después de mis visitas, anotando algunas dinámicas que presencié, así como parafraseando ideas que los indigentes me compartían. El análisis que establecí fue a partir de la lectura y relectura de mis entrevistas y transcripciones, de mis diarios de campo, para obtener temáticas acordes para responder mis preguntas de investigación. De esas temáticas que logré obtener, establezco categorías, con las que estructuro este capítulo.

En el capítulo IV, finalmente, establezco algunas propuestas. Estas propuestas surgen desde las enunciaciones y necesidades que me comentaron las personas que viven en la calle. Si bien son propuestas complejas, son de una urgencia alarmante, pues las vidas callejeras están expuestas día a día a condiciones de vida indignas y precarizadas.

Con esta tesis pretendo, además de obtener el grado de Maestro en Psicología Social, establecer un aporte, aunque sea pequeñísimo, a mejorar las condiciones de vida de los indigentes. Además de pensar en aportar algo, creo que mi principal logro es abrir líneas de investigación interdisciplinarias para atender ciertas necesidades. Necesidades que parten no de mi “mente”, sino de lo que los

mismos indigentes sienten que carecen y que quisieran satisfacer para tener una vida más vivible Gracias a esas vidas callejeras con las que compartí varios días esta tesis existe y, a mi punto de ver, estas vidas precarizadas, de entre muchas otras, son la razón principal a que deberían abocarse las ciencias sociales: disminuir la desigualdad y la miseria en el mundo.

CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO

ENFOQUE PSICOSOCIAL: UN POSIBLE ABORDAJE DE LA INDIGENCIA

“Tú que, hasta a los leprosos y a los parias malditos,

Enseñas mediante el amor el sabor del Paraíso,

¡Oh, Satán, apiádate de mi enorme miseria! [...]

Tú, cuya extendida mano oculta los precipicios

al sonámbulo que vaga al borde del edificio,

¡Oh, Satán, apiádate de mi enorme miseria!

Tú que, mágicamente, haces flexibles los viejos huesos

del borracho rezagado al que atropellaron los caballos

¡Oh, Satán, apiádate de mi enorme miseria!

“Las flores del mal”

Charles Baudelaire.

La presente tesis se pregunta sobre esas vidas cruzadas por un destino incierto: ¿quién es indigente y en qué consiste la indigencia? La pregunta no es retórica, sino un punto de partida para pensar el complejo problema que quiero aprehender en esta tesis. La aprehensión de un fenómeno como la indigencia no puede formularse, no podría formularse de manera unidireccional y reduccionista. No solamente porque cada persona en condiciones de “indigencia” es distinta, sino porque todo fenómeno social tiene múltiples determinaciones.

Es sin embargo verdad de Perogrullo y lugar común decir sobre cualquier fenómeno social que sus causas son multifactoriales. Si se me preguntara entonces: ¿por qué no define ud. al indigente?, respondería que no busco

caracterizarlo de manera esencialista - ¿qué es un indigente? -, sino pensar qué condiciones posibilitan la indigencia; respondería también que la indigencia se debe pensar desde ciertas formulaciones conceptuales para no definirla como mera representación de una realidad dada. Así, la indigencia es una categoría social, una suma de prácticas, un estatuto simbólico, una concreción de un fenómeno social: encarnación en una red de significaciones, una palabra que designa la carencia de necesidades cubiertas, un habitus, un estigma, un cuerpo socializado, una condición precaria, marginal, incluso subversiva. En todo esto digo todo y nada sobre la indigencia: es sólo un punto de partida para entrever la complejidad del asunto.

Precisamente porque la indigencia no se puede definir de manera definitiva y última sin reducirla a un prejuicio, propongo pensarla desde conceptos que posibiliten analizar y dar cuenta de las múltiples determinaciones que la constituyen. Así, pretendo dar cuenta de los modos en que ciertos significados, ciertas prácticas, ciertos cuerpos se relacionan entre sí y cómo y qué producen esas relaciones.

De suponer entonces que definir a priori al indigente resulta reduccionista requiero de un marco teórico para abordar dicho fenómeno. La indigencia supone un fenómeno complejo, que necesita un abordaje capaz de estudiarlo como una totalidad, es decir, que sea capaz de dar cuenta de todas esas determinaciones sin fragmentarlo, sin reducirlo, sin tropezar en tautologías. Así, el abordaje capaz de dar cuenta del fenómeno de la indigencia desde una propuesta que integre dichas determinaciones es la psicología social, pues

“Resulta extremadamente difícil captar en toda su expresión la enorme cantidad y variedad de transformaciones, desarrollos, desplazamientos, cambios y relaciones de todo cuanto nos rodea. Lo que en un momento era causa pasa a ser efecto; lo dominante a subordinado; lo lateral a céntrico; lo homogéneo a heterogéneo y, a su vez, éstos a sus contrarios. Agregadas a todo lo anterior se encuentran la reciprocidad entre los distintos fenómenos y la infinita cadena de las relaciones que entre sí guardan. Por el contrario,

existe una marcada tendencia al estatismo en nuestra percepción, que, si bien cumple la misión de permitirnos absorber dosificadamente los hechos objetivos, deforma nuestra concepción de ellos. A este conservadurismo perceptivo, que ha recibido innumerables denominaciones por parte de diversos autores, y que ha permitido el desarrollo del hombre porque ha hecho posible tratar con hechos *aislados* en la vida cotidiana y que ha sido sistematizado por la metafísica, se oponen e imponen los propios hechos que, abriéndose paso en nuestra concepción a través del devenir científico, han sido sistematizados en el materialismo dialéctico. Es sólo por medio de esta concepción que podemos aprehender los hechos en toda su magnitud y cambios, entrando así en verdadero contacto con la realidad” (Fernández Calderón; Cohen DeGovia, 1979, 27).

Me interesa puntualizar que un enfoque que aísla a su objeto sin aprehender las relaciones que sostiene con el mundo, es un enfoque reduccionista y que corre el riesgo de verlo de manera distorsionada, sin las relaciones que lo constituyen y posibilitan.

“a diferencia del enfoque mecanicista, en donde todo ocurre en progresión lineal sin límites cualitativos (bio-psico-social), el modelo general de concepción del hombre del materialismo dialéctico es válido para todos los niveles de integración del fenómeno humano, hecho que no excluye la existencia de leyes particulares en cada nivel. Además, [constituye] un aporte para la comprensión de las leyes intermedias o de transición entre los distintos niveles” (Fernández Calderón; Cohen DeGovia, 1978, 16).

Para dar cuenta del fenómeno de la indigencia el abordaje posible se ubica en el marco de comprensión de la psicología social, marco que me posibilita también hacer del indigente algo más que un individuo aislado o una víctima de la violencia a nivel macrosocial, sino abordar su propio modo de vida para comprenderlo como una totalidad dialéctica partiendo de las narrativas y experiencias cotidianas que me comparta.

INDIGENCIA: LA RAÍZ ETIMOLÓGICA

Tomemos a la palabra como punto de partida, comencemos por la raíz para pensar, más que para dar una definición última de indigencia,

“Del lat. *indīgens*, *-entis*.

1. f. Falta de medios para alimentarse, para vestirse, etc.” (RAE).

De otra fuente tenemos sobre el indigente: “(que no tiene los suficientes recursos para sobrevivir) viene del latín *indigens*¹, *indigentis*, compuesta con:

- El prefijo arcaico *indu-/ind-* (en el interior) que encontramos en palabras como *indagar*, *índole* e *industria*. Este prefijo es alternativo del clásico *in-* como en *incoar*, *incrustar* e *inflar* [...]
- Al verbo *egere* (estar necesitado) que se asocia con una raíz [...] (necesitar).
- El sufijo *-nte* (participio presente, agente, el que hace la acción)” (*Indigente*, 2021).

Parafraseando, la definición de indigente designaría a alguien que está en la situación de necesidad. Al parecer la RAE propone sus propias necesidades insatisfechas: el alimento, el vestido. Lo interesante de la segunda cita es que propone que el indigente está *-in-* *dentro* del estar necesitado. Podría incluso sobre-interpretarse: el indigente está necesitado de agencia o, también, que aquél que hace la acción lo hace guiado por una necesidad insatisfecha. Como quiera que sea, lo que caracteriza al indigente desde la raíz de la palabra que parece usarse para designar a personas o situaciones vitales, está cimentado en la idea de necesidad y de agencia. En esta definición no me interesa decir que el indigente es alguien que no tiene acceso a comida, sino partir de la raíz etimológica para pensar lo que sugiere.

¹ La raíz no tiene nada que ver con indígena, como se suele pensar.

Las preguntas que aquí planteo están en sintonía con lo que la etimología propone: ¿cómo se expresa la necesidad en la vida cotidiana de los indigentes con los que estudio?; ¿cómo satisfacen esas necesidades?; ¿por qué sí o no satisfacen ciertas necesidades?; ¿qué provoca esa necesidad, ese estar dentro de la necesidad?; ¿son las necesidades las mismas para todo sujeto?; ¿qué acciones toman?; ¿cómo es que ciertas acciones los hacen estar o no dentro de la necesidad, salir o no de ella?; ¿de dónde surge la necesidad?; ¿cómo conceptualizar la necesidad: desde el cuerpo biológico, la materialidad, la materialidad de la pobreza, la precariedad, el estigma, los límites del espacio público, el acceso a una clase, a un estatus institucional, a una categoría social?² El significante abre preguntas, intentaré comenzar a enarbolárlas teóricamente.

HACIA UN ANÁLISIS CONCEPTUAL DE LA REPRESENTACIÓN-PALABRA INDIGENTE

La palabra “indigente” suele referirse a un sujeto que vive en la calle, pero no sólo eso, sino que suele atribuírsele sinonimia con palabras como flojo, sucio, maloliente, criminal, loco, entre otras. Parece que aquí la palabra indigente funciona como un heurístico³.

Es posible que el posicionarse desde la teoría del heurístico suponga una manera reduccionista de pensar. El estudio de una palabra desde la teoría cognitiva del heurístico permite pensar que cualquier palabra se utiliza para designar a un hecho en particular y, con ella, a ciertas prácticas que lo ubican de manera rápida. Me parece que a veces funcionamos como lo propone la teoría del heurístico: ubicamos información relativa a hechos que identificamos como ajenos o

² Estas preguntas son sólo un punto de partida para problematizar el marco teórico, no representan un cuestionario a responder, sino una complejización de lo que implica pensar la noción de indigencia.

³ Siguiendo a Squillace, habría dos tipos de heurísticos que defino de manera breve: “A) Heurístico de representatividad: en este caso se juzga ya sea a personas, cosas o situaciones como parte de una misma categoría o clase. [...] C) Heurístico de ajuste y anclaje: los individuos pueden realizar un juicio a partir de algún rasgo de un suceso para posteriormente intentar la integración de los rasgos restantes ajustando el juicio inicial” (Squillace, 2011, 8).

complejos y hacemos un juicio inmediato para reducir la complejidad y lidiar con ella. Me parece, sobre todo, que con el indigente esto pasa muy a menudo en la vida cotidiana pues un problema tan complejo se reduce para lidiar con él.

El problema del enfoque cognitivista es que no alcanza para dar cuenta de la interacción que se produce en la vida cotidiana, así como tampoco aborda el problema de las múltiples determinaciones e influencias que llevarían a un individuo a relacionarse de cierta manera con un otro ni el cómo y el por qué se relaciona de tal o cual manera con él. Así, más que hacer una lista de características que permitan pensar cómo se ubica al indigente desde el funcionamiento heurístico para colegir los juicios desde los que nos aproximamos a él, es necesario estudiar la palabra y lo que ella representa más allá de dicha función heurística para colegirla desde la intersubjetividad.

Si bien me parece cierto que la palabra y la representación “indigente” pueden funcionar a manera de heurístico, mi concepción teórica se opone a reducirla a dicha función por la idea de sujeto que aquí planteo: me opongo a pensar que estamos constituidos como un depositario de información que ajusta las inscripciones de la realidad según sus propios mecanismos y cogniciones individuales, así como a reducir un fenómeno complejo a una explicación individualista y por lo tanto fragmentada.

Más que un heurístico, pienso a la indigencia como una categoría social:

“La sociedad” escribe Goffman, “establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías. El medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar. El intercambio social rutinario en medios preestablecidos nos permite tratar con <<otros>> previstos sin necesidad de dedicarles una atención o reflexión especial” (Goffman, 2006, 12).

Vemos un mecanismo parecido al del heurístico, pero no integrado en un ente individual pues la categoría se posibilita, según Goffman, desde el *medio social* y

el intercambio social rutinario. El matiz es importante, pues supone que nos acercamos a la indigencia como una categoría a ubicar desde la interacción y no solamente desde el manejo de información y el encasillamiento que cada individuo hace del otro desde ciertos mecanismos cognitivos, aunque participen del proceso.

“para que el estudio de la cognición social alcance una dimensión genuinamente social, aún sería preciso dar un paso más, y pasar desde el incipiente interés por la subjetividad al tema mucho más fundamental de la intersubjetividad” (Ibáñez, 176)

En resumen, lo que me interesa es la intersubjetividad y no tanto los mecanismos cognitivos que determinan la visión unilateral del otro; “lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos” (Goffman, 13). Lo central aquí es la interacción y, más aún, la relación como inserta en lo social y por ello situada en condiciones históricas, así comienzo a entender la intersubjetividad desde la psicología social.

“Social no es lo mismo que grupal, aunque todo grupo humano es obviamente de naturaleza social. Lo social es una categoría más amplia que con perfecto derecho se aplica también a los individuos humanos (personas sociales). La constante de la psicología social [...] es el atender a la acción de individuos o grupos en cuanto referida o influida por otros individuos o grupos. En la medida que una acción no es algo que se puede explicar adecuadamente a partir del sujeto mismo, sino que, explícita o implícitamente, en su forma o en su contenido, en su raíz o en su intención, esté referida a otro y a otros, en esa misma medida la acción es social y cae bajo la consideración de la psicología social” (Martín-Baró, 1990, 9).

Para situar la indigencia, la forma de abordar teóricamente al indigente integra no solamente las acciones del sujeto que llamamos indigente, sino que necesitará una síntesis psicosocial, bajo la premisa de que toda acción, siguiendo a Ignacio Martín-Baró, está siempre “referida a otro y a otros”. Así, no se puede dar cuenta de la indigencia por y en sí misma, sino que la caracterización que hacemos de la

indigencia parte de un referente a partir del cual se establece un tipo de relación social.

Cabe aclarar, evidentemente, que no por decir que el indigente no es en sí mismo explicable, con ello se sugiere que no está encarnado o es producto de abstracciones fantásticas: me parece que el indigente encarna las consecuencias de la dominación simbólica, así como encarna también posibilidades de resistencia.

Sigo entonces con la relación intersubjetiva:

“Cuatro elementos son esenciales para que se dé un influjo interpersonal: un sujeto, los otros, una acción concreta y un sistema o red de significaciones propio de una sociedad o de un grupo social. Toda acción se realiza en la tela de este sistema de significaciones, que constituyen la interioridad del acto mismo más allá de su forma externa. Así, el influjo interpersonal, la relación del quehacer de una persona a otra persona, no es algo genérico o abstracto en la conducta, ni mucho menos algo sobreañadido a la acción ya constituida. Se trata, por el contrario, de algo bien concreto y algo constituyente. Concreto, ya que es esta o aquella relación con tal o cual persona o grupo en tal o cual situación. Por otro lado, se trata de algo intrínseco al acto -su significación-, que es como la imagen que el sujeto trata de actuar. Una acción humana no es una simple concatenación de movimientos, sino la puesta en ejecución de un sentido: torturar a un enemigo, o castigar a un subversivo, o darle una lección a ese inmundo comunista, o mostrar que soy muy macho y puedo hacer sentir mi superioridad a esta alimaña socialista. La psicología social estudia pues al comportamiento humano en la medida en que es significado y valorado, y en esta significación y valoración vincula a la persona con una sociedad concreta. Se trata de encontrar las referencias concretas entre cada acción y cada sociedad. En definitiva, la psicología social es una ciencia bisagra, cuyo objetivo es mostrar la conexión entre dos estructuras: la estructura personal (la personalidad humana y su consiguiente quehacer concreto) y la

estructura social (cada sociedad o grupo social específico)” (Martín-Baró, 1990, 16).

La acción -léase indigencia y toda la multiplicidad de prácticas que con esta palabra se significan implícitamente-, está determinada por esa red de significaciones que Ignacio Martín-Baró propone. Es decir, la indigencia, con todas las prácticas a las que se le relaciona representa un hecho social inserto en una red de significaciones desde la cual nos relacionamos con el sujeto que identificamos como indigente. Toda forma de opresión está determinada por ese conjunto de significaciones que se le dan a ese modo de vida en particular que llamamos indigencia, y a la concreción de esta, que aquí llamo indigente. Una forma que el presente estudio toma es desde la articulación concreta de cada acción -como dice Ignacio Martín-Baró- con cada sociedad. Así, la psicología social que aquí se propone estará constantemente en esa tensión que habita cualquier objeto que merezca llamarse psicosocial: la tensión misma de constituir una bisagra que se instala siempre en los entres: intersubjetividad; tensión entre estructura personal y social; micro y macro; tensión entre niveles de integración, etcétera.

Además de dar cuenta de ese entre, intentaré hacer una síntesis como proponen Julieta Fernández Calderón y Guillermo C. Cohen DeGovia. Encuentro que desde la analogía de la bisagra hasta la ciencia de síntesis se puede tender un puente. Es así como Julieta Fernández Calderón y Guillermo C. Cohen DeGovia definen a la psicología social:

“Cuando se han abarcado todos los campos principales del saber humano: el físico, el biológico y el social, aparecen las condiciones necesarias para intentar una aproximación científica a la síntesis más alta de la naturaleza: el hombre, y dentro de este aspecto genérico, a la persona en particular. Para ello se ha necesitado un enfoque cuyo desarrollo corriese al paralelo al de todas las áreas especializadas de conocimiento, es decir una ciencia de síntesis: la Psicología” (Fernández Calderón; Cohen DeGovia, 1979, 28).

La forma en que la psicología ha ubicado las determinaciones del psiquismo está para Julieta Fernández Calderón y Guillermo C. Cohen DeGovia en una lucha que podríamos rastrear en las Naturwissenschaften⁴ del siglo XIX, sobre las que descansa el afán científico de “la Psicofísica y el Estructuralismo de Wundt [...] quienes buscaban [la conciencia en] sus ‘bases fisiológicas’” (Fernández Calderón; Cohen DeGovia, 1979, 28). En el otro extremo de los planteamientos encontramos la teoría socio-culturalista, que intentan “dar su lugar al ser social” (Íbid, 29). En esta tensión dialéctica ubica Cohen la posibilidad de una nueva síntesis, “puesto que si ya está establecida la lucha dialéctica entre los biólogos freudianos y los socio-culturalistas, el paso siguiente ha de ser la síntesis que produzca una nueva cualidad teórica” (Íbid, 29). Dicha ciencia de síntesis está para Cohen en la propuesta de una Psicología Materialista Dialéctica

“cuyo enfoque, entonces, se dirige sobre la persona en concreto, cuya particularidad, cuya realidad es la de los movimientos propios de su cualidad de tal; en otras palabras, su personalidad. La historia de sus cambios, que puede sintetizarse según el determinismo dialéctico-materialista en el sentido de que ‘las causas externas actúan a través de las condiciones internas’, supera la antítesis por largo tiempo mantenida de natura versus nurture. Este planteamiento parte de una concepción del ser humano como unidad somatosociocultural cuya esencia es el ‘modo de vida’ de cada persona, y plantea, como punto fundamental el descubrimiento de los contrarios en esa unidad que son los que en cada etapa del desarrollo van a producir los cambios de la personalidad. En esta forma se descarta totalmente la idea de fuerza -dinámica- psicológica y se introduce la idea de movimiento -cinemática- psicológico, que se ocupa de estudiar los procesos y cambios de la personalidad prescindiendo de la idea mecanicista de fuerza” (Íbid, 30).

No sólo agrego aquí lo que Ignacio Martín-Baró pensó como ciencia bisgara y lo concreto, sino la importancia de dar cuenta de la personalidad y de la historización

⁴ Ciencias de la naturaleza.

de esta, así como de ese proceso histórico: el “modo de vida” que llevan los indigentes como parte de un proceso no causalista⁵, sino de una multiplicidad de condiciones articuladas.

Que las causas externas actúen a través de las condiciones internas supone una tesis poderosa. El cuerpo en sí no sería entonces un cuerpo biológico solamente, sino un cuerpo socializado. La biología será causa necesaria pero no suficiente para explicar el complejo marco de lo humano, entendido desde esta psicología social.

En este sentido, el concepto de personalidad de Julieta Fernández Calderón y Guillermo C. Cohen DeGovia es central, pues permite plantear que el cuerpo -y no sólo él, sino los demás medios de vida que conforman al concepto de personalidad como las motivaciones o la cultura, incluyendo al cuerpo mismo, como instrumento somático-, están en relación directa con las relaciones sociales vitales, relaciones de producción que se desarrollan en la vida cotidiana del sujeto, donde encuentra las posibilidades de la producción y generación de la vida.

“Ontogenéticamente, con las características de la especie ya presentes, cada persona pasa por una historia de adquisición de los instrumentos culturales para procurarse la subsistencia y, paralelamente, por un proceso de desarrollo de los instrumentos somáticos” (Cohen DeGovia, 1973,33).

La forma en que el individuo produce su vida está en un nexo indisoluble con las relaciones vitales que sostiene,

“Como bien dice Konstantinov, ‘la propiedad sobre los medios de producción no es simplemente una relación entre hombres y cosas; es una relación social entre hombres, que se expresa por intermedio de las cosas, a través de la relación con los medios de producción’ [...] Hasta ahora, los diversos intentos de los psicólogos de explicar las relaciones entre las personas no han tocado lo central que es la posesión de los medios de

⁵ Aunque Julieta Fernández Calderón y Guillermo Cohen DeGovia planteen un sistema desarrollista, me parece que dentro de ese mismo sistema hay una cuestión dialéctica. No busco tanto situar el devenir de los indigentes en esta lógica, sino más bien, ubicar las tensiones en que ellos participan.

vida. Por el contrario, han recurrido a la fisiología, a los instintos o a un sociologismo idealista que enfatiza ora lo puramente racional ora lo irracional de la conducta” (Cohen DeGovia, 1973, 38).

Dicho así, el individuo no puede producir su vida de manera aislada y tampoco podemos plantear las condiciones en las que vive como producto de su propia psique o como un epifenómeno del instinto; la psique está en constante interacción y ella es actuada a través de las causas externas, así como su capacidad de agencia estará limitada no sólo por los medios que disponga, sino que por las relaciones sociales en las que esté inserta. En la relación se concreta entonces la posesión de los medios de vida y las posibilidades de producir la vida.

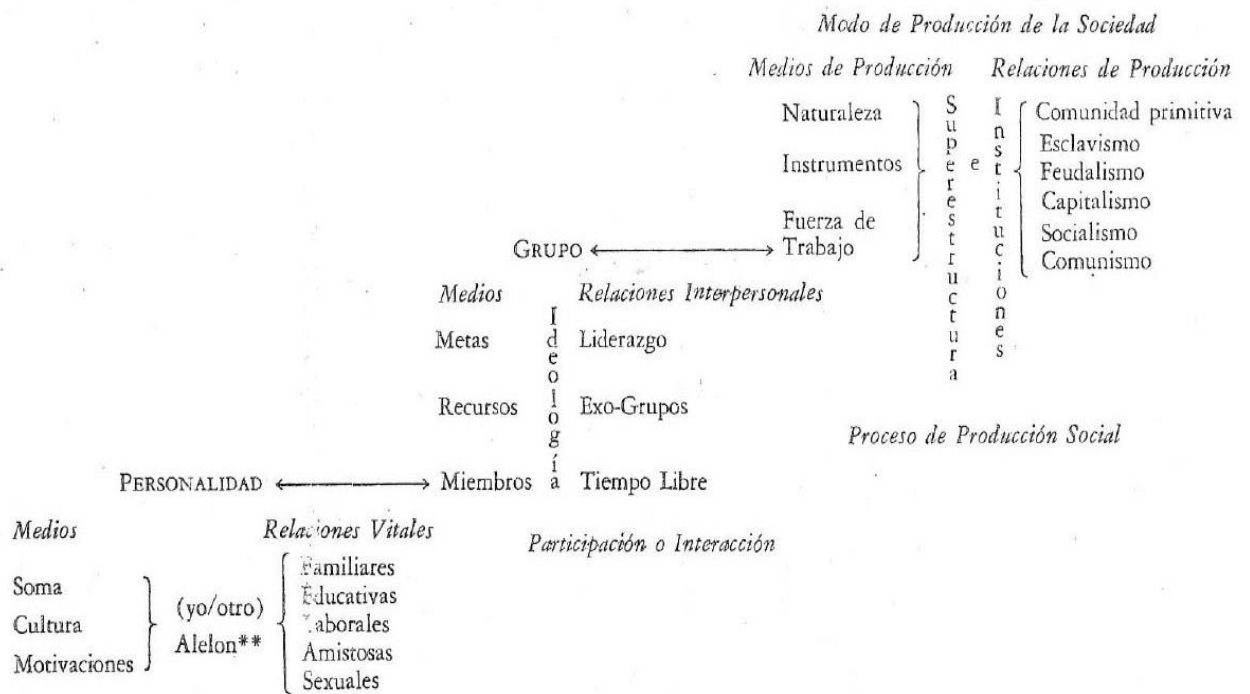
El esquema de los niveles de integración humana permite pensar toda vida como una unidad de síntesis. Lógicamente, las vidas que aquí me importan son esas vidas que están cruzadas por lo que voy entendiendo como indigencia.

NIVEL DE INTEGRACION HUMANO*

Sub-Nivel Psicológico

Sub-nivel Psico-social

Sub-Nivel Sociológico



* Este cuadro representa el nivel único de integración del fenómeno humano. Sin embargo, los sub-niveles Institucional y de la Comunidad, intermedios entre el sub-nivel grupal y societal fueron omitidos de la representación gráfica para efectos de mayor claridad y sencillez ya que su inclusión no es indispensable para que el lector comprenda las relaciones o vínculos entre los fenómenos que tratamos de explicar.

** Alelon viene del griego, es un pronombre personal recíproco. Significa, uno de otro, lo que equivale a decir que el Yo no puede existir sin la presencia previa del Otro, los otros son las relaciones que conforman al Yo y que están contenidas en él; el Alelon equivale al psiquismo, lo que incluye la conciencia y los aspectos no conscientes de la personalidad.

Ahora bien, es pertinente pensar que más que hablar de una vida indigente, sea mejor plantear un modo de vida cruzado por la indigencia o por prácticas que se insertan en la categoría de "indigente", con todas las determinaciones que eso supone. Más allá de la categoría, el modo de vida de la indigencia supone ciertos procesos que la integran. Por esto mismo hablaré de categorías de categorías como estigma, encarnación, marginalidad, precariedad, pues todos ellos se sintetizan en dicho modo de vida, así como la estructura individual y la social están articuladas para posibilitar un modo de vida como el de la indigencia, con sus prácticas propias y con sus modos de vida particulares.

Pensar la indigencia como modo de vida desde la psicología materialista dialéctica tiene dos consecuencias teóricas: la primera es que defino el posicionamiento psicosocial desde el que me sitúo; la segunda es que me permite pensar al indigente sin atribuirle características intrínsecas, es decir, que el indigente no es un sujeto trascendente que tenga características con las que nace⁶ sino que es producto de la relación social y de ciertas sujeciones que le permiten -o no- producir su vida de manera, digamos, satisfactoria; de una matriz de significaciones y de procesos articulables teórica, metodológica y epistémicamente, así como de la posesión o desposesión de los medios de vida, cuestiones que permiten pensar cómo se produce la vida y qué consecuencias tiene esa forma de producción en ese modo de vida particular que aquí propongo llamar indigencia.

HACIA LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA AGENCIA: EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN DEL INDIGENTE Y LAS PRÁCTICAS CALLEJERAS

“El estado de los medios de vida responde a la pregunta: ¿Qué instrumentos está utilizando esta persona para producir su vida y cómo está motivada? En tanto que el estado de las relaciones de vida responde a la pregunta: ¿Quién o quiénes rigen, controlan y realmente poseen los medios de producción de la vida de esa persona? ¿A disposición de quién está la “persona” en concreto?” (Cohen DeGovia, 1973, 37).

De seguir lo que decía arriba, que la indigencia se puede entender desde la raíz como estar dentro de la necesidad o incluso, estar necesitado de agencia, necesitamos entonces echar mano de ciertas herramientas que permitan entender los procesos que llevan a reducir la capacidad de agencia. Con ello no busco argumentar que la vida indigente es el único modo de vida en que se dan procesos que reducen la agencia ni mucho menos. Lo que sí busco plantear es

⁶ Lo que llevaría a pensar, v.b: “que el indigente es pobre porque quiere”.

que, si bien la indigencia no se entiende desde los marcos del individualismo, la meritocracia y el voluntarismo, sí se entiende desde el marco de la intersubjetividad y los procesos de dominación y opresión que abordo en la presente tesis.

Así, la concepción de indigencia que aquí propongo, a mi modo de ver, representa una sujeción a la calle que tiene que ver con los procesos que a continuación describo -la detención, la enajenación y la alienación-. Ahora bien, esos procesos son coherentes con el cuerpo teórico porque dicha sujeción tiene que ver con una exclusión de ciertas dinámicas y con una exposición a condiciones que desde cualquier marco son indignas y exponen a la vulnerabilidad y a la muerte. Si bien no defino al indigente desde mis propios marcos, sí me parece necesario ubicar que las prácticas que caracterizan a la indigencia son claras: la participación en dinámicas de la economía informal, la exposición a pasar la noche sobre el asfalto, la participación en redes criminales, las distintas formas de violencia cotidiana a las que se ven sometidos, entre otras más.

Me niego también, por una cuestión ética, a situar y celebrar las vidas de los indigentes cual Diógenes posmodernos, esa lectura la dejo a aquellos que tengan el cinismo de defender la opresión y las condiciones precarias en que viven millones de seres humanos. Si bien, esto pudiera ser un planteamiento altamente moralista, me parece que hacer lo contrario supondría situarse desde un posicionamiento aséptico y poco crítico que negara las condiciones de precariedad en que viven los sujetos que me apoyaron para la presente investigación. No por ello, cabe agregar, planteo que estas personas no generen dinámicas de resistencia frente a la opresión y que su agencia sea nula, pero justamente las condiciones de posibilidad de dicha resistencia tienen que ver con que la precariedad es vivida y encarnada por los indigentes.

Esta asepsia que se da en ciertos contextos académicos, incluso dentro de la llamada psicología social crítica, parece buscar un retrato teórico preciosista que solamente acaba por negar las condiciones de opresión participando de ella. Dar lugar y voz a las dinámicas de violencia es importante porque negarlas es

convertirse en un discreto aliado de la dominación. Es imposible no tomar una posición teórica que responda a la dominación, pensar que esto es posible, es defenderla tácitamente. Como sostiene Phillipe Bourgois:

“Cualquier examen detallado de la marginación social enfrenta serias dificultades con respecto a la política de la representación [...] donde los debates sobre la pobreza tienden a polarizarse de inmediato en torno a ideas preconcebidas sobre la raza y los méritos individuales. Por lo tanto, me preocupa que los análisis de historias personales presentados en este libro se malinterpreten como un intento de estereotipar a los puertorriqueños o como un retrato hostil de los pobres. He librado una lucha interna sobre estos asuntos por muchos años, pues concuerdo con los científicos sociales críticos del tono paternalista con que los tratados académicos y la literatura periodística estadounidenses acostumbran tratar el tema de la pobreza. Sin embargo, el combate contra los prejuicios moralistas y la hostilidad de la clase media hacia los pobres no debe acometerse al costo de "desinfectar" las calles de la inner city y presentarlas como si la destrucción y el sufrimiento no existiesen. Me niego a omitir o minimizar la miseria social de la que he sido testigo por temor a que una imagen desfavorable de los pobres se perciba como injusta o "políticamente incómoda", pues eso me haría cómplice de la opresión. [...] En ese proceso, he hecho el esfuerzo de construir una concepción crítica” (Bourgois, 2010, 42).

LOS PROCESOS DE MORBILIDAD Y ESTEREOTIPIA

Dicho esto, los procesos de enajenación y detentación de los medios de producción de vida están insertos en el marco de relaciones que el sujeto establece con los otros, todos esos otros que le permitirán no sólo interpretar la realidad sino producir su vida de manera satisfactoria o no; precaria o no. Este es el punto central de la indigencia -la forma en que se detentan medios de

producción- me parece, pues apunta a responder por qué ciertos modos de vida se ven limitados en la posesión de medios de vida para producirla de manera suficiente y satisfactoria. La descripción de estos procesos, que suponen una limitación en los medios de vida para la producción de esta son planteados por Guillermo C. Cohen DeGovia (1973) como procesos de morbilidad y de relaciones estereotipadas.

En las líneas que siguen describo de manera breve el modelo de Guillermo C. Cohen DeGovia (1973) del que ya había mostrado un esquema arriba, así como sus conceptos centrales para pensar esa limitación en los medios de vida.

El concepto de personalidad integra a los medios de vida; las relaciones vitales y la conducta:

“El ‘modo de vida’ es la unidad de estos dos factores -relaciones y medios- que se expresa en la conducta. El modo de vida es la personalidad. Determina el carácter de las relaciones mutuas entre las personas, el carácter de los pensamientos, ideas, emociones y de los sueños, fantasías y ambiciones vigentes” (Fernández Calderón; Cohen DeGovia, 1979, 39).

Este concepto permite articular las relaciones del cuerpo, las motivaciones, la cultura, con las relaciones sociales y las acciones de cada sujeto para después conectarlas con el vínculo grupal y el societal. Dicho concepto me sirve no sólo por esa articulación que supone, sino porque permite pensar los mecanismos de morbilidad o de salud que se ponen en juego en la personalidad o en el modo de vida particular que ubico como indigencia.

Si bien el concepto de personalidad socializada conlleva cierto matiz utópico, sirve no sólo para orientar la investigación, sino que permite ubicar una concepción de la salud desde la cual dar cuenta de la morbilidad en la conducta, y con ella el estado de estereotipia y enfermedad que suponen ciertos modos de vida. La personalidad socializada supondrá entonces para Julieta Fernández Calderón y Guillermo C. Cohen DeGovia

“Un proceso de producción de la vida en la que los instrumentos somáticos y culturales así como las motivaciones se vinculan con la persona y sus relaciones vitales en un conjunto sintónico que funciona socialmente. En esos casos se habla de la personalidad socializada, que es una persona cabal e íntegra” (Fernández Calderón; Cohen DeGovia, 1979, 39).

Por otra parte, la patología para Cohen se define como

“Las anormalidades en las relaciones interpersonales -lo social- y en el aprendizaje -lo cultural-, que llevan a enfermedades -reacciones no cooperadoras- de los grupos es lo que denominamos “Patología Socio-cultural” (Fernández Calderón; Cohen DeGovia, 1979, 58).

Los procesos de enajenación, detentación y alienación suponen los mecanismos de patologización de la personalidad y permiten ubicar una forma de patología más allá de la patologización individual o de una psicologización de la indigencia.

A manera de síntesis los defino puntualmente:

- Enajenación “designa un acto por el cual se traspasa el dominio de una cosa a otro” (Íbid, 59)
- Detentación “[designa] la retención forzosa de lo que no le pertenece a uno” (íbid, 60).
- Alienación “[designa] al ‘extrañamiento’, a la distancia interpersonal entre los hombres que los torna extraños entre sí [...] La distancia a la que nos referimos es aquella que impide la simpatía, el afecto y la comprensión entre las personas. [...] Basta con *no* reconocer que frente a mí hay una persona, un ser humano, uno de mi especie y como yo, es decir que esa persona y yo -NOSOTROS- estamos vinculados por imperativos de la condición humana, para certificar la presencia de la alienación [...] Cuando la sociedad se divide en clases; cuando los grupos se van atomizando en individuos; cuando el individuo es arbitrariamente fragmentado y obligado a contratar aspectos de su ser y es detentado en los demás; cuando a este individuo fragmentado se le ve como objeto susceptible del manejo al antojo

de los demás y, a su vez, cuando ese individuo ha aprendido a ver a los demás como objetos que él puede manejar, estamos frente al cuadro de una sociedad enferma, un cuadro de patología sociocultural, que tiene como síntoma generalizado la alienación en las relaciones interpersonales” (íbid, 72).

Estos procesos adquieren múltiples formas, pero todas ellas tienen en común el traspaso de los medios a otro que los detenta y, ellos pueden desembocar en la grave consecuencia de la alienación. Para terminar de aclarar, en el proceso de enajenación, los medios se traspasan o se entregan de tres maneras: voluntaria y consciente, ignorante o voluntaria pero ignorante. Julieta Fernández Calderón y Guillermo C. Cohen DeGovia (1979) ejemplifican con estas situaciones.

“para el primer caso el “acto” del coito en donde los participantes se entregan consciente y voluntariamente sus instrumentos somáticos con el fin de la procreación. El traspaso ignorante, que es la segunda categoría, se ejemplifica nítidamente en el acto de la proyección imaginativa, es decir, cuando se percibe en los demás las propias características. La enajenación voluntaria pero ignorante ocurre cuando entregamos a otros la responsabilidad de algo nuestro sin percatarnos de sus posibles consecuencias, como cuando abordamos un automóvil de alquiler y enajenamos nuestra vida voluntariamente sin enterarnos de las condiciones del auto ni del conductor” (Íbid., 59).

El último término, de alienación, supone de facto que hay cierta forma de reconocimiento del otro -indigente- a partir de su estatus y la categoría social que permite su reconocimiento como indigente. Así, los procesos que se producen para no reconocerlo cabalmente como parte de un ‘nosotros’ -o como un otro ajeno y constituido desde la visión dominante- son parte fundamental del asunto. Ahora bien, estos procesos son evidentemente excluyentes, pero esa exclusión no sugiere que el indigente debería incluirse a ciertas dinámicas ajenas a él forzosamente, como una salida a su condición precaria, sino que el problema con

la exclusión es que limita la posesión de ciertos medios de vida con fines de dominación. Habrá que ver cómo se da esto en la vida cotidiana del indigente.

Dicho de otra manera, planteo que el sujeto de esta tesis -el indigente-, está inserto en procesos de patología sociocultural través de la cual se ve enajenado de la satisfacción de necesidades a nivel somático, cultural y motivacional.

En resumen, el nivel de la personalidad está integrado en otros niveles de lo psicosocial: el grupal, el comunitario y el societal. Todos estos niveles están sin embargo integrados en la síntesis que propongo. Haré así una exploración conceptual que dé cuenta de las múltiples determinaciones para comprender lo que, siguiendo a Cohen, actúa a través de las causas internas vía las causas externas.

POSTDATA: ¿POR QUÉ ESTUDIAR SUJETOS DE LOS QUE LA PSICOLOGÍA NO SE SUELE INTERESAR?; ¿POR QUÉ ESTA PSICOLOGÍA SOCIAL?

Del por qué se escoge cierto sujeto de estudio, propongo un pensamiento de Ignacio Martín-Baró:

“Pero ciertamente nuestro punto de partida será la realidad cotidiana tal como es vivida por la mayoría de la población centroamericana [...] No pretendemos tampoco ser imparciales en la elección y enfoque de los temas, con esa pretendida asepsia de quien selecciona por inercia, sin examinar los criterios que, consciente o inconscientemente, están determinando la elección. Elegimos precisamente aquellas situaciones, procesos y fenómenos que nos parecen reflejar mejor los conflictos claves que confronta hoy el pueblo centroamericano” (Martín-Baró, 1990, 4)

Finalmente: ¿Qué tipo de psicología social construimos?

Esta pregunta es importante porque lleva a la segunda pregunta, que es: ¿por qué cierta psicología se interesa o atiende cierto tipo de sujetos y decide alienarse de

los problemas más severos que aquejan a la sociedad como este de la indigencia? La tesis que aquí quiero señalar es que cierto tipo de psicología no se desentiende de los indigentes por un simple olvido o por mero desinterés. Esa psicología se construye al cobijo de los intereses del capital, que la llevan a rechazar el abordaje de ciertas subjetividades en condiciones de marginalidad. Personalidades desviadas de la norma serán excluidas no sólo en la práctica, sino teóricamente. Así, la psicología hegemónica parte de un posicionamiento perverso que busca hacerse instrumento del goce del Otro aquí entendido como Capital, para sostener a su Amo. La psicología que aquí se propone busca advertir a la psicología esclava del goce de ese Amo y, también, escuchar a todos esos sujetos marginales que representan el lado sintomático de la sociedad contemporánea.

AGENCIA Y PRECARIEDAD

En el primer capítulo propuse situar al indigente como un sujeto de estudio de la psicología social. A partir de ahí, la discusión que desarrollo en el presente apartado trata sobre la concepción misma que la etimología de la palabra “indigente” contiene: la *agencia*, de ahí que dicho concepto sea central. Pero no es esto lo fundamental; además de la justificación que se deduce de la etimología, la indigencia, en términos contemporáneos, suele caracterizarse con una precarización en las capacidades de agencia. Así, el objeto de los próximos apartados serán las nociones de agencia y de precariedad, nociones que se pueden visibilizar en la complejidad de las relaciones interpersonales.

Ahora bien, más que definir al indigente como un sujeto precario a priori, me parece más atinado ubicar las condiciones que posibilitan tanto a la agencia como a la precariedad de una persona o grupo social en el campo propio de las ciencias sociales para después pensar la indigencia. De esta forma, me prevengo de describir al indigente como un sujeto carente de agencia o como un agente totalmente responsable de sí y libre. Con ello me sustraigo también del riesgo de sustancializar al indigente.

La dificultad de abordar al indigente o la vida indigente como faltas de agencia o precarias -sea o no esto cierto -, lo han descrito diversos autores de distintas maneras. De Lomnitz (2006) propone que

“Es muy difícil describir la realidad de la vida de los marginados sin incurrir en críticas, sea por exagerar la dureza de la vida de los marginados, sea por soslayarla” (De Lomnitz, 2006, 45).

Por otra parte, Bourgois (2010), quien trabajó en el gueto neoyorquino, específicamente como etnógrafo y observador acompañante de adictos y vendedores de crack, dice sobre la investigación con sujetos marginales que

“La dificultad de vincular las acciones individuales y la economía política, sumada a la timidez personal y política de los etnógrafos estadounidenses a partir de los años setenta, ha nublado nuestra comprensión de los mecanismos y experiencias de la opresión. Se me hace imposible resolver

el debate que contrapone el rango de acción de los individuos a la estructura social [...] He documentado una gama de estrategias ideadas por los pobres urbanos para eludir las estructuras de segregación y marginación que los encierran, incluso aquellas que los llevan a infligirse sufrimiento a sí mismos. Escribo este libro con la esperanza de que "la antropología pueda ser un foco de resistencia" y con la convicción de que los científicos sociales pueden y deben "enfrentarse al poder". Al mismo tiempo, aún me preocupa la repercusión política de mostrar los detalles minuciosos de la vida de los pobres y los desfavorecidos, pues bajo el microscopio etnográfico todos tenemos verrugas y podemos parecer monstruos. Además, como señaló la antropóloga Laura Nader a principios de los años setenta, "es peligroso estudiar a los pobres, porque todo lo que se diga sobre ellos se usará en su contra". No estoy seguro de que sea posible presentar la historia de mis tres años y medio como residente de El Barrio sin caer presa de una pornografía de la violencia o convertirme en un voyeur racista: en última instancia, el problema y la responsabilidad también están del lado del observador" (Bourgois, 2010, 48).

La tensión entre la estructura y la agencia es irresoluble para Bourgois, sin embargo, propone que es en lo concreto donde se generan estrategias que permiten resistir la dominación y donde esta tensión encuentra su resolución. Las descripción e interpretación de las condiciones en que vive el indigente y sus capacidades para hacerles frente corren el riesgo de llevarse al exotismo, la minimización o la victimización que puede hacer el investigador pequeñoburgués, perteneciente al restringido y excluyente espacio de la universidad y academia contemporáneas. Pero no por estar advertido de ese riesgo se buscaría desdibujar las condiciones de opresión que supone la vida indigente, como afirma Bourgois (2010),

“el combate contra los prejuicios moralistas y la hostilidad de la clase media hacia los pobres no debe acometerse al costo de "desinfectar" las calles de la inner city y presentarlas como si la destrucción y el sufrimiento no

existiesen. Me niego a omitir o minimizar la miseria social de la que he sido testigo por temor a que una imagen desfavorable de los pobres se perciba como injusta o "políticamente incómoda", pues eso me haría cómplice de la opresión" (Íbid, 42).

Al hablar de la *miseria social*, Bourgois busca exponer sin moralina las condiciones de opresión y precariedad. Sin embargo, la descripción y visibilización de tales condiciones está justificada por el trabajo de campo que realiza el autor, por lo que sus ojos y sus lentes teóricas le permitieron ver. Así, antes de entrar al trabajo de campo de la presente tesis, me interesa hacer una teorización sobre los conceptos ya mencionados, con el fin de volverlos categorías operativas -o caja de herramientas- en el análisis de la información que los indigentes compartieron conmigo y para dar cuenta de las posibles condiciones opresivas que los someten.

AGENCIA DESDE BOURDIEU

Bourdieu cuestiona la idea de Sartre, según la cual la acción de cualquier sujeto -o práctica- está guiada por la voluntad. Para Sartre -según Bourdieu-, las visualizaciones que el sujeto puede proyectar sobre el futuro con base en una libertad propia o como una decisión voluntaria frente al sinsentido que supondría la existencia le permitirían guiar y decidir su acción. Para Bourdieu, lo que Sartre no toma en cuenta es la determinación que las condiciones objetivas suponen para las posibilidades de la acción, al estar cruzada ésta última por "disposiciones duraderas y eventualidades probables" (Bourdieu, 2007, 69) con las que el agente está estructurado.

"Sartre hace de cada acción una suerte de confrontación, sin antecedentes, entre el sujeto y el mundo [...] Su voluntarismo activista, impaciente de todas las necesidades trascendentes, lo mueve a rechazar la clase como clase de condiciones y de condicionamientos, y por ende de disposiciones y de estilos de vida duraderos, en la que ve una clase cosa, una clase

esencia, encerrada en su ser, reducida a la inercia, y por lo tanto a la impotencia, y a la que opone "el grupo totalizador en una praxis", nacido de la clase cosa, pero contra ella.' Todas las descripciones "objetivas" de esta clase "objetiva" le parecen inspiradas en un pesimismo solapadamente desmovilizador, que apunta a encerrar, vale decir a hundir a la clase obrera en lo que ella es y a alejarla así de lo que ella tiene que ser, de la clase movilizadora, de la que podría decirse, al igual que del sujeto sartreano, que ella es lo que ella se hace" (Bourdieu, 2007, 72).

Lo que Bourdieu critica es que la posibilidad de realizar una descripción objetiva de las condiciones de dominación no supone un estatismo, o *un pesimismo solapadamente desmovilizador* (íbid), sino todo lo contrario, encontrar las disposiciones que subyugan al agente permite justamente pensar la dominación para resistirle. No está de más explicitar que busco desplegar con esta discusión la tensión entre la estructura y la agencia, de la que Bourdieu dice:

"las apariencias de un discurso dialéctico no pueden enmascarar la oscilación indefinida entre el en-sí y el para-sí, o, en el nuevo lenguaje, entre la materialidad y la praxis, entre la inercia del grupo reducido a su "esencia", es decir a su pasado sobrepasado y a su necesidad (abandonados a los sociólogos), y la creación continua del libre proyecto colectivo, serie indefinida de actos decisivos, indispensables para salvar al grupo de la aniquilación en la pura materialidad" (Bourdieu, 2007, 74).

Al situarse en la polémica agencia-estructura, Bourdieu ubica que la acción se produce dentro de un campo social y una estructura que la posibilitan. Digamos que el móvil de la acción no es solo la conciencia de un sujeto, sino que la acción no se puede comprender sin aprehender las estructuras que subyacen a las motivaciones subjetivas -sin presentarse necesariamente de manera consciente-, pues están en una

"lógica de todas las acciones que son razonables sin ser el producto de un diseño razonado ni, con más razón, de un cálculo racional; habitadas por una especie de finalidad objetiva sin estar conscientemente organizadas

con respecto a un fin explícito constituido; inteligibles y coherentes sin haber surgido de una intención de coherencia ni de una decisión deliberada; ajustadas al futuro sin ser el producto de un proyecto o de un plan” (Bourdieu, 2007, 83).

Es para Bourdieu imposible pensar la acción sin ubicarla en un espacio social, pero lo interesante de su planteamiento es que se centra en la relación; todo espacio social, todo capital y todo agente, se producen en la relación con los otros. Así, la filosofía de Bourdieu es

“una filosofía de la acción, designada a veces como disposicional, que toma en consideración las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y en la estructura de las situaciones en las que éstos actúan o, con mayor exactitud, en su relación. Esta filosofía, que se condensa en un reducido número de conceptos fundamentales, habitus, campo, capital, y cuya piedra angular es la relación de doble sentido entre las estructuras objetivas (la de los campos sociales) y las estructuras incorporadas (las de los habitus)” (Bourdieu, 1997, 8).

Las potencialidades, es decir, la posibilidad de elecciones con las que cuenta un agente, están siempre insertas y determinadas tanto por la estructura incorporada (habitus), como por la estructura objetiva, y la relación que estas tengan. El indigente es -o se constituye- siempre en la relación que existe entre la incorporación de la vida callejera (habitus del indigente) con el lugar en que vivir en la calle (situación) lo ubica de manera objetiva en un campo social determinado, así como la cantidad y cualidad de capital con las que cuenta.

Los conceptos de espacio social, habitus y capital, me sirven para pensar las disposiciones que determinan la vida de cualquier persona. En este sentido, el sujeto está inserto en una estructura de relaciones sociales, pero también porta corporalmente una estructura que permite distinguirlo en un espacio social determinado. De este punto puede deducirse que el indigente estará sí o sí ubicado en un espacio social, espacio que determinará su capacidad de agencia y

que a su vez permite ubicar su valía en términos de capital y cómo ésta se pone en juego, a su vez, para ubicarlo de vuelta en el espacio social.

Dicho de otra manera, la acción -y con ella la agencia o el agente- designará esas posibilidades para actuar que están apuntaladas tanto en el cuerpo del agente como en las estructuras, así como en la cantidad y calidad de capital con que el agente cuenta.

HABITUS, CAMPO SOCIAL, AGENCIA

Tenemos entonces que el habitus, como estructura incorporada, trastoca al cuerpo como un cuerpo que cuenta con potencialidades para la acción pero que contradictoriamente la acotan:

“El habitus es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu, 1997, 19).

Lo interesante del concepto de habitus es que permite pensar en la distinción entre sujetos que suponen las prácticas y las elecciones de los agentes insertos en el espacio social, así como pensar que el espacio social con sus dos principios de diferenciación -capital económico y cultural- produce ciertas disposiciones -o habitus-. Así,

“Los habitus son principios generadores de prácticas distintas y distintivas —lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial—; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes [...] la diferencia sólo se convierte en signo

y en signo de distinción (o de vulgaridad) si se le aplica un principio de visión y de división que, al ser producto de la incorporación de la estructura de las diferencias objetivas (por ejemplo la estructura de la distribución en el espacio social del piano o del acordeón o de los aficionados a uno y a otro), esté presente en todos los agentes, propietarios de pianos o aficionados al acordeón, y estructure sus percepciones de los propietarios o de los aficionados a los pianos o a los acordeones (habría que precisar este análisis de la lógica —el de la violencia simbólica— que exige que las artes de vivir dominadas casi siempre sean percibidas, por sus propios portadores, desde el punto de vista destructor y reductor de la estética dominante)” (Bourdieu, 1997, 21).

La elección de prácticas en la vida callejera -pienso en el hecho mismo de dormir en la calle-, es ya una posibilidad que la vida callejera impone, pero la impone porque la estructura objetiva determina a su vez la ubicación del indigente como un sujeto al que se le reconoce y se distingue de otros, v.b., de categorías como: ciudadano, sujeto de derechos, consumidor, profesionista, y un largo etcétera. Estas prácticas y categorías⁷ forman parte del habitus y de la estructura objetiva y al reconocerlas cualquier persona puede ubicar al indigente en un campo social determinado. No está de más obviar que la distinción y los principios de visión y de división han tenido fines de dominación.

La clave de la articulación que Bourdieu propone está en pensar la relación entre el campo, el habitus y el capital como un modelo que permita representar la disposición de los agentes y sus potencialidades para la acción. Esta situación llevará a varias preguntas, por ejemplo: ¿Cuáles son las posibilidades con que cuenta el indigente para encontrar sitios donde dormir?; ¿por qué la calle y no otro espacio?; ¿por qué cierto espacio de la calle y no otro? Estas preguntas las responderé más adelante, la importancia de este desarrollo es plantear que la

⁷ Si bien estas categorías que están en el imaginario social se producen de manera histórica y a veces de larga data, hay que tomar en cuenta también que distintas instituciones las producen y que su producción tiene que ver en muchos casos con fines de dominación.

posibilidad de aprehender ciertas condicionantes de la acción se sostiene en la propuesta teórica de Bourdieu.

Para Bourdieu, aprehender la estructura representa ubicar ciertos

“principios de construcción del espacio social o los mecanismos de reproducción de este espacio [...] y de este modo [...] señalar las diferencias reales que separan tanto las estructuras como las disposiciones (los habitus) y cuyo principio no hay que indagar en las singularidades de las naturalezas -o de las <<almas>>-, sino en las particularidades de historias colectivas diferentes [...] En cada momento de cada sociedad, un conjunto de posiciones sociales que va unido por una relación de homología a un conjunto de actividades (la práctica del golf o del piano) o de bienes (una residencia secundaria o un cuadro de firma cotizada), a su vez caracterizados relacionamente” (Bourdieu, 1997, 16).

Es, según Bourdieu, que “esta fórmula, que puede parecer abstracta y oscura, enuncia la primera condición de una lectura adecuada del análisis de la relación entre las posiciones sociales (concepto relacional), las disposiciones (o los habitus) y las tomas de posición, las <<elecciones>> que los agentes sociales llevan a cabo en los ámbitos más diferentes de la práctica, cocina o deporte, música o política, etc” (Íbid, 16).

De seguir a Bourdieu, el análisis de la indigencia necesitaría encontrar no solamente las razones que dan los indigentes para dormir en la calle, sino conocer su vida cotidiana, las relaciones que establecen con los otros y las relaciones que los otros establecen a su vez con los indigentes; necesitaría también comprender cómo el indigente piensa su vida en la calle y las condicionantes que la vida en la calle le imponen y cómo las resiste; necesitaría además de ello, comprender las posibilidades que tiene el indigente para salir de esa situación, sea que se analice desde el discurso mismo del indigente o desde discursos de los otros - institucionales, interpersonales, grupales-, y finalmente, aunque pudiera seguir enlistando las necesidades del análisis, es necesario conocer qué anhela y qué quiere el indigente, así como de qué se queja, de qué sufre y un largo etcétera

sobre su vida intrapersonal para ubicar un habitus, las condiciones objetivas y el espacio social en el que está y de ahí analizar las distintas formas de diferenciación, libertad y opresión a las que está sujeto.

Para terminar de definir los conceptos de Bourdieu, reviso el de capital y su relación con el espacio social. Para Bourdieu, el concepto de espacio social,

“esa realidad invisible, que no se puede mostrar ni tocar con el dedo, y que organiza las prácticas y las representaciones de los agentes significa concederse al mismo tiempo la posibilidad de elaborar unas clases teóricas lo más homogéneas posible desde la perspectiva de los dos determinantes mayores de las prácticas y de todas las propiedades que resultan de ello. El principio de clasificación así activado es verdaderamente explicativo: no se limita a describir el conjunto de las realidades clasificadas sino que, como las buenas taxonomías de las ciencias naturales, se ocupa de unas propiedades determinantes que, por oposición a las diferencias aparentes de las malas clasificaciones, permiten predecir las demás propiedades y que distinguen y agrupan a unos agentes lo más semejantes posible entre ellos y lo más diferentes posible de los miembros de las otras clases, próximas o lejanas” (Bourdieu, 1997, 22).

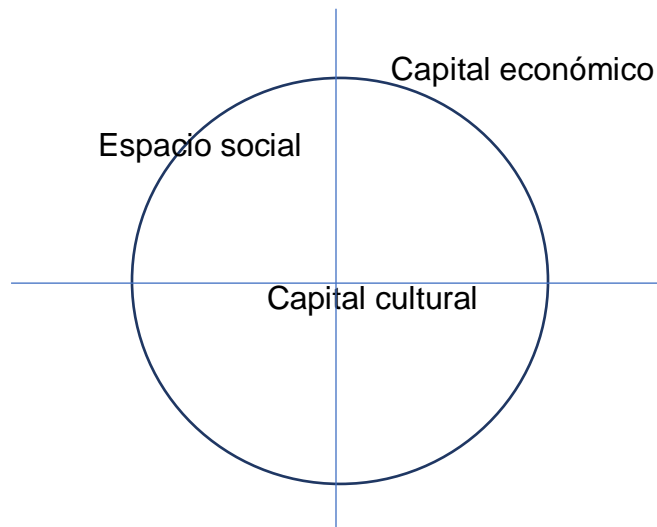
Así, el espacio social

“Se constituye de tal forma que los agentes o los grupos se distribuyen en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que, en las sociedades más avanzadas, como Estados Unidos, Japón o Francia, son sin duda los más eficientes, el capital económico y el capital cultural. De lo que resulta que los agentes tienen tantas más cosas en común cuanto más próximos están en ambas dimensiones y tantas menos cuanto más alejados. Las distancias espaciales sobre el papel equivalen a distancias sociales. Con mayor exactitud, como expresa el diagrama de *La distinción* [...] los agentes están distribuidos según el volumen global del capital que poseen bajo sus diferentes especies y en la segunda dimensión según la estructura de su

capital, es decir según el peso relativo de las diferentes especies de capital económico y cultural, en el volumen total de su capital” (Bourdieu, 1997, 18).

La primera dimensión para ubicar en ese espacio a un sujeto, “sin duda la más importante”, representa el volumen, es decir la cantidad objetiva y mensurable de capital. En la segunda dimensión, “el peso relativo de capital” hace una distinción en el tipo de capital del que se disponga, v.b: un empresario con capital económico que se distancia de un catedrático con más fuerza en el capital cultural. Es así como según el tipo de capital del que se disponga, de cuánto se disponga y de qué manera se valore -o cuánto peso tiene cierto capital según el término de Bourdieu- dicho capital será la “causa de diferencias en las disposiciones y, con ello, en las tomas de posición” (Bourdieu, 1997, 18).

En pocas palabras cuánto capital, de qué tipo y cuánto peso tiene -es decir, cuánto y cómo se valora-.



(Ejes vertical y horizontal: principios de diferenciación en la distribución de los agentes sociales en la configuración del espacio social)

Para Bourdieu, la posesión o carencia de capital -económico- es causa de diferenciación/distinción entre agentes sociales, así como las prácticas, gusto y todo capital cultural representan una dimensión de diferenciación en el espacio social. Toda posesión de capital implicará entonces una relación de proximidad-distancia con el otro. Si bien la lectura es sociológica, Bourdieu establece el concepto de habitus para dar cuenta tanto de las elecciones de cada agente -sus tomas de posición-, así como de sus potencialidades para la acción.

PRECARIEDAD: EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO DEL INDIGENTE

Con el concepto de “distinción”, Bourdieu plantea que toda relación social se inscribe dentro de las coordenadas del espacio social, determinada así por las estructuras incorporadas como habitus. Estas condiciones determinan por tanto la visión que tenemos del otro y las distinciones con que nos situamos frente a los demás. Como consecuencia de ello, todo sujeto -incluido el indigente-, será percibido y categorizado según el espacio social en que se encuentre, pero, sobre todo, según los principios de visión y división dominantes que rigen en ese espacio social y en un momento histórico específico⁸. Una de las tragedias de la dominación es que impone sus propios principios de visión y de división; ésta busca restringir la agencia y por lo tanto el acceso a ciertos bienes, capital, prácticas, etc., a partir de la producción y reiteración constante de dichos principios.

A su vez, estos principios permiten ubicar las prácticas como pertenecientes a una o a otra clase, distinguiéndolas unas de otras. Esta diferenciación puede ser negativa, en el sentido que excluye a esos otros que no tienen acceso a condiciones de existencia ni a los habitus que se requieren para adoptar lo que los principios de visión-división hegemónicos prescriben y que, al no hacerlo, son excluidos o incluidos de manera negativa. Es decir, que éstos serán admitidos parcialmente, pero siempre desde una admisión que se percibe como aquél que es no-yo y que no entra dentro de los esquemas incorporados.

Sin embargo, la internalización de dichos principios no agota la posibilidad de agencia y con ella prácticas de resistencia que busquen sostener y legitimar esquemas y principios de visión distintos a los hegemónicos, así como criticarlos.

Es que, si bien la agencia de ciertos actores se ve determinada por los principios de visión y división hegemónicos que son incorporados como habitus, éstos se constituyen en el seno de relaciones de poder que, por la misma naturaleza de

⁸ Generalmente, estos principios de visión y división producen dualidades: hombre-mujer; rico-pobre; naco-fresa, etcétera.

éstas -que requieren una constante reiteración de dichos principios a partir de una multiplicidad de prácticas-, es posible cambiarlos o cuando menos resistirles.

RECONOCIBILIDAD

Digamos entonces que los principios de división establecen una diferencia con el otro, éstos parten de relaciones de igualdad/simetría frente a la desigualdad/asimetría. Los pares de palabras para describir esta dualidad pueden ser múltiples: conocimiento/desconocimiento; igual/desigual; idéntico/diferente; simétrico/asimétrico; horizontal/vertical; libertad/dominación y un largo etcétera. No me interesa matizar cada uno de los pares de opuestos que acabo de enlistar, sino establecer una idea más vasta sobre lo que subyace a todos ellos. Esto es, que implican una dualidad en la que en una relación se ve al otro aquí como sujeto al que reconozco, allá como un otro objetivado, ajeno al yo, no reconocido y mucho menos reconocible,

“Si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la «reconocibilidad» caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales «actúan» a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible” (Butler, 2010, 19).

Esto es, que tanto los principios de división, que buscan una distinción partiendo de clases lógicas, como las normas que hacen que un sujeto sea reconocible o, mínimamente, que exista, se conjugan para potenciar la dominación.

Lo que Butler señala es que esos términos, convenciones y normas, posibilitan que un sujeto exista o, en sus propios términos, que sea reconocible. De ahí que todo el capital simbólico que alguien porta delimita no sólo cómo será el reconocimiento que recibe, el trato que se le dará, sino que podrá incluso ser no reconocido debido a los marcos de reconocibilidad.

“El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo” (Butler, 2010, 15).

Al percibir el cuerpo, entonces, percibimos lo que ese cuerpo “es” desde la significación social que ha adquirido. Es así como ese cuerpo que “es”, se constituye a partir de las normas de reconocibilidad que posibilitan percibirlo o no, reconocerlo o no.

Cuando vemos al indigente, no sólo lo reconocemos a partir de dicha categoría - “indigente”-, sino que tal categoría establece una normativa de relación. La propuesta de Butler implica un pensar que va de lo ontológico a lo epistemológico y con ello la mirada y la palabra definen y producen lo que <<es>>. Por supuesto, esos indigentes no son en sí mismos indigentes, se hacen indigentes, a partir de las relaciones sociales que establecen con los demás; de cómo los otros los hacen y los enmarcan y ubican y, finalmente, de cómo viven su vida cotidiana y significan sus prácticas. Sin embargo, en toda significación que hacen de ellos mismos, su movilidad social está limitada desde la categorización que se les impone y también desde su lugar en el escalafón social, así como su habitus y las normas de reconocimiento se ponen en juego para percibirlos como un lastre que los violenta y los despoja de ciertas leyes o derechos, y los reconoce de cierta manera. Digamos entonces que esta aproximación que construyo de la indigencia implica formas de reconocibilidad que expulsan al indigente del entramado social tomándolo como otro ajeno o como un no-ciudadano, sujeto de protección, indefenso, y un largo etcétera.

La lucha por la reconocibilidad y la distinción implican una forma de relación que no habilita el conocimiento del otro en una relación horizontal, sino relaciones que desembocan en formas de conformidad, violencia, discriminación, vulnerabilidad, exclusión, despolitización, en fin, dominación.

“Debido al hecho de que unas condiciones de existencia diferentes producen unos habitus diferentes, sistemas de esquemas generadores susceptibles de ser aplicados, por simple transferencia, a los dominios más diferentes de la práctica, las prácticas que engendran los distintos habitus se presentan como unas configuraciones sistemáticas de propiedades que expresan las diferencias objetivamente inscritas en las condiciones de existencia bajo la forma de sistemas de variaciones diferenciales que, percibidas por unos agentes dotados de los necesarios esquemas de percepción y de apreciación para descubrir, interpretar y evaluar en ellos las características pertinentes, funcionan como unos estilos de vida. Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el habitus es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un sistema de diferencias, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia” (Bourdieu, 1998, 170).

El problema de la diferencia es que se le asignan al otro ciertas características intrínsecas que en realidad son producto de la internalización de la división de clases, que a su vez registra a las prácticas y a los cuerpos como pertenecientes o no a cierto grupo social, dotados o no de cierto capital. La asignación de características al otro implica también una forma de ontologización que responde a esta misma internalización de las estructuras.

La diferencia distingue a un yo de un otro que parece ser prescindible, pues parece no participar de la identidad. Sin embargo, de seguir a Bourdieu, la identidad depende de un otro para constituirse. Es de esta manera que el otro -en términos de aquél que es diferente a mí, que pertenece a una clase social opuesta

o diferente a la mía- es indispensable para establecer un principio de diferenciación. No es posible incluirlo sino a partir de la oposición, pues gracias a esa otredad se constituye lo que “es”. Así, quien “es”, lo es siempre gracias al otro. Si el otro falta, no se puede acabar de conformar la identidad. Bajo estas condiciones el otro no puede ser percibido si no es desde los principios de división que lo ubican arriba o abajo, explotado o explotador, amo o esclavo.

Ahora bien, si múltiples condiciones de existencia se relacionan con distintos habitus⁹ -diferenciándose entre ellos según el espacio social y las prácticas a que dan pie-, para generar sistemas de diferenciación, pues,

“La dialéctica de las condiciones y de los habitus se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital, resultado global de una relación de fuerzas, en sistema de diferencias percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución de capital simbólico, capital legítimo, desconocido en su verdad objetiva” (Bourdieu, 1998, 171)

entonces es posible pensar que la diferencia que se percibe busca desconocer la distribución del capital, naturalizándola como “simples y naturales” diferencias perceptuales o rasgos distintivos, haciendo de los agentes portadores de un capital simbólico adquirido gracias a la naturalización de los sistemas de diferenciación dualista (v.b: pobre-rico), cuando en realidad, el capital simbólico se apuntala en una relación de fuerzas, como dice Bourdieu. Cabe agregar que dicha diferencia parte de condiciones que surgen desde la materialidad misma que posibilita la producción del capital simbólico, es decir, el capital económico, el cuerpo y su relación con otras materialidades como la calle, etcétera.

Así, las condiciones materiales son fundamentales para pensar la producción de sujetos, de subjetividades, de posibilidades de vida y, con todo ello, es también posible pensar que la calle y las prácticas que en ella se despliegan, así como el

⁹ Entiendo al habitus siguiendo a Bourdieu (1998): “el habitus es a la vez, en efecto, el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento (principium divisionis]. de esas prácticas. Es en la relación entre las dos capacidades que definen al habitus producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto)- donde se constituye el mundo social representado, esto es, el espacio de los estilos de vida” (Bourdieu, 170).

cuerpo, aún si representan un espacio simbólico, como materialidades, son encarnaciones que portan y soportan condiciones de precariedad.

“Esta distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se «consideran» susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte” (Butler, 2010, 45)

En síntesis, la precariedad así entendida, tendría que pensarse desde las características que se le atribuyen al otro desde una posición de superioridad, como distinto a mí o, incluso, como no reconocible.

En nuestro caso, la precariedad parte de la vida callejera y las múltiples prácticas que en ella se producen. La identificación del indigente tiene entonces que ver con que es posible distinguir a partir de los habitus y las condiciones de existencia que la precariedad impone, un principio de diferenciación que ubica a la vida callejera con una serie de narrativas y habitus que pueden ubicar al indigente en un espectro que va desde pensarlo como un holgazán hasta el extremo de la criminalidad o la pobreza como elecciones voluntarias de vida y no como distribuciones de capital que se ven injustamente repartidas según los habitus y las condiciones de existencia que posibilitan asignaciones desiguales de capital. Aquí la distinción es lo fundamental. La manera en que se impone la diferencia entre dos agentes es la forma en que se mira, o, más bien, en que se actúa la distinción. Es decir: tú y yo estamos lejanos, somos distintos el uno del otro; somos ajenos. Debido a esa condición de extrañeza y a esa producción de la diferencia, se posibilita la exclusión y la dominación. El grave problema de esa abismal distinción es que la alteridad se define en términos negativos, alienantes.

MARCOS

¿Cómo percibir lo “invisible”? La pregunta apunta a cómo un marco impone un dentro, desde el cual se posibilita lo visible. Así,

“Una manera determinada de organizar y presentar una acción conduce a una conclusión interpretativa sobre el acto como tal” (Butler, 2010, 24).

El marco busca establecer una mirada ante una acción, pero, sobretodo, busca generar ciertos modos de ver e interpretar que concluyen en una lectura determinada del fenómeno que entra en dicho marco, dejando de lado lo que está fuera de él, como otras posibles lecturas. Los marcos son importantes porque, justamente, enmarcan las normas a partir de las cuales reconocemos ciertas vidas como vidas –o no-, digamos que son el cauce de lo sensible.

Así, un marco es una narrativa y una interpretación de lo que se enmarca en el cual se posibilita decidir qué vidas son vidas o no, pero, sobre todo, sin una vida es digna de ser llorada, o no. Enmarcar supone también un proceso que posibilita la decisión sobre qué normas y afectos permitirán reconocer al otro y en qué condiciones será o no reconocido.

“Como sabemos, el verbo inglés to frame tiene varios sentidos: un cuadro suele estar framed (enmarcado), pero también puede estar framed (falsamente inculpado) un delincuente (por la policía) o una persona inocente (por otra infame, a menudo policía); en este segundo sentido, ser o estar framed significa ser objeto de una artimaña o ser incriminado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban «demostrando» la culpabilidad del sujeto paciente. [El] marco tiende a funcionar, incluso de forma minimalista, como un embellecimiento editorial de la imagen, por no decir, también, como un autocomentario sobre la historia del marco propiamente dicho. Este sentido de que el marco guía implícitamente la interpretación tiene cierta resonancia en la idea del frame como falsa acusación” (Butler, 2010, 24).

No por ello lo que plantea un marco es siempre cierto, pues depende de las condiciones de reproducibilidad y repetición, así como de la lectura que propone, para que se produzca una lectura hegemónica. Sin embargo, por su constitución misma -sujeta a una constante repetición-, la interpretación que cierto marco impone puede utilizarse para generar una lectura crítica de esos marcos y de la imposición que supone el hecho de enmarcar.

“Como el marco rompe constantemente con su contexto, este autorromperse se convierte en parte de su propia definición, lo cual nos lleva a una manera diferente de entender tanto la eficacia del marco como su vulnerabilidad a la inversión, la subversión e, incluso, a su instrumentalización crítica. Lo que se da por supuesto en un caso se tematiza críticamente, o incluso incrédulamente, en otro. Esta cambiante dimensión temporal del marco constituye la posibilidad y la trayectoria de su afecto igualmente” (Butler, 2010, 26).

Así, el proceso mismo de enmarcar permite la subversión, pues dependen de la constante repetición de cierta lectura para lograr la circulación que buscan generar,

“los marcos que deciden realmente qué vidas serán reconocibles como vidas y qué otras no lo serán deben circular a fin de establecer su hegemonía. Esta circulación ha sacado a relucir, por no decir incluso que es, la estructura reiterable del marco. A medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión. Cuando se vienen abajo estos marcos que gobiernan la reconocibilidad relativa y diferencial de las vidas —como parte del mecanismo mismo de su circulación—, resulta posible aprehender algo sobre lo que —o sobre quien— está viviendo, aunque por regla general no sea «reconocido» como una vida” (Butler, 2010, 29).

Ahora bien, conviene aclarar la diferencia entre la aprehensión de una vida y el reconocimiento, pues la aprehensión no pasa por los marcos de reconocimiento, no se reduce a ellos.

Así, si aprehender,

“es una forma de conocimiento, está asociada con el sentir y el percibir, pero de una manera que no es siempre —o todavía no— una forma conceptual de conocimiento. Lo que podemos aprehender viene, sin duda, facilitado por las normas del reconocimiento; pero sería un error afirmar que estamos completamente limitados por las normas de reconocimiento en curso cuando aprehendemos una vida. Podemos aprehender, por ejemplo, que algo no es reconocido por el reconocimiento. De hecho, esa aprehensión puede convertirse en la base de una crítica de las normas del reconocimiento” (Butler, 2010, 18).

Ahora bien

“así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad” (Butler, 2010, 21)

Los esquemas de inteligibilidad pueden ser entendidos como un a priori histórico que define una episteme desde la situación histórica. Esta episteme posibilita la aparición de ciertas formas de abordaje de lo humano, así como la crítica que se puede hacer de dichos abordajes.

“De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente

muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin” (Foucault, 1968, 375).

Así, el campo epistémico de la llamada modernidad ha posibilitado ciertas formas de aparición y abordaje de la vida, v.b: desde el antropocentrismo, por decir uno. Tanto la propuesta de Butler como la de Foucault, apuntan a que los esquemas de inteligibilidad o la episteme definen cierta ontología del sujeto y con ello prescriben normas para abordar distintas formas de vida, tanto en el sentido de una descripción ontológica como epistemológica. Así, se decidirá qué se puede reconocer como vida y qué no.

La importancia de esto es que toda decisión, para Butler, que se refiere a decidir qué es vida o no, está enmarcada en una tensión social y política que produce las condiciones que permiten hacer de una vida algo vivible o no. Justamente la precariedad tiene que ver con que hay formas de vida que son menos vivibles que otras, porque la vida misma depende de condiciones que la hagan vivible. Así, la precariedad implica un a priori de la vida, pues la vida siempre se sostiene gracias al otro:

“La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada” (Butler, 2010, 30).

La precariedad atraviesa al cachorro humano desde que está inserto en un a priori histórico y en esquemas de inteligibilidad que harán posible cuidarlo, pues nacemos y sobrevivimos siempre gracias al otro y a la lectura que el otro hace del mundo. Por tomar como ejemplo al pensamiento feminista encabezado por Simone De Beauvoir, el hecho de haber tomado a la mujer como un sujeto de estudio, implicó insertar en el campo de inteligibilidad un sujeto que era aprehendido por las mismas mujeres pero que no entraba dentro de las normativas de reconocibilidad a las que estaban sujetas. Así, el territorio de lo inteligible tiene que ver con un campo epistémico que permite hacer entrar al

ámbito de lo cognoscible ciertos registros que posibilitarán las normas de reconocimiento y las condiciones de reconocibilidad.

El cachorro humano, indefenso, depende de condiciones externas e internas que le permitan sobrevivir y, más que eso, que le permitan tener una vida vivible. Si las condiciones sociales y políticas, -que se concretan en relaciones interpersonales- no posibilitan condiciones para hacer una vida vivible, la precariedad se potencia.

“Basta con *no* reconocer que frente a mí hay una persona, un ser humano, uno de mi especie y como yo, es decir que esa persona y yo -NOSOTROS- estamos vinculados por imperativos de la condición humana, para certificar la presencia de la alienación. [...] los hombres no se conocen, no se comprenden, que se ven unos a otros como objetos -ora molestos, ora ventajosos- para sus respectivos y exclusivos fines. Es decir, la utilización del hombre como medio y no como finalidad de nuestras relaciones” (Cohen DeGovia, 1979, 73).

En términos de Guillermo Cohen DeGovia y desde el marco de precariedad que voy construyendo, ésta sería entendida como una forma de alienación, en la que el otro representa un medio y no un fin, en que el otro es enmarcado y reconocido según las normas que permiten reconocerlo como un objeto a ser utilizado; *ora molesto, ora ventajoso*.

Por otra parte, la gestión de la vida y las decisiones en cuanto a qué consideramos una vida y cómo nos relacionamos con el otro, tienen que ver con los marcos desde los que definimos qué entendemos por vida. Ahora bien, Butler afirma que la discusión no debería girar en torno a qué es vida o qué no es vida, sino que debería moverse a discutir qué condiciones posibilitan la vida, su reconocimiento y aprehensión y otras no. Por esto mismo es importante el concepto de marco, pues, la vida misma es precaria, pero son las condiciones sociales y políticas, así como las normas que ellas producen, las que posibilitan que una vida sea vivible, así como, de seguir a Butler, digna de duelo. Es por ello que Butler propone a las discusiones que defienden la legalización del aborto frente al argumento pro-vida, no situar la discusión en desde qué momento se genera ese bios, sino que las

condiciones en las que esa vida -sea el momento que sea- harán de esa vida, dicho en futuro anterior, una vida no vivible.

“la «vida» como tal sigue estando definida y regenerada, por así decirlo, dentro de nuevos modos de conocimiento/poder” (Butler, 2010, 34).

Como hay vidas vivibles, también hay vidas que son dignas de duelo. Con esto quiero decir que toda definición de cómo y por qué una vida será o no abordada y llorada, puede establecer marcos más igualitarios para generar condiciones de vida más vivibles o establecer marcos de relación alienantes o de saber-poder, que desembocan en posibilitar lógicas asistencialistas, paternalistas, entre otras supuestas filantropías y/o condiciones que faciliten la explotación, la opresión u otras formas de violencia. Las definiciones pueden también lograr dominar e invisibilizar vidas, es decir, que las definiciones entendidas como marcos, gestionan la vida misma, o, mejor dicho, las vidas.

Por lo tanto, si bien podemos hablar de “indigente”, hay que dar cuenta de qué tipo de reconocimiento se pone en juego desde dicha categoría; qué diferencia supone o que exclusión implica. En realidad, el indigente es una forma radical de encarnación de la precariedad. La precariedad tiene que ver con la exposición al otro en forma alienante, violenta. Así, el indigente en particular está sujeto a una exposición constante a condiciones de violencia, por eso la forma de precariedad que lo habita es tan compleja. Primero porque las vidas indigentes no suelen ser vidas lloradas y en segundo término, las condiciones de vulnerabilidad tienen que ver con la sujeción a la calle y las prácticas que en ella se llevan a cabo: el trabajo hecho bajo la economía informal, la participación voluntaria e involuntaria en redes criminales, el uso de drogas o alcohol, la participación de redes de caridad/asistencia/apoyo/paternalismo, pasar la noche sobre el asfalto, la exposición a la suciedad, las redes de apoyo siempre inciertas y un largo etcétera.

En síntesis, planteo cómo enmarcamos la diferencia y la cosificación de ese otro llamado “indigente” desde narrativas y marcos de reconocimiento, generando así condiciones que hacen de estos modos de vida callejeros una vida precaria. Los marcos podrían funcionar, y de hecho lo hacen, como un filtro para ver al indigente

desde lo que dichos marcos imponen. Dar cuenta de cómo se les ha enmarcado es una forma de crítica, pues permite desvelar las operaciones del poder. Esto tiene como intención central la producción de un marco crítico.

La crítica a partir de la problematización de ciertas lecturas hegemónicas posibilita entonces aprehender otras formas para enmarcar a la indigencia. Los marcos que aquí incluyo permiten ver también cómo los indigentes se piensan a sí mismos desde sus propios marcos.

“Cuando se vienen abajo estos marcos que gobiernan la reconocibilidad relativa y diferencial de las vidas —como parte del mecanismo mismo de su circulación—, resulta posible aprehender algo sobre lo que —o sobre quien— está viviendo, aunque por regla general no sea «reconocido» como una vida. ¿Qué es este espectro que mina las normas del reconocimiento, una figura intensificada que vacila entre estar dentro o estar fuera? Como interior, debe ser expelida para purificar la norma; como exterior, amenaza con derribar las fronteras que representan el yo. En cualquiera de los dos casos, representa la derribabilidad de la norma; en otras palabras, es un signo de que la norma funciona gestionando, precisamente, la perspectiva de su deshacerse, un deshacerse que está inherente en las cosas que hace” (Butler, 2010, 29).

Ese espectro del que habla Butler tiene un parecido metafórico y literal con la existencia ciertamente espectral del indigente. Su invisibilidad y las formas en que los miramos suponen ya que esos marcos son lecturas que sirven a ciertos intereses. Pero el indigente siempre está ahí, como un signo de interrogación que provoca angustia y que, sin quererlo, aprehendemos cotidianamente. El acecho a las normas desde esta interrogación busca cuestionar la norma para obtener la posibilidad de una vida menos precaria y más vivible.

PRECARIEDAD

MARCO ANALÍTICO PARA UN ABORDAJE DE LA INDIGENCIA

Ahora bien, la discusión central de esta tesis, que ubica al indigente siempre en una tensión entre el yo y el otro; la agencia y la estructura; la inclusión o la exclusión, es una discusión que atañe, más que a una individualización o definición última de que es un indigente, a la gestión de la vida y de la muerte, por supuesto, aterrizada en el modo de vida indigente. Esta gestión implica una serie de procesos que desembocan en condiciones que producen vidas más, o menos vivibles, reconocibles y dignas de duelo (Butler, 2010). Es por ello que ese modo de vida que aquí llamo indigencia representa una encarnación de situaciones que precarizan la vida. Me explico: este modo de vida indigente está sujeto a procesos que desembocan en múltiples prácticas que responden al poco o nulo acceso a condiciones que permitan hacer de la vida una situación más vivible.

Ahora bien, las categorías que incluyo en este apartado buscan establecer una comprensión categorial desde la cual colegir los movimientos psicosociales que reducen la posibilidad de una vida vivible. La categoría central que me permite el abordaje crítico de la indigencia es la precariedad. Este abordaje supone un campo crítico porque parte de un posicionamiento que cuestiona lo que damos por sentado sobre el llamado sujeto indigente y, con él, la vida cruzada por condiciones precarias. El grave problema de no problematizar la precariedad -y dar por sentado que categorías como pobre o marginal describen a la perfección la situación del indigente- para abordar vidas expuestas a una mayor vulnerabilidad, es que se vuelven categorías normativas y por lo tanto prescriben cierto tipo de relación que justamente participa de esas formas de exclusión. Por otra parte, dichas categorías no permiten, si se quedan en un planteamiento superficial, comprender los procesos de la opresión. Aquí, el abordaje que propongo busca desnaturalizar ese tipo de abordajes para posibilitar otros menos precarizantes.

ESQUEMA DE LA PRECARIEDAD

Estamos inmersos en un mundo social, reinado por las relaciones que establecemos con todos esos otros con los que nos encontramos día a día, pero también con todos esos otros que hacen que la vida sea más vivible y que podemos reconocer, o no. Un planteamiento central para la comprensión de la precariedad es el otro, pues sin él no existimos, pero el otro también puede ser una amenaza para nuestra vida. En pocas palabras, estamos siempre en una relación con el otro y es en esta relación en donde se juegan ciertas formas de precariedad.

Hasta ahora he definido a la precariedad con una serie de ideas que he expuesto de paso más arriba, pero que enuncio para que den cuenta de manera clara y puntual la propuesta de dicha categoría.

- Propongo entonces entender a la precariedad como un proceso que repercute en la capacidad de agencia, así como pensar que la acción misma de enmarcar y aprehender una vida puede precarizar la agencia o potenciarla.
- Como una forma de alienación o sometimiento al otro (sea voluntario y consciente, ignorante o voluntario pero ignorante). Es también un proceso en que el otro acota las posibilidades, por lo tanto, detenta las condiciones de una vida más vivible, desde Julieta Fernández Calderón y Guillermo Cohen DeGovia (Fernández Calderón; DeGovia, 1973; 1979).
- Como una reducción en la agencia, entendida ésta última como la exclusión y el no acceso a ciertos estatutos, prácticas, capitales, etcétera. Ésta tiene que ver con condiciones precarias como el desempleo o *infraempleo* (Butler), la vulnerabilidad psicosocial, el no derecho a los derechos humanos, etcétera.
- La no reconocibilidad, cuestión que abre el debate sobre si las vidas invisibles son formas de resistencia que, al ser visibilizadas, son un síntoma

que habla de la opresión y de la lógica opresiva en la que viven los que se piensan libres.

Terminaré este capítulo con un breve recorrido con el fin de aportar algunas categorías necesarias que den cuenta de ciertos procesos participantes en la conformación de la precariedad. Esto último con el fin de enriquecer y dar una propuesta más acabada de la precariedad y su análisis.

EXCLUSIÓN; ESTIGMA; DISCRIMINACIÓN; CUERPO; CALLE; ELEMENTOS PARA PENSAR LA PRECARIZACIÓN DE LAS VIDAS CALLEJERAS

Para Foucault la locura es heredera de la lepra, pero aunado a ella, y pertinente al tema de la presente tesis, el hilo conductor que permite pensar lo que de lepra tiene la locura y lo que de la locura hereda la marginalidad, será la constitución de una estructura que apuntala ciertos *juegos de exclusión* (Foucault, 2015, 18).

“Desaparecida la lepra, olvidado el leproso o casi, estas estructuras permanecerán. A menudo en los mismos lugares, los juegos de exclusión se repetirán, en forma extrañamente parecida, dos o tres siglos más tarde. Los pobres, los vagabundos, los muchachos de correccional, y “los cabezas alienadas”, formarán nuevamente el papel abandonado por el ladrón, y veremos qué salvación se espera de esta exclusión, tanto para aquellos que la sufren como para quienes los excluyen. Con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esta forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual” (Íbid, 18).

La locura será entonces, como la lepra, un fenómeno a partir del cual se produce y, digamos, se justifica la exclusión; justificación para exotizar al otro, para sujetarlo, para tener poder sobre él. Es decir, que la exclusión implica una forma de control que tiene consecuencias precarizantes.

“En realidad no es allí donde debe buscarse la verdadera herencia de la lepra, sino en un fenómeno bastante complejo, y que el médico tardará bastante en apropiarse. Ese fenómeno es la locura. Pero será necesario un largo momento de latencia, casi dos siglos, para que este nuevo azote que sucede a la lepra en los miedos seculares suscite, como ella, afanes de separación, de exclusión, de purificación que, sin embargo, tan evidentemente le son consustanciales. Antes de que la locura sea dominada, a mediados del siglo XVII, antes de que en su favor se hagan resucitar viejos ritos” (íbid, 12).

Es un “*miedo secular*” (íbid.), lo que subyace a la exclusión como afecto y sus prácticas de conminación, o ritos, en relación con la lepra. Se excluye al otro por un afecto negativo; un peligro material del cuerpo; por un afán de purificación moral. Prácticas como estas, nos dice Foucault, son consustanciales, es decir que, más allá del fenómeno que justifica la exclusión, se repiten las formas rituales para excluir al otro. Sobre estas prácticas, nos dice Sennett, podíamos encontrarlas en las ciudades, en espacios que buscaban la exclusión en épocas cercanas a las que Foucault describe. Sostendrá Sennet que en el siglo XVI

“Cuando encerraron a los judíos en el gueto, [se creía que se estaba] aislando una enfermedad que había infectado a la comunidad cristiana, porque identificaban a los judíos en particular con los vicios que corrompían el cuerpo. Los cristianos temían tocar a los judíos. Se pensaba que los cuerpos judíos eran portadores de enfermedades venéreas y que contenían más poderes misteriosamente contaminantes. El cuerpo judío era impuro” (Sennett, 1997,232)

De seguir a Sennet, podemos ir ubicando ciertas prácticas excluyentes con fines higiénicos. Pero esta higiene no es solamente material, sino que tiene que ver con cuestiones simbólicas.

“El deseo de pureza, ha escrito la antropóloga Mary Douglas, expresa los temores de la sociedad. En particular, la aversión a sí mismo que sienta un

grupo puede «migrar» para terminar vinculándose a un grupo que representa lo impuro” (íbid, 245)

Como Sennett permite pensar, toda exclusión se expresa en dimensiones espaciales y corporales, en un sentido tanto material como simbólico, unidad indisoluble; es decir que el cuerpo que habita la ciudad *representa* (íbid.) algo más allá de la carne;

“La identidad judía quedó así unida a esa misma geografía de la represión” (íbid, 234).

Por otra parte, la conminación de ese otro a lugares que participarán de esa geografía de la represión, como el hospital psiquiátrico, implicarán una mirada clínica y una objetivación del hombre durante la modernidad. No me interesa detenerme aquí en los profundos cambios que permitieron pensar a la locura como castigo divino o como consecuencia de un malestar objetivamente diagnosticado, y todo el complejo proceso que permitió hacer del hombre un objeto de estudio. Me interesa de todo esto, en particular, que todo proceso de exclusión hace una interpretación de manera negativa de los cuerpos y con ella, de lo que representan; interpretación que produce espacios y dinámicas excluyentes; sean en un hospital, el gueto o la calle.

Así, sitúo a la exclusión, por un lado, con la producción de cuerpos abyectos y, por el otro, con dinámicas que tienen como fin formas de exclusión, sean estas simbólicas o materiales, porque no entran en las normas que estandarizan a los cuerpos; ambos procesos, como decía arriba, inseparables.

“[los excluidos lo están por] las características que los definen pero que no eligieron; no por lo que hicieron, sino porque la ‘gente como ellos’ no tiene lugar en el orden de los demás” (Bauman, 1999, 132)

Ahora bien, esta exclusión requiere de ese otro que es excluido y del yo que se diferencia de este a partir de un modelo de orden impuesto por ese yo/nosotros.

“la imposición de cualquier modelo de orden es un acto discriminatorio y descalificador, que condena a ciertos fragmentos de la sociedad a la

condición de inadaptados o disfuncionales, ya que elevar un modo de ser cualquiera al estatus de norma implica, al mismo tiempo, que otras formas quedan automáticamente por debajo del nivel adecuado y pasan a ser anormales. Los pobres, desde siempre, fueron y son el paradigma y prototipo de todo lo 'inadaptado' y 'anormal'" (Bauman, 1999, 133).

Así, todo modelo impone criterios y una norma en los cuales aquél que no entre se ve excluido. Erving Goffman (2006), aborda esta cuestión normativa desde las explicaciones ideológicas que se construyen para explicar porqué ese otro no entra en la norma y como consecuencia de ello, es inferior.

“Creemos, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida [...] Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona” (Goffman, 2006, 15).

La exclusión vía la estigmatización acaba entonces por reducir las posibilidades de la vida del otro, ubicándolo en una posición de inferioridad. Me explico: para excluir al otro a un espacio material o simbólico que lo violenta, pues lo ubica en una condición de dominación, es necesario negar a ese cuerpo ciertos accesos o estatutos a partir de las categorizaciones, modelos y significaciones negativas que se le imponen, generando así dinámicas excluyentes.

Así, de seguir a Goffman, un atributo se convierte en estigma “cuando él produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio, a veces recibe también el nombre de defecto, falla o desventaja” (Goffman, 2006, 12). Pero un atributo no puede ser en sí mismo estigmatizante, sino que es más bien la relación que tiene ese atributo o práctica con lo que socialmente se le atribuye, así,

“Un estigma es, pues [...] una clase especial de relación entre atributo y estereotipo” (Goffman, 2006, 12).

Alrededor del estigma existen formas de categorizar que atribuyen al estigmatizado una serie de características y con ellas normativas y expectativas de conducta indeseables o que pueden ser “deseables” pero que no encajan en las atribuciones que se le hacen desde cierta categoría al estigmatizado. A partir de ello, el estigma funciona como un catalizador que dinamita las distintas expresiones de reducción del otro, de discriminación y finalmente de poder.

“Creemos, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida [...] Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona” (Goffman, 2006, 15).

Así, se generan las condiciones para hacer algo con la abyección de esos cuerpos estigmatizados y peligrosos. Todas estas formas de producción social del cuerpo anormal llevan a la exclusión.

LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL CUERPO INDIGENTE

Incluidos en estos procesos de exclusión y estigmatización, existen espacios institucionales que constituyen normas, encontramos en ellos prácticas reservadas a los cuerpos que cumplen con los requisitos de participación que se definen desde las normas establecidas hegemónicamente. Espacios como las fábricas demandan condiciones de los cuerpos, que, en su gran mayoría, sin formar parte de aquellos que imponen normas, pero incluidos en el sistema de producción que produce dichas normas, participan de éste. Sujetos a la dominación que los subyuga, pueden participar de distintas maneras involuntaria o voluntaria pero ignorante, o incluso cínica, pero bajo los marcos de dominación y producción que les son impuestos. (Cohen DeGovia, 1973).

“el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 26, 2003).

Todo este uso económico del cuerpo hace pensar lo que para la vida del indigente significa usar la calle como espacio de vida. Vivir en la calle será entonces el contrario del cuerpo productivo, pues el indigente escapa a esa lógica de la opresión económica, pero, obviamente, se ve afectado por ella de alguna manera pues ésta lo trastoca.

Ahora bien, ¿qué sucede con el cuerpo del indigente y su vida en la calle en relación con estas dinámicas del sistema? Larissa A. De Lomintz hace pensar en las prácticas de ese cuerpo que no entra en las instituciones de la economía de producción formal,

“las labores realizadas por los marginados son predominantemente intersticiales con respecto a la economía urbanana industrial [...] los marginados son como los cangrejos: realizan ciertas funciones dentro de la ecología urbana, se alimentan de sus sobras” (A. De Lomintz, 2006,11)

Si bien Larissa A. De Lomnitz se refiere a los sujetos marginales tomando como referencia el espacio periférico que ocupa en la constitución de la ciudad, me interesa seguir la idea según la cual estos sujetos marginales participan del sistema de producción, aún en sus intersticios, pero justamente por esa forma de

participar, son construidos como marginales y la mayoría de las veces como improductivos.

“La expresión clase marginada o ‘subclase’ corresponde ya a una sociedad que ha dejado de ser integral, que renunció a incluir a todos sus integrantes y ahora es más pequeña que la suma de sus partes. La ‘clase marginada’ es una categoría de personas que está por debajo de las clases, fuera de toda jerarquía, sin oportunidad ni siquiera necesidad de ser readmitida en la sociedad organizada. Es gente sin una función, que ya no realiza contribuciones útiles para la vida de los demás y, en principio, no tiene esperanza de redención” (Bauman, 1999,103).

Vemos nuevamente los procesos exclusión en distintas expresiones, tanto de la participación en la economía formal como del escalafón social. No es gratuito entonces, que el espacio último al que recurre el indigente está entre esos espacios de reclusión institucional y la calle. Y con esta expulsión de clase, de posibilidades laborales y de estatutos simbólicos, el indigente es invisibilizado, casi un elemento más, prescindible, a veces indeseable, de la calle.

EL CUERPO COMO DIMENSIÓN PRINCIPAL DE LA VIDA CALLEJERA

“Todo ello indica no sólo que las ropas y los cuerpos se presenten como signos de la indigencia –el cuerpo en la sociedad– sino que estas condiciones sociales se incorporan y se tenga que vivir con ellas –la sociedad en el cuerpo– (Bourdieu, 1999). En ese sentido, la desposesión y carencia hace que uno de los medios de subsistencia más recurridos sea el cuerpo, “a través de la desposesión material, psicológica y emocional, la extensión del cuerpo indigente en el mundo está limitado cada vez más a los bordes corporales marcados por la piel” (Kawash, 1998: 331). El cuerpo por lo tanto se convierte, así, en la dimensión primigenia y preponderante

de la experiencia sensible en la vida callejera” (Del Monte Madrigal, 2018, 82).

El indigente entonces incorpora las consecuencias de la exclusión. La complejidad de la vida del indigente es que no tiene un espacio concreto de expulsión, sino que está arrojado a la calle misma y, por esta razón, es en el cuerpo mismo donde convergen distintas formas que generan la exclusión y con ella, distintas formas de precarización.

Ahora bien, de seguir la idea de Del Monte Madrigal (2018), en donde *el cuerpo es la dimensión preponderante de la experiencia sensible en la vida callejera*, podemos pensar que la calle, si bien es un espacio incluyente y abierto por excelencia, paradójicamente incluye al indigente disminuyendo sus posibilidades de una vida vivible. Y las disminuye porque la calle es un espacio que materialmente impone condiciones que afectan en ese mismo sentido la materialidad de los cuerpos, como por las dinámicas que en ella se viven que igualmente afectan a los cuerpos, de manera material y simbólica. Así, los indigentes, no son solamente transeúntes, sino que

“Tal como los “no lugares” descritos por Marc Augé (1992), no se esperaría que la calle se constituyera como un espacio generador de una identidad particular, sino en un espacio anónimo de tránsito, tal como es usado por millones de personas cotidianamente. Sin embargo, la calle adquiere una connotación más amplia para el caso de personas que viven en ella. Se convierte en un contexto de socialización donde se establecen y negocian significados constantemente, derivados de las interacciones cotidianas que ahí se efectúan: afectivas, lúdicas, económicas, conflictivas, etc. Para una comprensión más amplia de la calle y de los niños, niñas y jóvenes que ahí habitan, es necesario considerar a los “callejeros y callejeras” como actores participantes de un contexto específico, donde se negocian diversos significados” (Ruiz Coronel, 2012, 17)

Esto se relaciona con la exclusión porque la calle, al imponer condiciones que escapan al dominio del sujeto -aunque sea posible hacer algo con ellas y de hecho

lo hacen-, impone una vulnerabilidad que comienza a tener consecuencias en los cuerpos. Aunado a estas condiciones, los cuerpos en la calle están sujetos a distintas negociaciones en la significación pero éste proceso de significar a los cuerpos y vidas callejeras de los indigentes, hay que integrarlos en los distintos niveles de integración humana (Cohen DeGovia, 1973). La lucha por estas significaciones está inscrita en las interacciones que se llevan a cabo en la calle.

Por otra parte, los cuerpos indigentes son identificados con la geografía callejera y a las configuraciones que ahí se generan. El cuerpo es entonces fundamental para comprender las vidas callejeras, así como las dinámicas de exclusión que ahí se producen.

La vida en la calle demanda ciertas prácticas e impone ciertas condiciones; condiciones que producen cuerpos y cuerpos que producen prácticas, elementos ubicados en la dimensión calle. Se genera así una posible dialéctica de la exclusión, pues las condiciones precarias afectan a los cuerpos indigentes por la vida en la calle y con ella toda una identidad callejera es incorporada como habitus. Como sostiene Del Monte Madrigal:

“la experiencia violenta de la vida cotidiana en esos espacios se vive en primerísimo lugar con y a través del cuerpo y cuyas sensaciones, vinculadas a la materialidad violenta de los espacios precarios, son una forma de potenciar manifestaciones emocionales negativas que agravan la precarización de sus condiciones vitales” (Del Monte, 227).

Me interesa pensar y dar cuenta de cómo la idea de indigente se vive desde un cuerpo que está en contacto directo con la calle y que la calle y las prácticas que en ella se despliegan, con y desde el cuerpo, suponen cierto tipo de relación y/o exclusión a partir de la imposición de significados que el indigente asume o no, pero también a partir de las condiciones violentas que se posibilitan debido a la exposición que impone la vida en la calle. Todas estas relaciones, del indigente a manera de intrasubjetividad hasta el nivel societal, participan de las formas en que la vida callejera precariza y también de las posibilidades que el indigente tiene para vivir en ella.

Ahora si bien estoy al tanto del riesgo que implica construir a la calle como un espacio material y moralmente dañino, pues hacerlo así podría ser una forma de reestigmatización al no ver que en la calle hay posibilidades de vida para el indigente, tampoco quiero pasar de lado lo que algunos investigadores concluyen:

“la calle es percibida como un contexto “peligroso”, sí muchos de los espacios que la conforman son percibidos socialmente como lugares inseguros y, la verdad sea dicha, es innegable que diversos tipos de violencia convergen en el contexto callejero (rechazo cotidiano evidenciado en agresiones verbales o físicas contra las personas en situación de calle, abuso de autoridad de parte de la policía, formas de control internas a lugares de venta y consumo de drogas, acciones de delincuencia, agresiones sexuales o situaciones de venganza entre las personas que viven la calle)” (Camacho; Rodríguez, 1, 2019).

Es así que me veo en la necesidad de exponer a la calle tanto como un espacio de apertura e incluyente, como un espacio que precariza la vida debido a la vulnerabilidad a que se ven expuestos los cuerpos que viven en ella.

La relación entre el cuerpo y la calle y lo que pasa en ella, compleja en articulaciones, permite pensar que es un espacio donde se generan dinámicas que son producto de la exclusión. Es por esto que la vida en la calle produce cierto estatismo social que participa de la precarización.

“las movilidades no suceden en espacios libres de las regulaciones de poder. Las relaciones desiguales de poder constituyen límites y posibilidades de flujo, es decir, todas las escalas de movilidad están siempre constreñidas por relaciones de poder, desigualdad, abuso y exclusión. Las movilidades se desarrollan en regímenes que normalizan y/o criminalizan los movimientos de diversos actores sociales” (Del Monte, 2008, 69).

La calle, finalmente, no es un espacio que escape a la *regulación del poder*, aunque en ella sean posibles formas de libertad y resistencia. Digamos entonces

que el cuerpo socializado del indigente puede leerse como un cuerpo estigmatizado a partir de las condiciones que la exclusión impone desde sus modelos y normativas. Es entonces que categorizamos al otro a través de atributos que se portan en el cuerpo, siempre inserto en una red de significaciones.

Lo más importante aquí es que la particularidad de la vida indigente es su sujeción a la calle; a las prácticas que en ella se producen; a las formas de vulnerabilidad y exposición tanto simbólica como material que impone; a las constantes y cotidianas negociaciones por la significación de los cuerpos y las prácticas. Causa y producto de todo ello, la vida en la calle posibilita y muchas de las veces impone condiciones que potencian la exclusión vía el cuerpo del indigente como depositario material y simbólico en el cual se articulan relaciones de poder y dominación que lo mantienen ahí y reducen de manera exponencial las posibilidades de salir de ella. Como menciona Judith Butler,

“La precariedad designa esa condición políticamente inducida en que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2010, 46).

Pero, por la misma condición de la calle, espacio accesible y muchas veces de refugio, y de las negociaciones de poder que la vida del indigente suponen, es posible pensar estas formas de vida como modos de resistencia. Aquí, la situación es que, si bien están cruzados por esa forma de precariedad, son las instituciones y las normativas hegemónicas quienes acaban precarizando la vida de los indigentes. Los indigentes se las ven en ese espacio que llamamos calle, que los recibe y los precariza a la vez debido a las dinámicas violentas y a la vulnerabilidad que significa un cuerpo en constante alerta por estar a merced de la exposición a condiciones duras tanto para la materialidad como la inmaterialidad del cuerpo. Así, la calle los pone a merced del otro, pero también les da una posibilidad, tal vez la última, para resistir y mantenerse con vida.

LA PRECARIEDAD ENTENDIDA DESDE LA IMPOSICIÓN DEL OTRO, CONCLUSIÓN DEL MARCO TEÓRICO

Para concluir este marco, me interesa puntualizar que la precarización encuentra su explicación en las dinámicas de exclusión que diferencian al yo del otro, pero haciendo del otro un otro subyugado y abyecto. Es siempre parte de quienes asumen la matriz hegemónica de significaciones, atribuirle al otro un estatuto de estigma. Son quienes participan de esa matriz quienes, siguiendo a Bauman, se niegan a incluir al otro.

“Considerada la naturaleza del juego actual, la miseria de los excluidos -que en otro tiempo fue considerada como una desgracia provocada colectivamente y que, por lo tanto, debía ser solucionada por medios colectivos, sólo puede ser redefinida como un delito individual” (Bauman, 1999, 117).

Es siempre el otro quien, al negarse a incluir, excluye; estas formas de exclusión son operaciones diferenciales de poder. Así, las formas de exclusión preponderantes parte de la negación de situar a esos otros indigentes como sujetos de derecho más que de protección y a negarles, partiendo de una estigmatización, derechos como el acceso al trabajo o una manutención digna,

“Las y los jóvenes en situación de calle son portadores de subjetividades ancladas en la discriminación y en el desconocimiento social que deshabilitan potenciales tránsitos hacia una reconfiguración como actores sociales, y tradicionalmente han sido contruidos por las políticas públicas y por las modalidades de intervención social como objetos de protección más que como sujetos de derecho” (Makowski, 2015, 25).

La precarización es así, más que causada por ellos mismos, causada por aquellos que sostienen los mecanismos de estigmatización y con ella la precarización.

El trabajo de campo que realicé se abocó a encontrar en las narrativas y dinámicas callejeras de los indigentes esas formas en que se excluye, se estigmatiza, se discrimina, en fin, se precariza a las vidas callejeras de los sujetos que decidí llamar aquí indigentes. Indigentes que, desde la raíz de la palabra, están en una situación de necesidad, necesidad no cubierta y como un estado permanente de precariedad. Necesidad causada al fin por todos esos otros, que participan de formas de precarización en los distintos niveles de integración humana y que aterrizan, en esta investigación, en las narrativas y dinámicas que pude observar con los indigentes.

METODOLOGÍA

La cuestión metodológica de la presente tesis fue desarrollada en condiciones de una constante crisis en el amplio sentido de la palabra; dichas condiciones marcaban un escenario impredecible y sumamente inestable que no sólo afectó a la constitución metodológica sino a todo el planteamiento de la investigación y el desarrollo de esta a nivel teórico, metodológico y ético. Una pregunta que recorrió el diseño metodológico fue: ¿qué hacer y cómo hacerlo bajo estas condiciones de encierro forzado? Pienso que es necesario enunciar toda esta coyuntura, porque, siguiendo la idea de Del Monte Madrigal,

“lo que muchas investigaciones esconden y que parece ser un imperativo de una forma ortodoxa de proceder académicamente: el planteamiento metodológico, que se presenta como algo puro y sin modificaciones al inicio de las mismas, en realidad fue objeto de múltiples cambios conforme avanzaba la investigación. Además de clarificar el proceso reflexivo, la idea de hacerlo explícito es señalar que dichas modificaciones son también parte de la de construcción de conocimiento social” (Del Monte, 13, 2018).

El primero obstáculo que se presentó al trabajar con personas indigentes o que viven en la calle, fue el problema de los contagios, pues el virus de la Covid-19 se presumía altamente contagioso, y su contagio era por la vía aérea. Así, salir a la calle no solamente estaba casi prohibido, sino que representaba un serio riesgo para la salud. Sin embargo, como menciona Alí Ruíz Coronel en una conferencia reciente, “en la calle no hay cuarentena” (2022). Si bien es fuerte lo que menciona Coronel (2022), pues sugiere que los indigentes no tuvieron encierro debido a su sujeción a la calle, no es menos cierto que, debido a mi condición de privilegio que me permitía encerrarme y tener miedo del Covid, era muy complicado entrevistar a gente en la calle. Por otra parte, al no conocer a ningún indigente, no había posibilidad de contactarlos vía telefónica u online; cuando finalmente, al cabo de casi dos años de encierro, los conocí, el supuesto de que no tendrían medios electrónicos tomó evidencia empírica. En síntesis, fue imposible salir a

entrevistarlos por la misma condición que la pandemia me imponía. Así, ellos están allí aún mientras escribo esto, sin acceso a esa supuesta “nueva realidad” que supondría un acceso general a medios electrónicos. Debido a esta coyuntura me fue imposible realizar un trabajo de campo como la presente investigación proponía en un principio. Intentaré dar cuenta de manera sucinta cómo se modificaron los objetivos de la investigación, ubicándolos en el marco histórico que desarrollo para dar cuenta de las condiciones que impusieron su modificación.

Al principio de la investigación el planteamiento metodológico tenía esta forma:

La apuesta metodológica, en coherencia lógica con las preguntas, objetivos y el problema de investigación que en aquél momento planteaba, se ubicaba en una metodología etnográfica.

Problema	Pregunta(s)	Objetivo(s)
<p>La palabra “indigente” suele ser utilizada en la vida cotidiana como una categoría que busca describir las vidas callejeras y sus dinámicas pero acaba por reducir el fenómeno, pues la categorización misma impone cierta percepción fragmentada. Así, la presente investigación se propone realizar un análisis cualitativo de los sujetos llamados indigentes en el Centro Histórico de la Ciudad de Puebla para desvelar los discursos y prácticas de ellos en relación con su actividad, sus formas de utilización del espacio público y su relación con la ciudad y sus elementos en tránsito. Dicho análisis tendrá como punto de partida una investigación de carácter etnográfico en un área delimitada del Centro histórico de la Ciudad de Puebla.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) ¿De qué manera la indigencia articula elementos de clase, raza, sexo, ciudadanía, estructura, institución, cultura, para generar prácticas y discursos naturalizadores de dicha condición? 2) ¿Cómo viven los indigentes una cotidianeidad atravesada por prácticas y discursos presentes en un contexto social, institucional, biopolítico, urbano, individual, relacional, comunitario, que generan las condiciones de posibilidad de la indigencia? 3) ¿Cómo es que dichas personas aparecen como una especie de sintomatología que, sin embargo, se invisibiliza posibilitando las condiciones en la situación en la que están? 	<ol style="list-style-type: none"> 1) Describir y analizar el tipo de prácticas y articulaciones de los sujetos indigentes en el centro de la ciudad de Puebla 2) Dar cuenta de su cotidianidad desde una “epistemología del sujeto conocido” que me permita “ver el mundo” desde los ojos de los indigentes mismos. 3) Dar cuenta de las razones que llevan a los indigentes a vivir en las calles.

“la etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas). La articulación de esas dos dimensiones es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos cruciales que ayudan a singularizar la perspectiva y el alcance de la etnografía con respecto a otros tipos de descripción. Así, lo que busca un estudio etnográfico es describir contextualmente las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (sea esto un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución, una red social, o un programa gubernamental). La articulación entre las prácticas y los significados de esas prácticas de las que se ocupa la etnografía, permite dar cuenta de algunos aspectos de la vida de unas personas sin perder de vista cómo éstas entienden tales aspectos de su mundo” (Restrepo, 2016, 16).

La etnografía se presentaba entonces como la metodología ideal, pues yo buscaba conocer dinámicas callejeras y vidas en la calle a partir de la significación y prácticas de los indigentes, situación que podía muy bien abordarse desde un proceso técnico de observación participante y entrevistas abiertas, entendidos desde la metodología etnográfica para generar los datos que me permitieran lograr los objetivos y responder las preguntas de la investigación.

Todo este planteamiento metodológico se vino abajo en febrero del 2020 por la inesperada llegada del fenómeno que cambió la vida a nivel mundial: la llegada de la pandemia provocada por el Virus del Sars Cov-2. Este virus me impuso la cancelación del trabajo de campo, pues la situación de un riesgo alto por contagio parecía mas cierta que nunca.

Así, los objetivos que se plantearon en un inicio dieron un giro de 180 grados en la cuestión empírica. Tuve que reformular las preguntas de investigación y, sobre todo, la apuesta metodológica.

Al cambiar el panorama, las nuevas preguntas que planteé durante la pandemia respondieron a una investigación de tipo documental, que buscaba responder a las preguntas desde un plano puramente teórico. Objetivos como *Describir y analizar el tipo de prácticas y articulaciones de los sujetos indigentes en el centro de la ciudad de Puebla*, dejaban de ser pertinentes a nivel del planteamiento metodológico, pues no podía hacer trabajo de campo. Esta condición tan grave hizo que por casi dos años me dedicara a leer documentos teóricos para responder al problema de cómo abordar el fenómeno de la indigencia.

El marco teórico que formulé no pudo contrastarse ni operativizarse desde un trabajo de campo empírico, pues el encierro me forzó a trabajar de manera aislada durante el tiempo recorrido de febrero del 2020 a diciembre del 2021. El dinamismo que requiere la producción de conocimiento desde un abordaje etnográfico y situado no pudo lograrse en aquel momento.

“[...] un replanteamiento dinámico ante el paso del tiempo en el campo de investigación. El día a día de la observación cotidiana en campo fue marcando determinadas coordenadas, tanto teóricas como contextuales, que guiaron la búsqueda de elementos bibliográficos para reconstruir históricamente los procesos investigados así como las claves conceptuales a través de los cuales podrían ser analizados” (Del Monte, 14, 2018).

Quepa decir que el replanteamiento que tuve que hacer no partió de la investigación con los sujetos, como lo propone Del Monte, sino de las contingencias históricas. Aunado a ello, el replanteamiento dinámico que, siguiendo a Del Monte, supone un ir y venir del campo a lo teórico y viceversa, no pudo realizarse dado que la tesis entró en un momento de impasse metodológico, pues era una tesis puntualmente documental.

Las condiciones de constante incertidumbre se mantuvieron por casi dos años. Estaba siempre presente esa (im)posibilidad de cambiar el planteamiento metodológico e ir a campo. No fue sino hasta finales del 2021 que la pandemia menguó. Con esta situación tuve que replantearme si debía hacer trabajo de campo o no, una vez que obtuve la segunda vacuna contra la Covid-19 y que el

riesgo era mucho menor. A esta situación coyuntural debo agregar otras dos que afectaron sobremanera a la investigación.

La primera fue la oportunidad de obtener una beca que duraba seis meses y que, por lo mismo, requisitaba terminar la tesis en agosto del 2022, pues los parámetros de Conacyt así lo marcaban. Acepté la beca debido a las condiciones de bajos ingresos que tenía en ese momento y también porque esto me permite hacer CV para pedir una beca que me permita tener acceso a un doctorado. Por otra parte, esta beca me permitió disponer de tiempo libre para realizar trabajo de campo con indigentes.

Por otra parte, tenía la presión por parte de la facultad de psicología, quienes, a partir de una desaparición forzada de la Maestría en Psicología Social, imponían terminar la tesis antes del último cuatrimestre del 2022, de lo contrario me sería imposible obtener el grado.

Volviendo al tema, tenía y quería asistir al campo, pues la apuesta etnográfica era ahora posible. Sin embargo, no me era posible volver el tiempo a aquellas condiciones en las que nació el primer planteamiento metodológico, pues tenía un lapso de tiempo muy distinto a los dos años o más que tenía al iniciar la Maestría. Como sostiene Álvarez (2018):

“La redacción académica es una actividad dura, rigurosamente disciplinada, que exige dedicación, tranquilidad, optimismo y reflexión permanente, aunque no siempre es posible dedicarle todo el tiempo que precisa. Como plantea Woods: "Si la paz es esencial, también la prisa" (1987: 185). Los informes suelen tener unos plazos, y aunque éstos tengan que ser reflexivos, en ocasiones, el tiempo se echa encima (Álvarez, 2018, 270)

Es entonces que la propuesta metodológica que pensé en un principio, la etnografía, que impone cierto tiempo de trabajo de campo, se tuvo que repensar bajo las condiciones que se me presentaban. Así, tuve que construir una propuesta que pudiera permitirme abordar en poco tiempo un trabajo de campo que no por corto fuera menos riguroso y sustentado desde la credibilidad y

confianza de los indigentes para compartirme información. Por otra parte, las preguntas que esquematicé en un principio tomaron nuevamente pertinencia, así que lo único que modifiqué fue la metodología, el planteamiento, preguntas y objetivos regresaron a los mismos que había planteado en un principio.

Así fue como no llegué a realizar una etnografía como tal, pero sí un ejercicio etnográfico. Mi interés era conocer cómo las personas que viven en la calle interactúan con esta, así como las dinámicas que ahí se generan. Buscaba entonces conocer los discursos que generan sobre sus prácticas, sus relaciones con los otros, con las instituciones y con la materialidad de la calle para dar cuenta de las prácticas y relaciones que se dan en la vida callejera. El método etnográfico

“o de tipo etnográfico se caracteriza fundamentalmente por la participación del/la investigador/a en la vida cotidiana de la gente. En el ideal etnográfico el/a investigador/a, durante un largo período de tiempo, observa, escucha, habla con la gente, es decir, recopila toda la información disponible sobre las cuestiones que hacen referencia al objeto de estudio. Cuando la etnografía se realiza durante un breve espacio de tiempo y de manera extensiva, los diseños de investigación pasan a denominarse «de tipo etnográfico». En la investigación y evaluación, los métodos etnográfico y de tipo etnográfico son extremadamente útiles, pues son herramientas privilegiadas para aprehender los significados culturales, compartidos, por las comunidades afectadas o implicadas en los procesos de análisis y/o evaluación. La investigación etnográfica y de tipo etnográfico utiliza fundamentalmente la observación participante junto con las entrevistas y las técnicas documentales” (Íñiguez, 1999, 500)

Si bien el planteamiento metodológico requería de una inmersión y participación de largo aliento, de diciembre del 2021 a junio del 2022 me dediqué a utilizar un método de tipo etnográfico pues la investigación fue realizada en *un breve lapso de tiempo* (íbid). Aunado a esto, debo decir que la investigación que realicé se detuvo en la fase de indagación/exploración. Aunado a esto, debo decir que la metodología se plantea desde la fase de indagación/exploración. Así, la

investigación logró un conocimiento de carácter exploratorio indagativo, pero no por ello los datos son menos creíbles o desechables, pues me permitieron conocer ciertas dinámicas y lograr una relación con los indigentes. Así, logro sistematizar el material recogido en el informe etnográfico que presento al final de esta tesis.

La etnografía no la entiendo sólo como un método que requiere tiempo, sino como un encuadre

“manera de abordar la investigación misma [...] como encuadre estaría definida por el énfasis en la descripción y en las interpretaciones situadas. Como metodología, la etnografía buscaría ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores” (Restrepo, 2016, 32)

En síntesis, utilizo una metodología de tipo etnográfico -que no etnografía-, porque busco aprehender los significados de ciertos sujetos en torno a la vida callejera. Por otra parte, entiendo a la metodología etnográfica como un encuadre que busca generar conocimiento a partir de las descripciones que los mismos actores hacen de sus vidas. Si bien enmarco la etnografía desde el conocimiento situado, el punto de vista ético, dicho sin tecnicismos, mi propia perspectiva teórica se pondrá en juego a la hora de interpretar y analizar los datos que obtuve del trabajo de campo. Eso sí, siempre partiendo de la voz de los propios sujetos y siempre siendo consecuente con lo que ellos me compartieron. En este sentido, la apuesta es sostener en mi texto su voz, pero más que eso planteo que su voz sostiene al texto, así, mi tarea, es no fallar a su voz ni ética ni metodológicamente.

Ahora bien, la etnografía como metodología supone unas técnicas que resuelven el cómo de la investigación. En primer lugar, hice entrevistas desde una propuesta particular. Esta propuesta sostiene que la entrevista es comprendida como diálogo debido a:

“dos cuestiones apuntadas por estos autores [Velasco y Díaz de Rada 2006: 34]:

- Tejida sobre el diálogo, es decir, evitando la formalidad siempre que sea posible, tendiendo a la conversación informal. Woods plantea que "entrevista no es precisamente un término afortunado, pues implica una formalidad que el etnógrafo trata de evitar" (1987: 82).
- Proporciona discurso ajeno, es decir, los sujetos de estudio ofrecen su visión sobre los particulares que se comenten" (Álvarez, 2018, 273)

Entonces, más que una entrevista etnográfica fue una conversación informal, que tenía, obviamente, un marco teórico y metodológico (objetivos y preguntas de investigación) que guiaban el proceso y los objetivos de la conversación. Fue necesario llevar la técnica de esta manera porque los mismos indigentes me lo solicitaban y por el mismo carácter exploratorio de la investigación. En algunos casos, como el de Don Manuel, esto era pertinente, pues me decía que habláramos de manera natural, como si estuviéramos en la radio, sin necesidad de hacer preguntas específicas, sino que mientras lo conocía y conversábamos fuera saliendo la entrevista. Cuando le pregunté si podría grabarlo, me comentaba que mejor fuéramos conversando. En las primeras entrevistas grabé algunas partes con el consentimiento de Don Manuel, pero noté que se sentía incómodo con el celular frente a su rostro, así que lo ponía sobre mi rodilla o en la bolsa de la camisa. Sin embargo, notaba que Don Manuel no se sentía muy a gusto con eso, además de que la práctica de esconder el celular nunca me la planteé debido a mi posicionamiento ético, por esto mismo dejé de utilizar grabadora y me dediqué a compartir más tiempo con Don Manuel y conocerlo más. Así, las entrevistas transcritas son sólo un par y lo demás es un testimonio parafraseado de mis visitas al campo. Inclusive con indigentes que entrevisté sólo una vez y a los cuales les aclaré mis intenciones, expuse los motivos, alcances y consecuencias de la investigación, y pedí autorización para utilizar lo que me dijeran, decidí no grabarlos, guiado por esa misma lección que había aprendido con Don Manuel.

Al final del campo, en agosto, cuando estaba escribiendo el reporte final, fui a visitar por última vez a Don Manuel y a un camarada con el que estaba aquella

ocasión, que ya había conocido. En esta última entrevista les comenté que ya estaba por terminar la tesis y que quería pedirles permiso para presentar los resultados. Bromeando me dijeron que no, para decirme segundos después, de manera seria y sensible que claro, que podía usar todo el material que obtuve mientras pasé tiempo con ellos. A partir de compartirles esto con emoción, me comentaron cosas sobre la calle que antes no habían hecho. Le dije a Don Manuel, sin pensarlo mucho, que me hubiera gustado grabar esta última conversación pero que no lo había hecho antes para no incomodar y porque me lo había pedido, además de que en un principio no había la confianza. Don Manuel me respondió:

- Tú graba lo que quieras, ya rompimos el hielo.

Llegaba justo en ese momento la pertinencia de utilizar la técnica de la entrevista. Les comenté entre risas que ya que habíamos roto el hielo entregaba la tesis. Así, el momento de la entrevista grabada y semiestructurada podía ser posible, pero no lo hice, fiel a la dinámica que habíamos establecido, además de que no me daría tiempo de utilizar esos datos. Por todo ello no fue pertinente hacer entrevistas más estructuradas durante el corto tiempo que compartí con ellos, pues

“Una entrevista está mal diseñada cuando es prematura y forzada, cuando contiene preguntas inadecuadas que reflejan el desfase del entrevistador de la situación o aspecto por el cual pregunta, cuando se realiza a las personas que no son las indicadas, o cuando lo hace en los momentos y espacios impertinentes. Por eso, si uno quiere fracasar haciendo entrevistas lo mejor es empezar a hacerlas sin tener el mínimo conocimiento del lugar y las personas con las cuales se está adelantando la investigación. Apresurarse es el mejor camino para fracasar haciendo entrevistas. Las entrevistas no son una técnica de investigación para instrumentalizar en los primeros momentos del trabajo de campo, sino cuando ya el investigador tenga unos conocimientos básicos y, sobre todo, haya creado relaciones de confianza con sus posibles entrevistados. Para los primeros momentos del

trabajo de campo debe recurrirse a una discreta observación y charlas informales” (Restrepo, 2016, 56).

Por esto mismo, creo que la tesis que presento quedó en un momento de la etnografía, que fue el de familiarización o, dicho de manera más precisa, se generó un conocimiento de carácter exploratorio indagativo.

Justo cuando los sujetos de conocimiento comenzaban a comentar más de su vida íntima, confiaban más en mí y me respondían de manera honesta preguntas más fuertes y personales, tenía que finalizar la investigación. Sin embargo, no por ello mi participación y el material que logré reunir durante mis visitas a la calle es vano. Todo ello compone un rico material, pues en algunos momentos me comentaron cosas íntimas en algunos momentos, en otros pude observar las dinámicas, preguntarles por ellas y, sobre todo, compartir momentos de la vida en la calle, emociones, que de haber participado de otra manera no hubiera podido obtener.

Por otra parte, hice observación, pero no como tal, pues no registré en ningún momento del campo ciertos indicadores o elementos de las conversaciones. Esto fue así porque en el campo era un tanto peligroso no estar pendiente de los alrededores, por una parte y, por otra, porque al apuntar se perdía la riqueza de la observación de prácticas como miradas o gestos, siempre emergentes y a veces fugaces en la vida callejera. Fue entonces que más que un diario de campo, hice un registro testimonial de lo que vivía y conversaba al estar con los indigentes. Este registro lo hacía al final del campo: cuando iba en mi auto registraba en una grabadora las experiencias, narraciones, vivencias y al llegar a mi casa las transcribía; en otros momentos no me grababa, sino que al llegar a mi casa y sentarme frente a la computadora transcribía desde mi memoria.

En cuanto al asunto de la credibilidad, si bien el tiempo de estancia en el campo fue relativamente corto, me parece que puedo dar cuenta de la credibilidad de los datos a partir de una estrategia propuesta desde la etnografía. Comenta Álvarez (2018), que:

“Para garantizar la credibilidad de los datos etnográficos hay varias estrategias que el investigador tiene que conocer y emplear, que contribuyen a la validación de los mismos” (Álvarez, 2018, 276)

Así, dentro de esta propuesta, la credibilidad estuvo dentro de dos criterios. El primero, contextualizar:

“supone dar una visión panorámica de alguna cuestión. En etnografía, quedarse con una visión general de los hechos estudiados es reduccionista. Por ello, se plantea que no es conveniente examinar separadamente el entorno social y cultural del análisis de los mismos. Suministrar contexto es ir mostrando las reglas que siguen los agentes de un modo de vida particular, proponiendo progresivamente nuevas ampliaciones ante sucesivas excepciones. Suministrar contexto también es dar la oportunidad al lector de la etnografía de ponerse en el lugar de aquéllos que viven una forma extraña de experiencia, ofreciéndole, de una manera ordenada, la mayor cantidad posible de claves significativas sobre su realidad concreta” (Velasco y Díaz de Rada, 2006: 236-237)” (Álvarez, 2018,277)

El segundo fue la negociación:

“La negociación con los implicados guarda relación con el encuentro entre los fines, los métodos y los resultados del etnógrafo y la opinión de los implicados, con el objeto de saber si hay acuerdo entre ellos, especialmente en lo que se refiere a los resultados que muestra el informe final. Para tal cuestión pueden organizarse foros, reuniones, etc. en los que se discutan cuestiones vinculadas a las diferentes fases del estudio o en las que se revisen escritos previos a la difusión del informe. González Riaño (1994: 217) afirma que *"cuando las personas que intervienen en el control de la información la aceptan como justa, relevante y precisa, de algún modo están asegurando la validez o credibilidad de la misma"* (Álvarez, 2018, 276)

Esta negociación fue la última reunión que comentaba arriba, donde les comuniqué de manera sintética como los representaría en mi texto y presentación. Así, los había representado como sujetos de resistencia a las condiciones de institucionalización que imponen tanto el gobierno como el estado, pero también como sujetos precarizados por la sociedad. Les expliqué qué entendía por precariedad y por qué pensaba que ellos estaban en esa situación de exclusión. A todo esto, me dijeron que sí e incluso, de manera sensible, reconocieron que era educado al decírselos y que les gustaría que hiciera un libro para que lo leyeran. Esta última reunión tuvo los siguientes fines: exponer mi situación e intenciones como investigador -las cuales expuse varias veces a lo largo de mis visitas al campo y desde la primera vez que los abordé-; exponer que no quería hacer extractivismo -así como explicarles qué entendía por él-; y también dar credibilidad al material obtenido.

En cuanto a la cuestión ética del proceso de obtención de datos vía la conversación y acompañamiento a los indigentes en las calles, cabe decir que siempre fui transparente y claro con mis intenciones. Esta honestidad tuvo también, a mi parecer, repercusiones en el nivel de credibilidad. Al presentarme como psicólogo, muchos indigentes me planteaban situaciones vitales que tal vez no hubieran compartido con otro tipo de entrevistador. Así, interpreto que mi situación normativa me ubicaba en un lugar de iguales, no sólo debido a mi transparencia sino a que mi rol normativo impuesto por el imaginario del psicólogo se ponía en juego para que me dijeran cosas con un poco más de soltura y confianza. Siempre preguntaba si me daban permiso de utilizar los datos y, al tener su autorización, me permitiré utilizar su información para generar el escrito etnográfico. Hubo algunos momentos en que llegaban personas desconocidas a interactuar con los indigentes a quienes entrevistaba. Con algunos de ellos pasé cierto lapso, en algunos casos se presentaba el momento para decirles mis intenciones, en otros no. A algunos nunca los volvía a ver salvo por los minutos o momentos que compartimos. De ellos, de lo que pudieron haber dicho sobre su vida íntima y que pudiera interpretarse o malinterpretarse, no compartiré nada. Sólo hablaré de ellos en tanto participantes secundarios de las dinámicas

callejeras que presencié. Todo aquel material que obtuve y que pertenecía a su vida íntima, quedará resguardado por la más absoluta discreción.

Para elegir a los sujetos me guie en un principio desde mis esquemas y desde los criterios que buscaba para encontrar vidas callejeras. Aunque no sea agradable decirlo de esta manera, los primeros indicadores que buscaba eran ropa rota, vieja o sucia, el cuerpo sucio o sangriento, con apariencia desaliñada. Cabe agregar que muchos jóvenes cumplen con estas características, es posible que también por ello abordé sobre todo a viejos; a los jóvenes que conocí en mis visitas fue porque me los presentaron los viejos y, curiosamente, muchos de ellos no entraban en mis esquemas de lo que identificaba como indigentes.

Esos fueron los indicadores más comunes por el que suele reconocérsele a los indigentes y los cuales usé sólo en un primer momento para abordar a los indigentes. Al leer la presente tesis, el lector tomará cuenta de que estos indicadores, si bien pueden llegar a ser ciertos en alguna medida, la mayoría de las veces lo son en tanto reducciones y prejuicios. Abordé también gente que recogía basura de los botes de basura municipales o de la calle. A ellos me dirigía porque, si bien no duermen en la calle, participan de las dinámicas que ahí se sitúan y ellos también entran dentro de formas de la vida callejera, en esos casos, la práctica de recoger basura era un indicador que me permitió abordarlos y continuar con las entrevistas. Dormir en la calle, participar en dinámicas de asistencialismo, caridad, albergues, participar de la economía informal en actividades como chacharear o recoger basura de los botes, fueron todos ellos indicadores que me permitieron escoger a los sujetos con los que era pertinente hacer la investigación.

Finalmente, con los testimonios transcritos y las entrevistas a modo de diálogo, establecí ciertas temáticas y categorías que responden a las prácticas y formas de significación de los indigentes mismos. Con este material generé algunas descripciones contextualizadas, así como unas interpretaciones que se establecen desde la teoría, pero siempre partiendo del conocimiento de los indigentes, que

sólo me dedico a sistematizar y en momentos a interpretar para responder las preguntas de esta tesis.

RESULTADOS Y CONCLUSIONES:
VIDAS CALLEJERAS, LA ENCARNACIÓN DE
LAS ESTRUCTURAS DE OPRESIÓN Y LA
CAPACIDAD DE AGENCIA Y RESISTENCIA

Personas a quienes entrevisté, guía para el lector:

- Don Manuel, señor de 85 años. Vive y duerme en la calle.
- Irene, 86 años. Asiste a pedir comida a la organización de Sant'Egidio.
- Manuel (edad desconocida), amigo de Don Manuel.
- Raúl (edad desconocida). Vive y duerme en la calle
- El Grande (edad desconocida). Vive con sus padres, amigo de Don Manuel, visita regularmente la organización Sant'Egidio para solicitar comida.
- El Español (edad desconocida). Amigo de Don Manuel y Raúl.
- David (81 años). Trabaja en el reciclaje de basura.
- Saúl (edad desconocida) Trabaja en el reciclaje de basura.
- El Don (edad desconocida). Trabaja en el reciclaje de basura.
- Clarita (edad desconocida) Trabaja en las calles del Centro Histórico con un show de comedia y diversión para el público en general.

RECONOCIMIENTO Y PERCEPCIÓN

Durante seis meses, del 21 de diciembre al 13 de agosto del 2022, me dediqué a visitar regularmente a Don Manuel, un señor de ochenta y cinco años que vive y duerme en la calle. Mientras escribo esto, en la comodidad de mi casa, Don Manuel sigue vagando, como él gusta decir sobre su vida callejera, en los rincones, aceras y parklets del Centro Histórico de la Ciudad de Puebla. Además de Don Manuel, entrevisté y visité a más personas que habitan en la calle; algunas duermen en ella de manera permanente o irregular; otras tienen un espacio propio para dormir pero utilizan la calle para trabajar de manera informal; finalmente hay algunas que no trabajan en la calle, pero pertenecen a ciertas redes y hacen ciertas cosas que llevan a que las personas indigentes las reconozcan como pertenecientes a esta categoría. Es la voz de todas ellas, a veces transcrita, a veces implícita, la que habita este texto. Mi voz como autor no es impersonal ni solamente mía pues es la de ellos, pero, eso sí, el análisis y las categorías que establezco aquí son mi responsabilidad. Por ello, este análisis siempre obedece a la visión y al conocimiento situado de los indigentes, la fidelidad a su voz es el sine qua non del análisis que aquí enarboló.

Por cuestiones de espacio no podré relatar la vida de cada uno y omito bastantes cosas sobre cómo conocí a los indigentes, bajo qué circunstancias y un largo etcétera. Cuando hable de los indigentes contextualizaré de manera breve las condiciones en que los conocí y algunas particularidades de la situación en que las entrevisté. Siempre que hable con apodos o nombres propios, me refiero a las personas indigentes que entrevisté, utilizando los seudónimos que ellos utilizaron para referirse a otros o a ellos mismos en la calle. Cuando hablo de alguien de alguna institución o algún colega lo menciono puntualmente. Si bien cada una de las personas que entrevisté es distinta, todas ellas tienen en común que se reconocen como indigentes, entre sí y por ell@s mism@s, y se reconocen como indigentes por ciertas prácticas y condiciones que comparten en su vida cotidiana en la calle.

Al pedirle a Don Manuel su autorización para compartir su conocimiento y lo que me había contado de su vida, le comenté también cómo lo representaría en mi examen de grado y las conclusiones a las que había llegado a partir de la investigación que hice con él. Sintéticamente, le comenté que lo representaría como un sujeto de resistencia, con su capacidad de agencia, pero también inserto en estructuras de exclusión. Don Manuel concordó conmigo y me dijo enfáticamente:

- Esto es lo que hago yo aquí [dijo Don Manuel mientras señalaba el parklet donde duerme], ¡yo resisto!

¿POR QUÉ CONSERVAR LA PALABRA INDIGENTE?

No definir al indigente con una serie de características intrínsecas tiene la intención de no identificar a las vidas callejeras desde los esquemas ideológicos en que podría situarme como investigador y, más importante, no psicologizar el fenómeno de la indigencia. La idea de no definirlo parte de un planteamiento metodológico que dicta que las categorías a las que se llega en una investigación deben definirse desde los sujetos mismos. Así, ya desde el trabajo de campo, identifiqué al indigente partiendo de la enunciación y nombre que ellos mismos dan a su situación.

La decisión de sostener la palabra indigente tomó pertinencia desde el trabajo de campo mismo. Así, en distintos momentos las personas sujetas a la calle identificaban su modo de vida (Cohen DeGovia, 1973) como: “vagos”; “vagantes”; “pobres”; “indigentes”. A mí me interesaba responder cómo significan los indigentes su situación vital y si la categoría de indigente era utilizada o no por ellos. En todas estas formas de identificarse pude conocer que había distintas dinámicas y prácticas que se identificaban a partir de esa categoría y con ella se establecen reconocimientos que tienen consecuencias concretas, según se reconozca uno mismo y/o al otro como indigente -o no-.

¿QUÉ DESIGNA LA PALABRA INDIGENTE?: RECONOCIMIENTO DE LAS PRÁCTICAS INDIGENTES Y EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO DESDE ELLAS

Era de noche y llovía ligeramente. Encontramos al lado de “la guarida” a Don Manuel y a un compañero que aparentaba unos treinta y ocho años. A lo lejos se podía ver, sobre la esquina de la 4 sur y la 7 oriente, una fila de unas 20 personas aproximadamente. Todas ellas estaban esperando, al igual que Don Manuel y un amigo suyo llamado Manuel, la cena que da la comunidad de Sant’Egidio (hablo de esta comunidad más adelante) en forma gratuita a las personas que se acerquen a pedirla. De todas ellas, Don Manuel hizo un comentario sobre un señor

que también esperaba en la fila para recibir la cena y que estaba de pie, a unos 20 metros de nosotros. Nos dijo sobre él que era pianista, “es también indigente, como nosotros” -dijo-. La palabra me llamó la atención, era la primera vez que la escuchaba en mis visitas a la calle. Nunca escuché que utilizaran la categoría “personas en situación de calle”, sino más bien “vagos”, “vagantes” e “indigentes”.

En este sentido, el indigente era un “igual” para Don Manuel, alguien que, como él y su amigo, esperaba para que repartieran la comida las personas la comunidad Sant’Egidio. Lo que me interesa de esto es que la categoría de indigente se utilizó para identificar a los demás y a ellos mismos como personas que esperan comida en la fila, fuera de la iglesia. Se identifica al otro como igual porque despliega las mismas prácticas. Por otra parte, identificarse como indigentes implicaba que esperaban juntos, no solos; me parece que ya hay una forma de acompañarse y de identificación desde el “nosotros” que Don Manuel utiliza.

Esto se puede ver cuando hablaron de Carmelita. Del tema de conversación nació espontáneamente un comentario de Manuel, que habló de la primera señora que estaba en la fila.

- “Carmelita siempre es la primera, es una señora ya grande. Ella tiene su casa cerca de la Acocota. Vivía con su mamá, con su padre y otros familiares, pero ya todos murieron. Ahora vive ella sola, en un cuarto”.

Le pregunté si no la echaban y Manuel dijo que no. Don Manuel nos dijo también que ella es muy querida y cuidada por todos.

Así, vemos que el reconocimiento entre algunos indigentes supone no una forma de estigmatizar sino una forma de acompañarse a partir de identificar y reconocer que se está sujeto a las mismas prácticas identificadas como callejeras, en este caso, esperar a la comida que reparten las personas de la organización San Egidio.

Las dinámicas de la organización San Egidio funcionan gracias a personas que voluntariamente preparan y dedican tiempo a regalar comida a “los amigos de la calle”, según llaman a los indigentes los voluntarios de dicha comunidad. Pero

esos espacios no solamente dan comida, sino que posibilitan dinámicas que producen formas de reconocimiento. En este reconocimiento que se posibilita por la materialidad hay distinción, pues las personas que dan comida están adentro de la iglesia y los indigentes afuera. En su página de internet, la comunidad Sant'Egidio sostiene que:

- “Sant'Egidio se identifica con sus hermanos más pequeños y con todos los pobres, sin excepción, que por esto son los familiares de la comunidad con pleno derecho”

Pero esta identificación se establece, en dinámicas como la de dar comida a los “pobres”, desde esa diferencia material. Así, los indigentes que esperan la comida lo hacen de pie o sentados en banquitos que ellos mismos llevan, y lo hacen afuera de la iglesia, en la calle. Por esto mismo, considero que el indigente se reconoce en la misma materialidad de la calle y no en el intramuros de las personas que dan comida. Las interacciones, en este sentido, permiten reconocer a partir de las prácticas, ciertas formas de distinción.

En otro momento le pregunté a Don Manuel qué significaba para él “indigente”.

- “Pues es la gente que duerme aquí en el centro, que andan de vagos”.

El indigente para Don Manuel es alguien que despliega ciertas prácticas, como dormir en las calles, como vagar. Esto representa para Don Manuel una forma de movilizarse por las calles del Centro Histórico y de pertenecer a él. Así, Don Manuel distingue a los indigentes como parte de un nosotros al que pertenece y que dignifica por su condición callejera. No busca invisibilizar que se está en la calle y que a ella se pertenece, que en ella se vive. Don Manuel llegó a utilizar palabras como “vagante”. Por eso mismo decidí utilizar la categoría de indigente para nombrar un modo de vida que está inserto en las calles y que las habita de una manera particular, con sus prácticas particulares. Todo este sistema de reconocimientos permite generar redes, produce distinciones, ubica condiciones de vida.

Por otra parte, David, un señor al que entrevisté y que se dedica a recoger y reciclar basura en la Ciudad de Puebla y a veces en el Centro histórico, utilizó la categoría de “pobres” para señalar a toda la gente trabajando en la economía informal en las calles

- “Sí, cada vez hay más gente, niños, familias. Hay muchos pobres aquí y al gobierno no le importa. Tampoco a los ricos”.

Así, para David, los pobres eran aquellos que compartían su trabajo de reciclaje de basura, de pepenar, según me comentaba.

Saúl, otro señor al que entrevisté mientras descansaba del trabajo recogiendo basura, me comentó:

- “desde hace un tiempo veo más gente en la calle, familias incluso [señala con la mirada a dos mujeres que estaban recogiendo basura en un bote junto a nosotros]”

Las personas que recogían basura la noche en que entrevisté a Saúl y a David, eran decenas. Todas se detenían en los botes, buscaban dentro de ellos y seguían su camino. Unas hacia el norte de la ciudad y otras hacia el sur, pero la mayoría de las que ví iba hacia el norte.

Al hablar de indigente es posible acotar esta categoría a un sistema de reconocimiento que parte de los mismos indigentes para identificar distintas prácticas y personas que entran dentro de dicha categoría. Todas ellas tienen en común la sujeción¹⁰ a la materialidad de la calle, aunque desplieguen distintas prácticas: unas duermen en ella, otras esperan comida, otras trabajan reciclando basura. Habría que sumar, como decía arriba, categorías como “vagante”, que Don Manuel utilizó para referirse a aquellos que viven en la calle y que “suben y

¹⁰ Cuando hablo aquí de “sujeción” lo hago en sentido laxo. Me refiero con ello a un estar sujeto a la calle, a la materialidad del cuerpo que se estaciona en la calle, por efectos de una especie de ancla, que no le permite moverse, que lleva a las personas a no tener otra forma de vida más que la que las calles le permiten. Así, la sujeción está en sinonimia con la analogía de ancla, obviamente, esta sujeción se entiende en los términos psicosociales que planteo en el marco teórico. Es decir que es una sujeción que se genera por distintos elementos psicosociales.

bajan” por las calles del Centro Histórico y que denota la constante movilidad en que viven las personas de la calle.

Finalmente, ese reconocimiento genera redes de apoyo para cuidarse, como Don Manuel lo dice de Carmelita. Por otra parte, reconocer al otro como sujeto a las mismas dinámicas permite identificarse con una agrupación que se dedica a lo mismo y que, si bien no es un grupo, al estar por las calles del Centro parecen caminar en comunión, pues en distintas noches que los vi avanzar, caminaban cerca y ocupaban el espacio público desplegando las mismas prácticas. Estos reconocimientos tienen tanto consecuencias precarizantes como potenciadoras de la agencia, como veremos. También es posible plantear que este reconocimiento identifica a los indigentes como iguales, pues todos ellos están sujetos a las mismas dinámicas que les permiten reconocerse, es gracias a estas dinámicas que la producción de redes de apoyo puede generarse y que se establece un reconocimiento de igual a igual.

EL LENGUAJE COMO FORMA DE RECONOCIMIENTO Y SUBVERSIÓN

Era un 16 de mayo del 2022, habíamos quedado de vernos con Don Manuel en “su guarida” -constituida por el parklet donde duerme, ubicada en la intersección del callejón de los sapos y la 7 poniente-. Estacioné mi auto sobre la 7 poniente, donde encontré lugar, a unos metros del callejón. Esperé a Kristiano¹¹ alrededor de quince minutos, mientras deambulaba sobre la acera. Cuál sería mi sorpresa al ver que Kristiano ya estaba reunido con Don Manuel y que junto a ellos estaba un muchacho de gorra, Raúl, con la cara tatuada, vestido con pantalones de mezclilla y una playera negra. Además de su vestimenta, percibí un olor a alcohol que desprendía su cuerpo. Arriba de la ceja derecha tenía un tatuaje negro que decía “calle” con letras mayúsculas, en la otra ceja tenía también una palabra que no pude leer con claridad. En su rostro se notaba también la pupila

¹¹ Kristiano es el Doctor-Investigador que me otorgó la beca Conacyt como asistente de investigación. En distintos momentos y días me acompañó a hacer visitas a los indigentes y varias entrevistas que transcribo aquí las realicé con su apoyo. Cuando hable de él, uso su nombre de pila: Kristiano.

dilatada con un pequeño derrame de sangre en el ojo izquierdo. Saludé con el puño y me presenté. Todos saludaron con gusto, la conversación era amena y todos me recibieron amablemente, me integré al grupo. Raúl contaba historias de su vida personal.

Después de esos momentos llegó “El Grande” y, segundos después, “El Español”. El primero era un señor con vestimenta limpia, portaba una camisa de color claro y su actitud era más bien introspectiva. El segundo era un joven que aparentaba una treintena de años. Tenía unos ojos saltones muy despiertos y una barba crecida. Desde que saludó, se presentó de manera particular. Hablaba en forma de poesía en prosa. Las canciones y su manera de articular, como una poesía narrada de forma prosaica, era su forma de comunicarse. Se comunicaba a veces como un poeta urbano, entre el rap y la rima, comunicaba ideas a veces geniales y otras incomprensibles. Raúl y él parecían entenderse e intercambiaban rimas y canciones. De la nada decidieron cantar una canción de los Aristogatos y otras que eran algunas inventadas y otras conocidas por ellos, pero desconocidas para mí. Ya desde la forma de presentarse, se puede pensar en la relación con otro desconocido o nuevo (en este caso yo y Kristiano) desde la informalidad y la familiaridad, así como la cercanía que la calle como espacio y como forma de vida permite. Esto habla también de las interacciones entre iguales y nuevos, que no necesitan decir su nombre de pila para generar relaciones. Esta identificación desde los apodos puede sugerir muchas cosas, pero la situación es que en las vidas callejeras el apellido o el nombre, parecen no decir mucho de la persona.

Esta forma entre rapeada y poetizada de articular era un divertimento y una forma muy particular de reconocimiento. Era evidentemente un juego, pero también un arte y parte de su cultura, pues rompía con el orden de lo sensible y lo dado, era una forma distinta de usar el lenguaje. Incluso las canciones de los Aristogatos las cantaban desde su propia forma y con su propio ritmo. Era imposible no recordar la escena de la película. En ella, un grupo de gatos se ve divirtiéndose y deleitándose con la música que ahí tocan. Yo, al testiguar esos momentos, sentí esa misma forma de deleite y disfrute, aunque no pudiera participar con la misma

elocuencia con que ellos lo hacían. Pienso también en la identificación con la canción y con ella, en el uso de películas que están en el imaginario popular para apropiárselos como una forma cultural propia. Toda esta forma de interacción es un inventivo que da vuelta a la univocidad del lenguaje y a las dinámicas que se establecen con los indigentes en espacios distintos a la calle.

Un ejemplo de esto se sitúa en las interacciones con albergues o las comunidades de Sant'Egidio, en donde los indigentes se comportaban de manera muy agradecida, pero no desde esa lógica de "iguales". En esa forma de conversar y de convivir, había una vuelta a la lógica lineal de la vida cotidiana, de lo que las estructuras imponen como una forma canónica de comunicación y comportamiento. No era la misma forma de comunicación de Raúl para conmigo que para con El Español. Esta forma pertenecía a ellos, aunque no me excluyeran en ningún momento. ¿Qué tipo de relación constituía el comunicarse así? El mutuo conocimiento, la apertura, el juego de palabras, lo tácito, una lógica que subvierte a lo lineal de la vida cotidiana, a la univocidad del significado. En fin, esa práctica en particular fue un momento de risa y de encuentro, fue una vivencia que escapa a la lógica opresiva que reconoce a las vidas de los indigentes como vidas que por la precariedad no tienen medios de risa y divertimento. Es decir, la calle fue utilizada para recrearse, pero también para desplegar en ella reconocimientos e identificaciones a partir del lenguaje, así como prácticas que hacían del lenguaje un revulsivo. Tal vez por la misma sujeción a ese espacio público que llamamos calle, ese último espacio que admite todo tipo de subjetividad, esta subversión de las estructuras en el uso del lenguaje y de las normas del comportamiento puede expresar la condición misma de la vida callejera. La inclusión de este apartado en este sentido no celebra las condiciones de opresión, pero sí me parece una forma cultural propia de los indigentes que no suele tenerse en cuenta y que es posible pensar como una forma de resistencia.

En otra ocasión, cuando estaba con Don Manuel y su amigo Manuel, me comentaron una frase que hablaba de un miedo que tenían a internarse en el albergue por algunas dinámicas que me compartieron. La frase era un cambio en

el dicho mexicano que dice “camarón que se duerme se lo lleva la corriente”. Don Manuel la cambió por:

- “camarón que se duerme, amanece de botana”.

Nuevamente se presentó el uso del lenguaje popular de una manera subvertida (sobre el rechazo a institucionalizarse hablo más adelante). Por una parte, se utilizó para hablar de las condiciones en el albergue del DIF en el Centro Histórico que a Don Manuel y su amigo Manuel les disgustaban. Por otra parte, se puede leer la creación de canales distintos a los hegemónicos o tradicionales del lenguaje. Estas formas culturales que pude constatar en el Centro Histórico pertenecen sólo a los indigentes. Quepa una más, cuando Don Manuel me dijo de broma que quería ser cura

- “Me estaba preparando para ser Za – Cerdote”.

La burla, la mofa, la ironía hacia las instituciones a las que los indigentes renuncian internarse, son procesos de resistencia a las dinámicas de institucionalización. Una forma de expresar el rechazo y de valorizarlo, es con la burla.

RECONOCIMIENTO INVERSO: LAS MIRADAS DE LOS OTROS GENERAN PREGUNTAS

La misma noche que conocí a Raúl, a El Español y a El Grande, pasamos a comer una pizza que Kristiano nos invitó en un Domino’s Pizza ubicado en la Av. Don Juan De Palafox y Mendoza. Ya en el Domino’s Pizza Raúl y yo fuimos a buscar un baño para lavarnos las manos. En ese espacio, Raúl me comentó dos cosas.

La primera fue sobre las miradas de los comensales que estaban sentados, sobre los que Raúl dijo: “*nos ven con atención*”. Era cierto, también percibí que la expresión de las personas tenía la atención fija y expectante en nosotros. Sobre esto Raúl me comentaría:

- “te das cuenta que nos voltean a ver” y, “¿no crees que nos miran mucho?, fijate ahora que regresemos cómo los de junto nos van a ver”.

Al regresar me pegó levemente con el codo para señalarme cómo nos veían los de junto. Si bien no noté mayor mirada en aquel momento por parte de los otros comensales, sí percibí que al llegar nos vieron fijamente. Raúl no comentó más sobre la mirada de la gente. Desconocimos las causas por las que los otros nos miraron, pero Raúl sintió por un momento que lo *miraban mucho*, esto que Raúl dice sobre la mirada de los otros habla de la importancia de la mirada en el reconocimiento. No sabemos lo que la mirada transmitía; no quisiera sobre interpretar que transmitía suspicacia u otra emoción, pero sí podemos decir que la mirada se presentó, y que era más que una mirada furtiva, era atenta. Esta atención habla sobre cómo Raúl y nuestro grupo era notado, percibido, dice algo sobre el tipo de relación que se establece en las miradas. La indiferencia, las miradas furtivas o las miradas fijas hablan, dicen algo. Esta manera de vernos, tan fija, puede sugerir muchas cosas, pero hago aquí una descripción más que una interpretación para plantear que esa forma de vernos nos ponía como el centro de atención y con ello es posible decir que el otro *sugiere algo*.

Así, debíamos ser mirados. Las consecuencias de esto fueron la generación de una pregunta en Raúl “¿Te das cuenta de que nos voltean a ver?”. Sentirse mirado, llamar la atención, es ya un proceso de interacción y posiblemente de influencia. Raúl lo dijo con un tono de sorpresa, pero también de incógnita.

Esto no llevó a la expresión de una expectativa normativa, pues los comensales no expresaron en ningún momento algo que pudiera indicar que esperaban algún comportamiento de nosotros, pero se acerca a ella al plantear que había una expectativa, pues la atención fija habla de cómo éramos un centro sobre el que la mirada recaía. Las miradas por parte de los comensales llevaron a Raúl a preguntarse sobre sí mismo, aunque, al parecer, nosotros también cuestionamos a los otros con nuestra presencia. Estas miradas establecen una tensión, tensión que implica que detrás de la mirada hay alguna expectativa normativa y llevan al yo a preguntarse por sí mismo, a sentirse apelado por esos otros, los comensales,

que miraban de manera fija, que volteaban a ver por alguna razón que desconozco.

Lo interesante de esto es que la razón quedó en una incógnita, pues nunca supimos a qué respondía esa mirada, esa misma incógnita habla también sobre cómo el reconocimiento no fue entre iguales, pues no pasamos desapercibidos, pero tampoco fuimos percibidos como un comensal más al que se mira sin tanta fijeza, la mirada generó una pregunta que se quedó en la incógnita misma. Vivir esta situación hizo que Raúl se preguntase sobre sí y sobre cómo el otro se relacionaba a partir de mirarlo, cosa que en las vidas callejeras no es una pregunta banal, sino que habla de las expectativas y las normas a las que el indigente está sujeto. Sobre estas formas de reconocimiento que claramente suponen estructuras distinción hablaré más tarde, pero esta es una importante puntualización para ver constatar lo que las miradas produjeron en Raúl.

Por todo esto son importantes las prácticas que los otros -o no iguales, no indigentes- establecen en relación con el indigente. En esta situación solamente señalo la práctica, pero también señalo que ésta tuvo efectos en la subjetividad de Raúl: una pregunta. Esto puede ser entendido también como una relación entre las dinámicas callejeras y las dinámicas en un restaurante, espacio distinto a la calle, pero espacio de consumo “abierto”, siempre y cuando el que entre pueda consumir en él y, aunque no es requisito, a veces se impone de manera tácita cumplir con ciertas normativas de comportamiento y simbólicas.

Es posible que la apariencia de Raúl también fuera una ruptura con la norma de los cuerpos que consumen: limpios, vestidos según ciertas normas, etcétera. Los comercios como esta empresa transnacional -Domino's Pizza- espacio de consumo, dependiendo de su ubicación, requisitan que los cuerpos cumplan con ciertas normas simbólicas y con ciertas condiciones, además de la cuestión económica.

UNA SITUACIÓN FUERA DE LO COTIDIANO Y LA DESCONFIANZA HACIA UN IGUAL DESCONOCIDO

Sobre la visita al restaurante Domino's Pizza Raúl nos dijo:

- “Mi papá no me lo va a creer, le va a dar envidia cuando le cuente esto. Aunque mejor no le cuento porque va a decir que le miento”

Raúl estaba muy agradecido con Kristiano por haber pagado la pizza y muy contento de haber cenado con nosotros. Esto habla también de cómo las dinámicas callejeras se apartan de estas experiencias de consumo que, debido a la brecha económica y a veces simbólica, forman parte de la vida cotidiana solamente de cierto tipo de sujetos.

La segunda cosa que quiero traer al tema fue algo que Raúl me dijo sobre “El Grande”, que formaba parte del grupo con el que fuimos al Domino's (conformado por Don Manuel, Kristiano, El Grande, El Español, Raúl y yo). Sobre El Grande me dijo que le daba cierta desconfianza. Me preguntó si no había alguno que me cayera mejor o peor, a lo que respondí que cada uno tenía algo distinto. Pero Raúl me compartió de manera más cercana que El Grande “*casi no hablaba*” y que eso le daba desconfianza. Esta desconfianza se hizo explícita momentos después, cuando salimos del Domino's Pizza.

Caminamos sobre la calle 2 sur hasta llegar a la intersección de ésta y la 3 oriente, en la esquina que está frente a la Catedral. Aquí, Raúl le comentó de manera “*honesto*” algo a El Grande. “*La verdad es que no me diste confianza*”, le dijo. El Grande le respondió:

- “mira, yo llevo mucho tiempo en las calles, y sé con quién relacionarme y con quién no”.

Raúl dijo que comprendía y que era cierto, que en las calles uno anda con cuidado, después de eso no dieron más vueltas a la discusión y seguimos platicando de otros temas. El tono de la discusión no fue agresivo, más bien sonaba a dos personas que necesitaban comportarse de cierta manera y que se explicaban el uno al otro los porqués de su comportamiento. Los comportamientos

en la calle, se puede pensar, no responden a una lógica normada. Se generó entre Raúl y El Grande una desconfianza bastante presente, pues en la calle, como dice El Grande, hay que saber con quién sí y con quién no a partir de irse reconociendo. Pero ese reconocimiento es difícil, pues el comportamiento en este caso, como decía, generó dudas entre Raúl y El Grande. Hay que tener cuidado, estar alerta sobre lo que el otro representa para el yo. Tanto el uno como el otro tuvieron cierta expectativa que generaba desconfianza a partir del reconocimiento como vidas callejeras, pero no como iguales.

Este tipo de relación fue para El Grande dado por la vida en las calles, es decir que la vida cotidiana en las calles puede generar relaciones alienadas. Esto habla también de la incorporación de las estructuras, pues la expectativa de desconfianza hacia el otro habla de una cierta forma de relación que se establece y que guía y norma el comportamiento vía la desconfianza. La duda entre ambos habla de cómo el reconocimiento que se puso en juego en esta situación parte de la desconfianza.

Pero lo más importante de esto, es que ese reconocimiento necesitó ser explicitado de manera casi inmediata para establecer relaciones que desemboquen en el reconocimiento como iguales, situación que les permita relacionarse de una manera que no genera tanta desconfianza y posiblemente hacerla caer o, contrario a esto, enunciarla para poner en juego que debido a la sujeción a las dinámicas callejeras no se puede confiar y por lo tanto distanciarse o dudar del otro. Digamos finalmente que el reconocimiento entre iguales, que tiene como espacio de mediación la vida en la calle, posibilita hablar de cosas y sentimientos sin tapujos, conocer al otro de manera más frontal y directa. Si la exposición que el cuerpo vive en las calles potencia la posibilidad de ser vulnerado por el otro y, con ello se produce una constante alerta y desconfianza, la misma exposición permite generar lazos de una confianza más estrecha y de una apertura a partir del reconocimiento de la situación de igualdad de condiciones, sujeciones y vulnerabilidades.

**PRECARIZACIÓN; ESTRUCTURAS; INVISIBILIZACIÓN:
LA PRODUCCIÓN DE LA INDIGENCIA, DIALÉCTICA ENTRE
CAUSAS Y CONSECUENCIAS**

LA SOLICITUD DE COMIDA

Las causas por las que se llega a la calle y que desembocan en dinámicas callejeras como vivir, trabajar, dormir, solicitar comida a organizaciones o dinero en la calle, son distintas según se ubiquen en los niveles de integración humana. Ahora bien, las causas que analizo aquí son sólo algunas entre una multiplicidad de ellas, pues cada persona presenta situaciones muy distintas según su propia situación vital. Aquí me centro en la particularidad de los indigentes, pero no por ello pierdo de vista que tienen algo en común: la sujeción a la calle y el reconocimiento como vidas callejeras. Así, presento sólo algunas causas, pero no por ello menos importantes. Las presento desde lo que me plantearon los indigentes como razones por las que recurren a la calle para producir su vida.

Una tarde de julio fui a observar las dinámicas que se establecen entre la comunidad de Sant'Egidio, ubicada esta última en la iglesia de San Jerónimo, en la esquina de la 7 oriente y 4 sur. Al llegar ví a una señora sentada sobre una silla muy pequeña, casi invisible, pues era de ese tipo de sillas que al doblarlas funcionan como un bastón y que tienen el asiento muy pequeño y el respaldo muy pequeño, son portátiles y prácticas.

Su rostro apuntaba hacia el piso y su mirada se dirigía al mismo. Con el brazo sostenía una sombrilla roja, porque llovía, y su postura encorvada parecía una forma de protegerla de la lluvia, además de que, como me dijo después, tenía 86 años. Pienso que por su edad su postura era encorvada. Medité unos momentos si debía acercarme a ella, pues en contra esquina había un grupo de hombres que al parecer también esperaban la comida y no supe si sería percibido como un intruso o amenaza. Por otra parte, Irene parecía muy introspectiva y no sabía si mi presencia la molestaría.

Decidí acercarme. Saludé a la señora y le pregunté a qué hora abrirían el puesto de comida.

- A eso de las ocho y media, joven.

Le agradecí y me quedé de pie junto a ella. Hablamos sobre el clima y que en los últimos días había estado lloviendo. Así, una vez que ya la había abordado, le pregunté su nombre

- Soy Irene, joven, para servirle.

No me preguntó por mi nombre, así que me presenté y le dije que era un gusto. Le pregunté que si la comida era para gente que vivía en la calle y me contestó que no. Fue con esa pregunta que me compartió parte de su vida.

- Yo vivo en una casa, joven, con mis nietos. Tengo una nieta ya mayorcita y un nieto inválido, que viven conmigo.

Sus ojos estaban llorosos, pero no sabía si era debido a alguna enfermedad o si Irene sentía ganas de llorar y lograba contener las lágrimas. Un tiempo después Irene lloraría, pero antes de ese momento, Irene me dijo:

- Yo me hago cargo de ellos, porque su mamá es una que se va y no le importa cuidarlos. Los tiene abandonados, nunca los ve. Yo le llamo tener poca madre -Irene rio y con ella-. Entonces esta comida es para ellos. Me dan una tortota y un pansote, y también me dan café o té. Un bote grande, me lo llenan todo.
- Ah, le debe sobrar el café para un día, entonces -dije de manera intempestiva-.
- No, ¿no le digo que es para mi nieto? Es que da unas comilonas, ¡por no decir unas tragadotas! Entonces él se come la mayoría, porque su mamá no se hace cargo y yo tengo que hacerme cargo de ellos.

Después de esto Irene no habló más y me preguntó mi edad. Le dije que treinta años, a lo que me contestó que su nieto tiene veinte. Después de conversar sobre otros temas, le dije a Irene quién era yo. Me presenté como investigador y estudiante y le dije mis intenciones de entrevistarla y qué investigaba: dinámicas callejeras y personas que duermen o viven en la calle.

Irene respondió a esto diciéndome,

- Aquí hay muchas personas que están solas. Sobretudo viejos, que ya no tienen a nadie. Yo creo que ahí podría usted hacer su trabajo muy bien, con los que esperan en la fila. Y conmigo, pues ya le digo... me hago cargo de mis nietos, viven conmigo y les llevo esto de comer, porque como le decía, mi nieto da unas tragadotas -reímos-. Porque su mamá no se hace cargo de ellos. Los trae mal vestidos, todos hambrientos, lo veo por las comidas que da mi nieto. Él no puede caminar [Irene comienza a llorar].
- ¿Su mamá es su hija? -pregunto-
- ¡No! Qué va a ser mi hija esa señora. No, su papá es mi hijo.
- ¿Y él no se hace cargo?
- Sí, les lleva ropa, los va a ver.
- ¿Él vive aparte?
- No, duerme con nosotros, pasa la noche ahí. Por eso yo vengo, para llevarles a ellos la comida y sobre todo a mi nieto. Yo ya soy una señora grande, tengo ochentayseis años.

Si bien Irene no vive en la calle, ni duerme, ni trabaja en ella, tiene que recurrir a dinámicas que implican una sujeción a la calle por una situación económica y a compartir dinámicas precarizantes, pues la comida le alcanza, según sus palabras, sólo para sus nietos. Además de esto, la precarización de la vida tiene que ver con el reconocimiento que hace del otro. Sobre esto me dijo algo cuando hablamos un poco de la iglesia y la dinámica de “los amigos” (pertenecientes a la comunidad Sant’Egidio) que dan comida.

- Ellos tienen un don. Es gente que viene y nos regala comida. También me han regalado ropa, este abrigo [lo señala poniendo el dedo sobre él] que traigo me lo regalaron ellos.

Por otra parte, Irene me comentó que ya llevaba un año yendo a la iglesia. Que aceptaba las comidas porque ella sola tenía que hacerse cargo de su nieto. La causa que llevó a Irene a recurrir a la organización Sant’Egidio es el tema de los escasos recursos para procurarse alimentos. Si bien esto es obvio, propongo leer algo más: y es que Irene se construye como una persona a la que le *regalan*

comida. Esta narrativa que construye sobre la práctica de la comida se sitúa desde la acción del otro, que da, como una dádiva. No busco cuestionar las creencias de Doña Irene, sino plantear que esa forma de significar la acción se genera tanto por parte de ella como por parte de la comunidad de Sant'Egidio ("los amigos") desde un punto de vista religioso. Así, esta acción no tiene que ver con un ejercicio de derechos u otra forma de significarla, sino religioso. Cuestión que hace que en la relación que se establece entre Doña Irene y la comunidad de Sant'Egidio, sea una relación de dádiva. Ciertamente "amistosa", como algunos miembros de la comunidad Sant'Egidio insisten, pero siempre inserta en el discurso religioso y en las prácticas que éste promueve. Esto da para pensar si la relación cambiaría construyendo al indigente como un ciudadano que tiene derechos inalienables al alimento.

Por otra parte, Irene habla de la situación de vejez de algunas personas que solicitan el lonche; sobre su soledad, que podríamos situar como falta de redes, ese no tener a nadie se traduce en que se está solo porque las redes que podrían estar ahí junto al indigente para apoyarlo, para producir una vida más vivible, no están presentes. En el caso de Irene, la "poca madre" (la madre de sus nietos), incide en que ella tenga que asistir a solicitar comida. La ví pasando frío, esperando por más de dos horas, en fin, sujeta a la calle. Como permite pensar la dinámica de Irene, esta soledad responde a ciertas rupturas con las redes de apoyo o relaciones vitales que tuvieron como consecuencia la soledad y con ella formas precarizadas de vida.

Si bien Irene dice no vivir en la calle, vemos que comparte con los indigentes una sujeción a la calle. Irene conoce a los indigentes, pues mientras platicaba con ella, saludó a varias mujeres que esperaban y los demás que pasaban a formarse la saludaban a su vez. No platiqué con ella sobre el tema de si se reconoce como uno de ellos, pero me parece que en su narrativa se puede notar que es partícipe de estas redes y que tampoco busca excluirse de ellas ni las niega.

Ahora bien, los indigentes establecen y generan vínculos que les permiten sobrellevar la vida en la calle, pero muchas veces estas redes responden a las

dinámicas callejeras que posibilitan establecer lazos. Desde las narrativas de los indigentes que entrevisté, las redes que se generan se hacen por el hecho de compartir dinámicas callejeras y por reconocerse como indigentes, (aunque habrá indigentes que sí conservan redes de apoyo, me baso puntualmente en las entrevistas que realicé). Es posible que algunos sean conocidos de años, pero las redes que vi estaban posibilitadas por compartir las condiciones de vida en la calle y por compartir las mismas dinámicas. Si bien estas redes generan la posibilidad de producir la vida de una manera menos vulnerable, también es cierto que responden a la ruptura con otras redes y con ello se puede ubicar la negación de ciertos accesos, desde el nivel societal hasta las personas; formas de precarización de las vidas callejeras. Negar al indigente la posibilidad de tener esos accesos y la poca probabilidad de generar más redes que las que la calle presenta es una forma de precarizar su vida, de sujetarlo a la calle. Sobre estos accesos podemos pensar cuestiones como el trabajo, del que hablo a continuación.

EL TRABAJO EN LAS CALLES

Otra de las causas que pude conocer, fue gracias a Saúl, David y el Don, a quienes conocí una noche en que entrevisté a gente que recoge basura de la calle para reciclarla o, como ellos mismos dicen sobre su trabajo, “chacharear”.

Al llegar a la intersección de la 4 sur y la 5 oriente, vi a un señor que recogía basura. Lo vi un rato y después noté que se sentó sobre unas escaleras que eran la entrada a un pequeño parque, el Vicente Lombardo Toledano. Aproveché el momento, que parecía ser recreativo para el señor, y me senté próximo a él. Le ofrecí un cigarro, que no aceptó. A continuación, le pregunté sobre el comedor gratuito, que se encuentra sobre la 4 sur y la 9 oriente. Le pregunté específicamente por los horarios de dicho comedor. Así, comenzó a decirme los horarios, de manera amable y atenta. Después de esto le pregunté su nombre.

- Saúl -respondió.

- Mucho gusto, Saúl, yo soy Oscar.

Después de platicar un rato, Saúl me dijo sobre su trabajo que:

“hay que buscarle, por eso... [y levantó con la mano la bolsa de basura mientras la miraba]”. Pero yo no vivo en la calle, duermo allá en un cuarto. Saúl me comentó que no encontraba más trabajo y que la situación “está muy difícil, sobre todo después de la pandemia”.

Saúl no discurrió más sobre su vida, pero los datos que dio sobre su situación laboral fueron muy puntuales. Además de esto, también comentó que

“en todo lo que es la periferia hay muchas cosas, cosas que están mal. En esas colonias hay mucha gente mal, pero yo a eso no me meto. Pero algunas veces sí paso por ellas y trabajo allá porque voy encontrando cosas”.

Saúl recoge basura por el desempleo y para generarse una forma de ingresos. La forma de autoempleo que genera es una de las consecuencias de la precarización y por ella, de sujeción a prácticas callejeras. Por supuesto, hablamos de fenómenos distintos -dormir en la calle o trabajar en ella- pero repito, todos ellos tienen en común una sujeción a la calle y son formas de precarización de la vida laboral y personal.

Después de entrevistar a Saúl seguí mi recorrido, con la esperanza y pesadumbre de encontrar a más personas, y digo pesadumbre porque mi certeza partía de la conciencia que acababa de tomar de la desafortunada situación que había hablado con Saúl: cada día hay más personas en las calles.

Recorrí la 4 sur hacia el norte, para doblar sobre la 16 de septiembre atravesando el Zócalo de la Ciudad. Al llegar a la calle 5 de mayo caminé hacia el norte. Mientras caminaba observé a algunas personas recogiendo basura; había niños y niñas, mujeres, hombres, adultos, jóvenes, algunos en familia o grupo, algunos otros, sobre todo los viejos, solos. De entre todas estas personas, vislumbré a un señor en particular. Era alto, con lentes, e iba vestido como un civil. Llevaba con él una bolsa de basura y una maleta negra, grande. Al principio lo noté ensimismado, pues no volteaba y miraba hacia el frente de manera muy fija. Sin embargo, se

detuvo metros delante de donde lo encontré y comenzó a hurgar en un bote de basura. Colocó su bolsa sobre el piso y se distendió por un momento. Al ver esto por varios segundos, decidí acercarme.

Me senté sobre una banca que estaba a escasos dos metros de David. Él ni siquiera se inmutó por mi presencia y sacó de una maleta lo que parecía algo de comer. Le dio un mordisco mientras yo sacaba mi cajetilla de cigarros. Al sacarla, le ofrecí un cigarro a David, el cual aceptó con gusto.

Encendí su cigarrillo y después el mío. Pregunté a David cómo estaba y me dijo que bien, que en la chamba. Comentamos algunas cosas generales, sobre el tiempo. Después de platicar un rato y comentarle sobre mi investigación, le pregunté sobre las causas que lo llevan a trabajar en la calle, él me compartió que:

- Ah, entiendo, ¿entonces sólo vive de esto?
- Sí, recojo aluminio. Me pagan 40 pesos por kilo, por eso lo estoy juntando. Algunos recogen cartón, pero el aluminio es caro.
- Ah, entiendo.
- Sí, pero pues apenas sale, joven. Y es que al gobierno no le importa, ¿verdad? Bueno, con Amlo sí. Ve que les dan a los adultos su pensión. Pero de 65 para arriba, ya a mí no me toca todavía. Pero sí, les ayudan, yo creo que por eso este gobierno hace algo, ¿no? O bueno, mínimo sí piensa en los más pobres porque les da su pensión. Yo no me pude pensionar. Trabajé mucho tiempo con un familiar, en un almacén ahí de intendencia. Era intendente, pero no me pude pensionar.
- Ah ¿no?, ¿por qué?
- Pues es que andaba yo rolando. Nos íbamos a otros lugares un primo y yo a trabajar. Pintábamos casas y pues viajábamos, entonces esa vida de ir y venir no pude pensionarme ahí. Y pues ahora aquí ve, trabajando en esto.

David está sujeto a la calle. Al verlo, David parecía un hombre sano, con capacidad para moverse. Sin embargo, su edad es un factor importante para comprender el horizonte de vida que tiene. La esperanza de recibir una mínima pensión por parte del gobierno está presente en su narrativa, pero también la

cuestión forzosa de trabajar en las calles por las pocas opciones. Es una obviedad que el trabajo de Raúl lo arroja no solamente a no tener prestaciones, sino a trabajar en las noches y de manera solitaria. David ya conocía la movilidad por el trabajo, pero ésta estaba sujeta a una lógica distinta a la movilidad de ahora, pues con su familiar. Ahora su trabajo es en condiciones distintas: de noche, solo y sujeto a la exposición nocturna a las calles. El desempleo forma parte, nuevamente, de esa sujeción a las calles.

Por otra parte, David me comentó que, si bien el gobierno hace mínimamente algo, la sociedad parece ir en contrario de apoyarlo. Al hablar de estos temas, David me dijo:

- Sí, cada vez hay más gente, niños, familias. Hay muchos pobres aquí y al gobierno no le importa. Tampoco a los ricos. Ellos quieren más, a veces creo que nos quieren matar.

En ese momento David siguió discutiendo sobre el gobierno. Comentó que estaba bien que ayudara pero que al gobierno no le importa mucho ayudar, sino que le importan sus propios intereses y robar. Sin embargo, la expresión de David sobre los ricos me dejó atónito. ¿Por qué pensaba que los ricos lo querían matar? La pregunta no dejaba de rondarme, así que se lo pregunté.

- Yo creo que nos quieren matar porque no les conviene que estemos vivos, podríamos hacer una revolución o algo así y quitarles... porque ve usted, tienen cinco casas y siempre quieren una más.
- Así es, sólo les importa tener el poder y tener más. Pero ¿por qué cree que no nos unimos o que no podemos hacer algo para cambiar eso?
- Pues ha habido ideas, ¿no? Utopías. Pero la veo muy complicada, porque cada cabeza es un mundo. Aquí todos piensan diferente, pero para convencerlos a todos está muy difícil. Y pues, lo que se ganan, pues no lo quieren regalar ¿verdad? Se han pensado otros sistemas, más parejos, pero los ricos si tienen 5 casas, no van a regalar una.
- Sí, entiendo David. Está cabrón -respondí-.

De las palabras de David me interesa puntualizar que los ricos, para él, están en una categoría sociocultural diametralmente distinta a la suya. La dualidad de rico-pobre permite plantear que la distinción está presente no solamente en el imaginario colectivo, sino que David es una encarnación de tales sistemas de visión-división. Para él, los ricos no solamente no lo apoyan, sino que lo quieren matar. Él, desde la calle, ve las posibilidades para abolir la inequidad, pero las ve imposibles, pues los trabajadores sujetos a la calle están alienados “cada cabeza es un mundo”.

Así, el no reconocimiento de su trabajo por parte de la sociedad, de otros grupos, de los otros; las condiciones de inequidad; la lejanía abismal en el escalafón socioeconómico y la fragmentación en las relaciones sociales, hacen que David tenga que utilizar su cuerpo como la única herramienta para subsistir, pero también que tenga como horizonte de vida, hasta donde me contó, una ínfima pensión como ingreso, la imposibilidad de una revolución y la sujeción laboral a las calles. Esta sujeción a la calle es una forma de precarización laboral, pero con ella, de vida, pues inmoviliza a David al acceso a prestaciones y con ello a una pensión digna. Como se puede ver, y me parece que es lo más importante de esto, la sujeción de David a las calles, parte de una forma de precarización a nivel societal, pero también tiene expresión en el nivel intrasubjetivo y grupal, al hablar de la fragmentación que David observa en las calles, al hablar de cómo los ricos lo ven a él, al hablar de sus intenciones para con él. Todas estas percepciones son formas de precarización que tienen como base material y simbólica la ubicación diametralmente opuesta en el espacio social y que tienen como consecuencia el no acceso a derechos (recibir una pensión digna y prestaciones); el no acceso a ver su trabajo como algo necesario y con ello dignificar su vida, así como su trabajo para remunerarlo de mejor manera; al no permitirle acceder a otros trabajos y a otras posibilidades laborales. Finalmente, reconocerse como alguien a quien quieren matar es una de las más indignas formas en que la distinción simbólica y material se manifiestan a nivel intrasubjetivo. El trabajo de David no se reconoce como tal, se invisibiliza su quehacer, así, se le precariza.

Don fue otro señor que entrevisté al verlo recoger basura, un sábado por la noche. Lo encontré sobre la 3 oriente, entre la 4 sur y el callejón de los sapos, justo sobre el pasaje John Lennon, mientras trabajaba recogiendo basura de los botes que pone el gobierno de la ciudad. Lo seguí a lo largo del pasaje mientras caminaba en dirección al callejón. Caminaba con garbo, su corporalidad recordaba a la del protagonista de la película “Los olvidados”, de Luis Buñuel: “El Jaibo”. Caminaba con la espalda perfectamente recta y cargaba una bolsa de basura como si fuera una extensión de sus brazos. Al dar la vuelta sobre el callejón de los sapos, percibí que me notó con el rabillo del ojo. Para no incomodarlo con mi persecución lo abordé directamente. Platicamos de cosas generales y le comenté porqué lo había abordado.

- Antes de salirme a la calle, Don, trabajaba de carpintero y sabía diseñar de todo. Edificios, muebles, Don, fachadas, de todo.
- Y, ¿por qué ya no trabaja de eso, Don? -pregunté.
- Para qué trabajar, Don, si me voy a gastar todo el dinero que gane en la droga.

La lógica de Don era trágica. Tiene los recursos y conocimientos laborales para desempeñar un oficio, así como un cuerpo que le permitiría trabajar sin ningún impedimento. Sin embargo, Don no quiere trabajar porque se gastaría todo en droga. Y cuando le pregunté por qué se drogaba, me respondió:

- Para olvidar, Don, para no pensar. Todo lo que me hizo la señora (por “señora” se refiere a su exmujer). Me dejó por otro, Don. Bueno, él no tiene la culpa, la señora sí, que son iguales.

Don me comentó cuando estuvo en el anexo y cómo eso también afectó para que “la señora” consiguiera otra pareja y cómo hubo episodios de desprecio y exclusión de parte de su expareja hacia Don.

- Ahí en el anexo me explotaban, Don. Me daban cigarros por mi trabajo, porque ahí todo mundo lo que quiere son cigarros. Yo les arreglaba todo, Don. Les diseñaba muebles, todo, todo. Pero no me pagaban y me

explotaban, me tenían trabajando todo el día. Entonces pues me salí de ahí, Don. Sí dejé lo que me metía, la heroína Don. Porque sí se te mete al cerebro y te mata y te vuelve loco. Yo veía Don que se me aparecían personas divinas.

Aquí, el trabajo de Don, por su condición de “anexado”, era detentado por el anexo. Dentro de ese proceso de institucionalización, el trabajo de Don no era visibilizado ni remunerado como un trabajo que entrara dentro de la lógica mercantil. Digamos, de manera muy cruda y sobre interpretando, que Don estaba sujeto a una condición cercana al esclavismo. Por supuesto que renunció, por eso mismo sostengo que los indigentes, a pesar de que se les sujete a este tipo de condiciones, tienen capacidad de agencia, de decidir no internarse, no dejarse institucionalizar. El no acceso a remuneración monetaria tiene que ver nuevamente con una lógica proteccionista y cercana a la criminalización por parte de sitios como el anexo en el que Don vivió. Ahí, el trabajo no es considerado trabajo y, si lo es, no se le brindan al trabajador los derechos que la Ley demanda.

Esto es un derecho y deber, como lo establece desde la Ley Federal del Trabajo, Art. 3ero, que:

“El trabajo es un derecho y un deber social [...]y exige respeto para las libertades y dignidad de quien lo presta, así como el reconocimiento a las diferencias entre hombres y mujeres para obtener su igualdad ante la ley. Debe efectuarse en condiciones que aseguren la vida digna y la salud para las y los trabajadores y sus familiares dependientes” (Ley Federal Del Trabajo, 2022).

Esto es cierto tanto para Don como para David, que no tienen derecho a un trabajo pero que se lo generan, aunque dicho trabajo (chacharear) no sea considerado como tal. Esto mismo sufrió Don, pues el trabajo que hizo en el anexo fue un trabajo que no es reconocido como tal; su producción está sujeta a los designios de aquellos que dominan el anexo y los cuerpos que en él habitan. No es ya ni siquiera una relación de poder-saber ubicada en un discurso positivo y refinado; es simplemente la explotación de los cuerpos de una manera brutal,

justificada bajo un argumento que supuestamente sería beneficioso para aquél que busca dejar el consumo de alguna sustancia internándose en estos espacios. Como vemos, esto dista mucho de ser un espacio de recuperación.

VIVIR Y DORMIR EN LA CALLE Y LAS PRÁCTICAS DE CONSUMO, VENTA Y RELACIÓN CON LAS SUSTANCIAS

El trabajo, decía arriba, puede ser detentado por otros. La estigmatización de ciertas prácticas como “chacharear” implica no reconocer ciertos trabajos como tal y, con ello, despojarlos del estatuto legal y de derecho que deberían tener. Ahora bien, esto es posible por las condiciones estructurales que determinan la visión que tenemos de ciertas prácticas. Pero a ello es necesario agregar otras condiciones por las cuales algunos indigentes trabajan de manera informal o deciden no hacerlo. La producción de la vida se ve entonces relacionada con las decisiones de los indigentes y con las condiciones y alternativas que la vida en la calle les presenta.

Sobre estas tensiones entre el trabajo ilegal, la relación con la calle y la propia vida, Don me compartió algunas situaciones que comparto a continuación.

Cuando le pregunté dónde vivía Don me contó:

- “Sobre la 46, Don. ¿Sí conoce ud.? Es ahí donde venden las partes de los coches. Me meto en una combi que está allá y ahí me duermo. Luego llego a la una o dos de la mañana. Ya en la mañana lavo coches, las puertas de los edificios, Don, sí. Ya luego me camino hasta el Centro y ando chachareando. Pero anda uno en la calle por la familia. La señora me dejó, Don, no me deja ver a mis hijos ni a mis nietos. Por eso me tiré a la droga.
- ¿Qué consume ud? -pregunté.
- Piedra, Don. En eso se me va todo el dinero. Antes de salirme a la calle, Don, trabajaba de carpintero y sabía de todo diseñar. Edificios, muebles, Don, fachadas, de todo.
- Y, ¿por qué ya no trabaja de eso, Don? -pregunté.

- Para qué trabajar, Don, si me voy a gastar todo el dinero que gane en la droga.

La lógica en la narrativa de Don era la siguiente: tiene los recursos y conocimientos laborales para desempeñar un oficio, así como un cuerpo que le permitiría trabajar sin ningún impedimento. Sin embargo, Don no quiere trabajar porque trabajaría para gastar en la droga. Cuando le pregunté por qué se drogaba, me respondió:

- Para olvidar, Don, para no pensar. Todo lo que me hizo la señora (por “señora” se refiere a su exmujer). Me dejó por otro, Don. Bueno, él no tiene la culpa, la señora sí, que son iguales.

Vemos que Don tomó la decisión de no trabajar para, digamos, limitar su consumo. Este planteamiento es bastante contraintuitivo, pero es una forma agencial de decisión. Si bien la decisión que Don tomó se debió a una ruptura con su grupo familiar, es también cierto que el recurso a no trabajar es una forma de protección y autocuidado. Don está un círculo de procesos precarizantes pero también agenciales. Es decir que: la ruptura lo llevó al consumo; el consumo lo lleva a las calles; ya en las calles Don sucumbe al uso de sustancias y entra al anexo; de ahí sale porque detentan su trabajo y la situación lo violenta en distintos sentidos; finalmente deja de trabajar o trabaja en las condiciones que lo hace para limitar su consumo y recurre a la calle como una decisión de rechazo a la institucionalización que sufre en los anexos.

Por todo esto Don se mantiene en las calles; la razón fundamental de su consumo y de su trabajo precarizado se debe a la ruptura con las redes familiares. Vemos que la calle representa para Don tanto un espacio de exclusión al que lo lleva el rechazo de su mujer, como un espacio donde puede regular su consumo y autoemplearse. Pienso que las vidas callejeras que estudié están siempre en esa tensión, determinadas por las estructuras, pero sostienen una relación agencial con ellas. Aunque claro, las dinámicas precarizantes van mermando las vidas de las personas que viven en la calle. Ser depósito de todos esos abusos requiere un gasto constante de energía corporal, de desgaste emocional. En David, por

ejemplo, esto se notaba en la desesperanza que tenía; en Don en las condiciones de violencia a las que se vio sujeto; en Irene, en su postura encorvada, ensimismada, en su llanto.

Una situación que tiene en cuenta esta tensión entre estructura y agencia fue la que Raúl compartió al hablar de sus tatuajes. La tarde en que fuimos al Domino's Pizza caminamos de regreso al auto, y de la nada Raúl nos dijo:

- “me quiero hacer otro tatuaje en la cara. Me gustan los tatuajes porque son arte y el arte me gusta mucho. Pero también son una forma de que me tengan miedo, de marcar un límite ¿ves?”.

Me parece que queda claro el simbolismo del tatuaje y la forma en que Raúl lo utiliza. Raúl nos comentó también que debido al tatuaje a veces le era difícil encontrar trabajo. Así, el tatuaje podía funcionar como estigma y como arte, de manera paradójica lo defendía de la vida callejera, pero en la medida en que lo defendía también lo excluía de otras esferas de ciertas partes de la vida social. La dinámica callejera impone condiciones que muchas veces son contrarias a lo que las normas sociales exigen. Justamente porque las normas sociales son “normas” porque hay una gran mayoría que las asume, pero toda mayoría implica tácitamente una minoría.

Los tatuajes eran para Raúl una forma de dialectizar el cuerpo a partir de las dinámicas que la calle impone. La participación en dinámicas callejeras violentas requiere, en el caso de Raúl, una corporeización de las estructuras de miedo y agresión. Sin embargo, Raúl expresa esto con un sentido estético, artístico, pues sus tatuajes son una forma de portar arte, de inscribirlo en el cuerpo. Su tatuaje es la síntesis de dos esferas: la estructural y la agencial. Éste habla de la vida callejera, de las dinámicas de violencia y miedo, representa la vulneración a la que está sujeto, pero también es arte y una forma de romper la norma, así como de identificarse con la calle y sus dinámicas. Si uno veía el tatuaje inscripto en su mejilla izquierda podía leer la palabra “calle”.

LAS DINÁMICAS DE VULNERACIÓN DE LA VIDA EN LAS CALLES

Si bien Raúl portaba el tatuaje como arte, también hablaba de la intención que tenía de generarle miedo al otro. Raúl habló de manera implícita de distintas prácticas de violencia y de los afectos que se generan en algunas dinámicas callejeras.

En la misma noche en que cenamos con Raúl, éste nos denominó (a El Grande, a Don Manuel, a El Español, a Kristiano y a mí) como la coalición de los Mapogo. Raúl tomó la idea de un programa de televisión que había visto, donde a un grupo de leones se les adjudica el mote de “los más fuertes de la selva”. En ese programa, que Raúl nos enseñó en el celular de Kristiano mientras cenábamos, se podía observar una sociologización de los leones. A cada uno de ellos se le asignaba un valor. Fue así como Raúl nos asignó a cada uno de los que formamos el grupo, el nombre de un león. De todo ello era interesante que Raúl tomara esta sociologización para dotarnos a nosotros del estatuto de leones, es decir que Raúl hizo la operación inversa al programa: biologizó lo social.

En este ir y venir de biologizaciones y sociologizaciones, lo que quiero plantear es que el tema de los fuertes, de la coalición, de la selva, estaba presente. Me parece que el recurso no era gratuito, pues de alguna manera señalaba que el entorno callejero podía constituir una selva. De todo ello, Raúl habló más tarde.

Hablábamos sobre el tema del trabajo, y Raúl comentaba que no podía encontrar trabajo fácilmente. Contó que alguna vez fue a la Central de Abastos.

- “Sí, llegaba a los puestos y pedía un peso o algo para comer, le pedía trabajo a las que atendían. Me decían que no o fuera de aquí. Esa vez que se me acercaron unos chavos, y entre los dos me amenazaron. Cada uno de un lado, se me pegaron y me dijeron: no te queremos volver a ver por aquí”.

Es así como Raúl nos contó que no encontraba trabajo y que cuando lo intentaba, no tenía acceso al mismo. Momentos después de eso, le pregunté a Raúl si no había intentado con otros trabajos o formas de ganar dinero, como el

narcomenudeo. Raúl soltó de forma enfática un largo “¡no!”, a lo que agregó después “ni de loco”. Don Manuel intervino y me dijo

- “¿no sabes quién comanda todo eso? ¡La policía! Ellos son los que controlan toda la venta y a los vendedores”
- Raúl agregó que hay muchos ojos por cada esquina, que uno ni se entera de que están ahí, pero ahí están. También fue notable su negativa a trabajar como narcomenudista “mi madre me decía que la cabeza no es para que esté colgada en la carnicería”.

Resulta más importante ganar dinero que perder la vida para Raúl. Definitivamente, la experiencia callejera puede llegar a ser destructiva, pero distingue modos de destrucción que no son admitidos y que son evitados. Redes laborales que pueden llevar a la muerte son evitadas, cuestión que habla también del autocuidado que los indigentes suelen tener consigo mismos. Del lado contrario, Raúl nos contó un ideal de trabajo: “quisiera ser mesero, un buen mesero. Trataría a los comensales muy bien -qué quiere señor, qué se le ofrece-. Estaría bien vestido y arreglado” mientras decía esto imitaba la corporalidad de un muchacho con el pecho elevado y el rostro alzado, con cierta galantería y talante de seguridad.

Por otra parte, nos hablaron de los riesgos que se corren al participar en redes criminales.

- “Los otros te delatan: por envidia, les caes mal, por hacer bien el trabajo y ganarse al de arriba” -dijo Raúl-.

Estas relaciones de complicidad y de traición están insertas en las relaciones basadas en la dinámica del narcomenudeo (o podría decirse del crimen organizado), que participan de una lógica que expone a la muerte y a la vulnerabilidad. Todo esto habla de la precarización de la vida y de cómo la Coalición de los Mapogo -así como el tatuaje de Raúl- podrían ser simbolizaciones que surgen como expresión de las dinámicas de riesgo y amenaza que Raúl vive en las calles. La biologización de lo social es entonces un recurso de justificación

de porqué las calles son como son; la selva es, y no puede ser de otro modo, lo que habría que hacer en ella es defenderse. Obviamente aquí aparece la insidiosa habilidad de las estructuras de dominación para invisibilizar sus formas de exclusión y naturalizarlas. Aunado a esto, la invisibilización de otras posibilidades reduce las potencialidades de la agencia.

En este sentido, las redes de criminalidad son distintas a las redes de apoyo que que describo páginas abajo, cuando Don Manuel renuncia a dormir en “su guarida” para ir a dormir y acompañar a Raúl que tenía síntomas de malestar, “al portalito” pues le resultaba “más seguro”. Lo interesante aquí es que sólo los indigentes y algunos otros no-indigentes pueden generar este tipo de apoyo. En la calle y para algunos indigentes, tanto la policía como otros indigentes o iguales, son amenazas y señalados como peligrosos. Las actitudes discretas, distantes y silenciosas de El Grande, están en consonancia con lo que vengo narrando. En algún momento de la noche El Grande dijo que era callado

- “porque, tú sabes, en la calle no sabes con quién te encuentras”

De parte de Don, una de las cosas que me compartió cuando hablaba de su consumo de sustancias fue sobre cómo la policía gestiona el crimen. Don me comentó que vende y que conoce de primera mano las redes de criminalidad que hacen circular la droga. Me comentó que sobre la calle 46, donde vive dentro de una combi, hay un mercado en el que:

- “Lavan dinero. Ahí hacen sus redadas la policía, Don. Se hacen pendejos, como que no saben, pero sí saben cómo está todo. Ellos son los que van a extorsionar y dominan todo, Don. Ahí lavan el dinero de la droga, en los locales del mercado”

Al comentarme esto me contó una historia sobre cómo alguna vez lo atraparon unos muchachos del mercado y le dieron una golpiza. El Don dijo sobre esto que él está fuerte y que por eso no lo pudieron madrear tan fácilmente, pero que sí lo encerraron toda una noche y que no lo dejaron ir sino hasta el día siguiente, hasta

que comprobaron que él no se había robado la droga que sostenían él había robado.

LA NO PERCEPCIÓN DEL CAPITAL CULTURAL A PARTIR DE ELEMENTOS DE CLASE Y POSICIÓN ECONÓMICA

- Si me dicen algo, yo estoy en la calle y esto es mío. De ahí de la banqueta pa allá es tuyo, de aquí para acá de la banqueta, la calle es público. Me vale madre. Y si quiero ahorita me voy y me meto al pasaje, y me duermo en el pasaje del ayuntamiento. Y nadie me dice nada.
- Hola, qué tal, ¡miren lo que traje!
- ¿qué trajiste? -respondió Don Manuel.
- Exploradoras, sport.

Frente al la guarida de Don Manuel hay un bar. Nosotros estábamos aquella noche sentados platicando en su guarida, sentados sobre el piso. Los sujetos que estaban dentro del bar nos abordaron. Don Manuel me contó que conocía al dueño, que era su conocido y que lo apoyaba de alguna manera al quedarse dormido.

- Él es Juan Manuel, -lo presentó a sus amigos-

Una vez que nos presentó, el dueño dijo a Don Manuel algo sobre un episodio de su vida, un episodio del que el señor estaba enterado y que tenía que ver con algo de motocicletas. Acto seguido, una chica de las que había salido, comenzó a decir que “las motos dan experiencias bien raras”. Escuchamos toda la historia, que tenía referencias a Pedro Páramo y narr. Formamos un pequeño círculo en que estaba Don Manuel, alguno/as integrantes del bar y yo.

De pronto una mujer comenzó a contar una historia de un viaje en motocicleta en la que se habían perdido en una especie de pueblo fantasma y en el que el tiempo parecía haberse contraído y después expandido de manera muy extraña, según su relato. Mientras hablaba y contaba historia, una mujer rubia, con tacones altos,

un vestido brillante, que desprendía un olor a perfume, salió de manera apresurada y tomó del brazo a una persona que estaba en el grupo, que parecía ser su pareja. Al tomarlo dijo al grupo:

- tantito, tantito.

Se llevó al hombre dentro del bar e inmediatamente salió por alguien más y le dijo:

- ¿nos vamos también?

La mujer parecía alarmada y al salir nos saludó con un: buenas noches. Al entrar por última vez al bar no se despidió de nosotros. No conocíamos a la mujer, pero ésta no tuvo la cortesía de presentarse o de quedarse a hablar un momento, de integrarse a la conversación. Todos comenzaron a meterse y nosotros regresamos al parklet, que estaba a escasos dos metros. Don Manuel me dijo:

- Locuras

Recorrimos unos tres metros para regresar del otro lado del parklet, donde nos habían abordado originalmente.

Es muy interesante que, aunque el dueño del bar y Don Manuel son concidos, el primero no pidió disculpas por la situación ni buscó integrarnos al grupo. Mientras nos sentábamos sobre el piso del parklet, notamos como alguien cerraba la reja que daba a la calle y con ella al parklet. En este hecho se concretan no sólo el miedo al otro y al potencial peligro que podría suponer hablar con alguien de la calle. Está presente la relación exogrupal en la que incluso si un miembro del grupo conoce a otro miembro de otro grupo se acaba por estigmatizar a todo ese otro grupo -en este caso nosotros- y lo excluye de esta manera.

No importó entonces la subjetividad de Don Manuel, quien se había portado de manera amable y como un buen conversador, tampoco importaba que en otras ocasiones el dueño del hotel y amigo de las personas que estaban dentro del bar tuvieran conocimiento de que Don Manuel era una persona tranquila y poco peligrosa, además de que es un señor grande que en comparación con ellos tiene una fuerza física mucho menos presente. Nada de eso importó, pues el peso del

reconocimiento como sujetos ajenos a ellos, acabó reduciéndolos a unos potenciales peligrosos. Todo ello participa de los procesos de estigmatización en que se excluye al otro porque se le prescriben ciertas conductas y se le dota de ciertas características que se supone forman parte de él mismo, así como las expectativas normativas: es alguien de quien debemos cuidarnos, seguramente... La posibilidad de plática, de conocerse, se ve así reducida, como dice Don Manuel:

- Mira la chava, ya se fue. (inaudible) es su pedo, podría haber escuchado cosas raras. El chiste es conversar, conocerse.

De esta manera, en pocas palabras, nos excluían pero con ello parecían criminalizarnos. Esto no tuvo mayores consecuencias para Don Manuel, quien supuso que la mujer que salió habría escuchado algo raro.

Después de meterse al bar colocaron una cadena alrededor de la reja y la cerraron con un candado. El poner el candado en la cadena, sin ningún tipo de discreción ni consideración hacia Don Manuel y yo, era una forma simbólica y material de decir que nosotros éramos personas a las que debía excluirse y de las que había que cuidarse, posiblemente. La exclusión de su espacio, de la manera en que se hizo, hablaba de una especie de encierro inverso: si el cerrojo de una celda supone que alguien lo corre para dejar a otro -prisionero/criminal- dentro de un espacio, el candado que ellos ponían -que no dejó de sugerir el candado puesto en una prisión- nos dejaba fuera, excluidos de ese espacio al que nosotros no podíamos entrar. Nos quedamos en la calle, en ese lugar sobre el que Don Manuel diría, tiempo después, "aquí no me pasa nada [...] aquí yo soy libre". Finalmente, Don Manuel concluyó:

- Están locos de tanto alcohol -me comentó Don Manuel-.

Así, el capital cultural de Don Manuel no puede ser visibilizado por ella/os, aunque Don Manuel tampoco lo lamentaba, de hecho ellos, para él, *estaban locos de tanto alcohol*. Si bien es cierto que Don Manuel no lo lamentó, me interesa puntualizar que la interpretación que hicieron de nosotros impidió percibirnos como iguales. Si

bien Don Manuel cuenta con un amplio capital cultural, éste no puede ser apreciado, ni siquiera tomado en cuenta, porque las condiciones simbólicas que portan las prácticas -esta sentados en el piso, la ropa sucia, el aspecto desalineado-, así como las expectativas normativas, seguramente toman más importancia que ciertos capitales, como la cultura y conocimientos de Don Manuel.

AGENCIA

REDES DE APOYO Y ACOMPAÑAMIENTO

Me parece complicado separar la capacidad de decisión de lo que las estructuras imponen. Pues las estructuras determinan las posibilidades de vida, pero claro, las estructuras pueden ser subvertidas o, al menos, se les puede resistir, así como generar alternativas a sus imposiciones.

De estas alternativas, las redes de apoyo que el indigente genera le permiten tener elecciones de vida. Don Manuel, por ejemplo, ha encontrado en los cuidadores del hotel que está frente al parklet que duerme, un apoyo para que lo cuiden durante la noche, y con ello lograr cierta sensación de seguridad y poder quedarse de manera permanente en ese lugar. Sobre ellos Don Manuel comentó:

- Yo por eso aquí soy libre [señala el parklet y la calle] me vigilan aquí en la noche los del hotel. Son mis camaradas, mueven las cámaras están vigilando todo el tiempo, luego me dicen: '¡ya te vimos manolito!, ¡andabas con las blancas de fuera! -reímos-. Me dicen, aquí te echamos un ojo, me estiman bien. Pero yo siempre estoy con un ojo al gato y otro al garabato.
- ¿Pero sí duerme Don Manuel? -pregunté-.
- Aquí sí, en otras partes no. Yo me he dormido en el quiosco ahí en el Paseo Bravo, en otros lugares del Centro, pero aquí duermo tranquilo, esta es mi guarida. Estos son mis camaradas [señala con la mirada a los cadeneros y guardias del hotel que está frente al parklet, guarida de Don Manuel] me vigilan. Pero siempre estoy al tiro, si viene un camión, escucho abro el ojo y veo y ya me vuelvo a dormir

Si bien Don Manuel sigue alerta durante la noche, cuestión que seguramente incide en la calidad de su sueño, él nos comenta que ese apoyo le permite sentirse más seguro. Pero este apoyo no solamente lo encuentra con esos guardias que no viven en la calle. Existen también redes entre indigentes que pueden generar un sentido de seguridad y protección.

En una noche en que regresábamos Don Manuel, Raúl, Kristiano y yo a la “guarida” de Don Manuel, Raúl comenzó a decir que se sentía mal y con ello hiperventilaba y decía que ya le había entrado “eso”, que no debía de haber tomado agua, pues eso lo hizo “cruzarse”. Ante esto Don Manuel intentaba calmarlo y le decía que inhalara y exhalara. Le preguntó en ese momento también si Raúl se iría a su casa, a lo que él respondió “¿Cuál casa?, si yo no tengo casa”. Don Manuel rio y dijo

- “Jajaja ni que fueras perro, sólo los perros tienen casa, nosotros tenemos hogar”.

La broma me desconcertó, pues pensé que Don Manuel se reía de su propia situación de no tener hogar. Esto me hizo ver lo poco que conozco las lógicas callejeras y la consideración de las calles como un espacio para vivir, dormir y tener una vida cotidiana. Tanto las constantes menciones de Don Manuel a su vagancia, a que “yo soy libre en la calle”, a “su guarida”, a que lo cuidan, como esta broma, hablan de lo que Don Manuel considera un punto de vista fuera de la visión institucional que construye a los indigentes como sujetos miserables, sin hogar, despojados de agencia. La calle, podría decirse, no es una casa, pues no es privada ni es una pertenencia, pero sí puede resultar un hogar, algo que sale de la lógica normativa e institucional de lo que significa tener una casa.

Sobre esto mismo, Don Manuel ha dado usos distintos a lo que marca la norma. Un ejemplo de esto es el parklet donde duerme. Otro es un poste de luz, al que de manera curiosa tiene acceso. Este poste tiene una caja de concreto hecha para proteger algún medidor. Don Manuel guarda ahí su almohada y una mochila con algunas cosas. Esto nos habla del uso de la calle de Don Manuel como formas de apropiación y ruptura con las normas establecidas. Cuando Kristiano le preguntó a Don Manuel si no le robaban sus cosas, éste respondió:

- En ese caso le pertenecerán a alguien más -todos reímos-.

Ya que llegamos al coche de Kristiano, donde habíamos quedado de vernos para despedirnos. Don Manuel y Raúl se despidieron. Antes de irse Don Manuel preguntó a Raúl:

- ¿Dónde vamos a dormir, en Los Sapos o Portalito?

Raúl respondió que en el Portalito. Raúl seguía con el síndrome de abstinencia, pero le pedía a Don Manuel que lo acompañara. Don Manuel, de manera fraterna, lo tomó de los hombros y decidió quedarse a pasar la noche con él en el Portalito (con ello se refieren al pasaje que está ubicado frente al Zócalo de la Ciudad de Puebla). Aquí la igualdad de condiciones y la comprensión mutua sirvió para que Raúl encontrara apoyo en Don Manuel. Las redes en la calle, como decía, encuentran como condición de posibilidad el reconocimiento como indigentes; el conocimiento de las dinámicas callejeras y de la situación compartida de sujeción a las mismas. Esta red permite a Don Manuel y a Raúl generar un lazo de protección y seguridad, aunque posiblemente fugaz, no por ello menos sólido.

Don Manuel habló también de cómo ciertas redes cuidan a los otros, identificados como iguales. De las personas que esperan para recibir comida por la comunidad de Sant'Egidio, Don Manuel siempre dijo cosas que representaban un sentido de pertenencia y cuidado.

En otro momento, al acercarse un vendedor de alimentos que nos intentaba vender, Don Manuel le dijo:

- “éxito compañero”.

Así, los reconocimientos como iguales y desde la calle misma, genera tanto redes de apoyo como algunos recursos de ánimo, de cuidado, de apoyo, de compañía, de comprensión. Todos estos llamados bienes psicosociales intangibles, que no son otra cosa que todos esos procesos importantes que parten de la palabra y las miradas, del tacto y la escucha, del estar juntos en la misma situación que hacen que la vida sea un poco más vivible.

LOS MEDIOS DE VIDA DE ALGUNOS INDIGENTES

Para procurarse redes, amigos y compañeros, los indigentes no solamente se reconocen como iguales, cruzados en las mismas dinámicas e insertos en situaciones comunes. También echan mano de sus propios recursos y conocimientos para producir su vida.

Después de la visita al Domino's con Raúl y "la coalición de los Mapogo", veníamos de regreso al auto y encontramos a un par de meseros que estaban fuera de un restaurante. Yo conocía a uno de ellos, así que me acerqué y lo saludé. Como vio que portaba un collarín, me preguntó qué me había pasado. Para ese momento estábamos todos formando un pequeño círculo: Raúl, Don Manuel, los dos meseros, Kristiano y yo. No recuerdo cómo surgió el tema, pero la cosa es que Raúl de pronto empezó a hablar como presentador de box y en ese momento estábamos todos escuchándolo. Presentaba a boxeadores famosos como Julio César Chávez y los imitaba. Lanzaba golpes al aire y todos lo observábamos. Este acto, esta escena casi teatral, pero de la vida cotidiana, era nuevamente una expresión de ciertas formas de violencia, pero también una sublimación teatral. Así como la analogía de los Mapogo como una conformación de la calle, el box parecía otra analogía para expresar la violencia que se vive en las calles. Esta forma de comportamiento de Raúl, que expresaba situaciones constantes de dominio o violencia, era tanto una forma de ser simpático como una forma de demostrar su extroversión y tal vez, de mostrar que es capaz tanto de tirar golpes como de ser simpático en igual medida. Esto es un saber y una práctica que Raúl utiliza en la calle para relacionarse, apoyarse y cuidarse con/de los otros.

Además de Raúl, Don Manuel era un hombre elocuente, conocedor de historia, de cultura, de política. En algún momento llegó a sorprenderme, pues conocía a un importante y reconocido fotógrafo de la ciudad de Puebla, a quien también conocía yo de manera personal. En algún momento me comentó sobre su trayectoria como actor:

- Pregunta por el maestro Galván. Yo con él, hemos hecho tres obras de teatro y nos hemos llevado... en Iguala nos llevamos el primer lugar, pregunta en la buap, yo soy buapachoso. Hicimos teatro y me llevé el primer lugar y fuera de Puebla, no fue favoritismo ¿no? En Iguala que ni te conocen. Yohuali, su nombre es Iguala, hasta allá fuimos.

En otros momentos Don Manuel explicaba cosas cotidianas de una manera muy interesante, como cuando habló del billar y de los movimientos en la carambola:

- ¿Ustedes no juegan billar?
- No, no -respondimos Enrique y yo (Enrique es un amigo que estaba esa noche acompañándome) -.
- Pos es: rotación y traslación, es chingonométrica , la neta[inaudible] pero va pasando de moda no?
- Sí, pero es como el ajedrez, ¿no? Sigue estando...
- Es una chingonería el ajedrez. Para mentes vivas y despiertas. Te topas con cada jugada que aquí que allá. Eso es bueno, pero hay que recordarle a los chavos lo que también va quedando, que no se utiliza. También recordando lo que hubo, es. El billar pos ya pasado de moda, “ah es pa vagos”, no, es para intelectuales; rotación y traslación. Saber cómo le pegas a la bola pa que haga el efecto y salga y haga la carambola. O sea no es namás ya jugamos billar y somos vagos... no. Es otra cosa. Que lo ocupaban para entretenimiento los vagos, bueno... cada quién ¿no?

Don Manuel se formó como locutor, como él mismo cuenta:

- 1) Ud. alguna vez ha apoyado a algún político?
- 2) -He tenido tres periódicos, [inaudible] de Puebla [inaudible] controversia. Yo levanté el así lo dice Puebla [inaudible] y uta añora que esté yo ahí, pero pinche Marcos me corre. Y Chucho Encina, uta mi camarada, el senador Encinas mi camarada, Armenta, mi camarada. Yo soy de izquierdas

En otro día, Don Manuel comenzó a relatarnos una historia sobre un marinero que se “robó” a una mujer de Chipilo. La historia y la forma de contarla de Don Manuel

no sólo resultaban fascinantes y verosímiles, sino que la contó a la manera de un cronista, con sentido de los tiempos, consciente de los efectos que sus palabras tenían sobre nosotros; interlocutores y público cautivo. No me parece gratuito, Don Manuel dice haber sido periodista y seguirlo siendo. Transcribir aquí la historia de aquél marinero que Don Manuel compartió con nosotros sería un lujo, pero él fue claro:

- Cuando me dicen que debería escribirla, ¡les digo que no! Esa historia me pertenece, es algo íntimo, ¿para qué querría escribirla y que la leyera todo el mundo?

En otro momento, me impactó que de tantos conocidos que Don Manuel dice tener, de todos ellos yo reconocí a uno: John O’Leary. Éste fue un gringo que me dio clases de fotografía hace años y que según mis cálculos estaría cerca de la edad de Don Manuel. Es decir que Don Manuel es un hombre que se codea con personas de prestigio, aunque no sé si aún lo haga.

En algún otro momento Don Manuel dijo sobre la psicología:

- “La psicología es para los normales”

Don Manuel no sólo sabe arquitectura, radio, teatro, psicología, política. Es vano e imposible transcribir aquí todo lo que Don Manuel compartió para dar cuenta del vasto conocimiento que tiene en distintas áreas del saber, así como las habilidades con que cuenta y las relaciones sociales que ha establecido a lo largo de su vida. Mi intención al traer todo esto es señalar que Don Manuel tiene un saber que aprendió de su vida en la calle, pero también fuera de ellas y ambos se conjugan para que pueda utilizarlos en su favor. No sólo los utiliza para hacerse con redes de apoyo, como dice Manuel, su amigo:

- La mayoría de mis amigos son personas mayores que yo, pues tienen la sabiduría. Yo por eso vengo, visito a Don Manuel.

Sino que le permiten producir bienes psicosociales, así como cubrir ciertas necesidades. Don Manuel no sólo está sujeto a estructuras de exclusión, sino que también construye y aporta bienes al mundo.

LA NEGATIVA AL INTERNAMIENTO: RECHAZO A LOS ESPACIOS DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA VIDAS CALLEJERAS

Para finalizar con el tema de la agencia, analizo las causas por las que Don Manuel decidió renunciar al proceso de institucionalización al que se veía sometido en los albergues a los que podía acudir para dormir. Sobre esto me comentó:

- “Yo ahí no me quedo. Te tratan rre mal, los policías te tratan como si fueras un animal. Te dan tus horarios y a las siete te corren. Te tienen ahí esperando [...] En los albergues te levantan a las siete de la mañana mano [expresión de indignación], ¿Tú crees que no me gustaría?, ¿tener unas sábanas nuevas? Digo, este... [limpias] limpias, sí, limpias. Mi desayuno bien y todo. Pues claro que me gustaría, pero estoy más tranquilo en la calle. Aquí duermo bien, allá en su puto albergue -y disculpa la palabra-, son unos hijos de la chingada. No, mano, ahí dentro ví cosas que no, es la pura mafia. Yo tenía un amigo, ahí. Una señora le empezó a hacer ojitos y un día salieron de ahí y nunca lo volvimos a ver. Lo desaparecieron. [por mi mente no dejaba de pasar la frase de desaparición forzada]. Ve tú a saber qué, pero desapareció, yo por eso a nadie, mano”.

Así, Don Manuel los rechaza y prefiere dormir en la calle.

- “Aquí en la calle soy libre, aquí, allá, [señala el parklet donde duerme y luego hacia atrás de él, indicando un lugar al aire sobre el asfalto] soy libre. Su puto albergue está de la chingada mano”

Esto habla de su capacidad de agencia y de esta acción como una forma de resistencia; de cómo al entrar a esos espacios su vida se ve precarizada. Su renuncia habla también sobre la lógica de la exclusión y reestigmatización de la que es sujeto al entrar al albergue del DIF (ubicado sobre la calle 9 oriente, número 14 en el Centro Histórico de la Ciudad de Puebla).

Sin embargo, Don Manuel comentará:

- ¿a poco crees que no me gustaría unas sábanas limpias?

Sobre esta necesidad que no se ve satisfecha y algunas otras, planteo ciertas líneas de investigación que podrían generar aportes y propuestas desde lo que planteo en la presente investigación.

CONCLUSIONES

En la presente investigación encontré toda una complejidad del fenómeno de vidas callejeras. Partiendo de esta complejidad, propongo un par de líneas de investigación centradas en las lógicas de intervención y políticas públicas para atender problemáticas desde un enfoque legal, urbano y psicosocial. Estas conclusiones son también propuestas pero buscan, sobre todo, abrir y generar un trabajo interdisciplinario en conjunción con las vidas callejeras para satisfacer las necesidades que no se pueden satisfacer debido a la precarización.

INMUEBLE URBANO EN EL ESPACIO PÚBLICO

La primera de estas propuestas busca sostener el derecho inalienable al piso, pero de una manera distinta a la que los albergues proponen. Así, fue a partir de la necesidad de Don Manuel de “querer sábanas nuevas” que surgió una nueva propuesta. Esta propuesta fue pensada desde dos infraestructuras urbanas que he visto.

La primera que se ve es de los baños públicos que hay en algunos países europeos.



Ahora bien, estos baños no necesitan una alta tecnología, como se observa en la siguiente imagen:



Los baños públicos en la India no necesitan de tecnología digital o automatizada para llevarse a cabo, pero permiten orinar en el espacio público, sin tener que pagar por ello o estar en la ilegalidad por hacerlo.

Esta idea de un inmobiliario urbano permite pensar que es posible acceder a ciertas prácticas, como ir al baño, sin un intermediario que vigile. Partiendo de esta idea, propongo dialectizarla con otra más, los espacios para dormir en Japón.



La producción de un mobiliario urbano así conforma la propuesta de generar un espacio de dormitorios abiertos al espacio público que permitan estancias que los mismos indigentes decidan, para tener un espacio donde dormir. Esto también tiene como beneficio que se les brinda un espacio como sujetos de derecho y no de protección. Los lineamientos tendrían que ser pensados, pero siempre respondiendo a las necesidades de los indigentes y siempre desde un trabajo interdisciplinario, crítico y comprometido.

PRODUCCIÓN DE ESPACIOS QUE POSIBILITEN DIGNIFICAR LAS VIDAS CALLEJERAS

- “Aquí hay muchas personas que están solas. Sobretudo viejos, que ya no tienen a nadie”

En los asilos se les suele dar a los viejos algunas opciones de actividades que hacer, o se les imponen. Don Manuel era locutor y actor; Saúl carpintero; David jugaba básquetbol; otro indigente sobre el que habló Don Manuel era músico, y la

lista sigue. Estos saberes no solamente pueden ser utilizados para generar estrategias que se utilizan en las calles, sino que también forman parte de prácticas que o no son percibidas como capital cultural por otras personas, grupos o sociedades o que no se pueden llevar a cabo y expresar, debido a las dinámicas impuestas por la institución.

Una propuesta es generar los espacios para que estas prácticas puedan tener lugar tomando en cuenta las condiciones de vida de los indigentes y sus propias necesidades.

Esto se podría llevar a cabo en el inmobiliario urbano, al hacerlo contar con espacios de recreación y con actividades propuestas por los mismos indigentes en conjunción con algunas instancias de la sociedad civil (los estudiantes o investigadores, por ejemplo) o instancias gubernamentales, como la secretaría de cultura. Pero aquí, más que el espacio, lo más importante es involucrarse con los indigentes. No incluirlos para que se adapten a las normas, sino involucrarse, relacionarse apreciando sus capitales culturales, sus saberes.

Esto con otro fin: generar espacios que permitan el reconocimiento de iguales y no-iguales, tanto para cambiar la percepción que se tiene de los indigentes, como para que ellos generen redes de apoyo y lazos a partir de sus propios saberes e intereses y sobre todo necesidades. Es necesario visibilizar los capitales y recursos culturales que los indigentes portan con ellos para reconocerlos, valorizarlos, dignificarlos y dejar de precarizar sus vidas. Eso lo vemos en el caso de Saúl, a quien el anexo detentaba sus recursos culturales y los productos que sabía hacer pagándole cigarros por muebles. En estos espacios que permitan otro tipo de vínculo, la compraventa de los productos que se hagan, pueden utilizarse para satisfacer las necesidades de los indigentes en un nivel grupal.

La calle los recibe, Carmelita, Irene, Raúl, Don Manuel, están sujetos a la calle, sí, pero la calle también es para ellos un lugar de libertad, de resistencia, que les permite tomar decisiones y vivir una vida, eso sí, con menos accesos que otros y en condiciones muchas veces indeseables para ellos mismos. Sin embargo, esto habla de que sus saberes, sus prácticas, sus cuerpos y sus vidas, deben ser

revalorizadas y visibilizadas de manera que les permita satisfacer sus necesidades de una manera no precarizante. Esto sólo se logrará con propuestas que apunten tanto a reducir las formas de precarización que se producen en los niveles de integración humana y en el campo social en que vivimos, como en la intervención en distintas áreas de manera interdisciplinaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Alí Ruíz Coronel, conferencia. Link: <https://www.comecso.com/las-ciencias-sociales-y-el-coronavirus/en-la-calle-no-hay-cuarentena>
- Álvarez, C. (2018). El interés de la etnografía escolar en la investigación educativa. *Estudios Pedagógicos*, 37(2), 267–279. <https://doi.org/10.4067/S0718-07052011000200016>
- Bauman, Zygmunt (1999); *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Bourdieu, Pierre, (1997): *Razones prácticas, Sobre la teoría de la acción*; Editorial Anagrama; Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1998); *La distinción, Criterios y bases sociales del gusto*. Grupo Santillana de Ediciones, S. A, 1988, 1998 Torrelaguna, 60. 28043 Madrid.
- Bourdieu, Pierre (2007): *El sentido práctico*. Editorial: Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.
- Bourgois, Phillippe (2010): *En busca de respeto vendiendo crack en Harlem*. Editorial: Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.
- Butler, Judith, (2006) *Vida Precaria, El poder del duelo y la violencia*. Editorial: Paidós; Buenos Aires, Argentina.
- Bulter, Judith, (2010) *Marcos de guerra*. Editorial: Paidós Mexicana, México, D.F.
- Butler, Judith, (2009); *Performatividad, precariedad y políticas sexuales*. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 321-336 Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid, Organismo Internacional
- Cohen DeGovia, Guillermo (1973); *La psicología en la salud pública*. Edición Extemporáneos México, Avelar Editores impresores, S. A. Bismark No. 18 Col. Moderna. México 13, D. F.

Fernández Calderón, Julieta; Cohen DeGovia, Guillermo (1979); *El grupo operativo, Teoría y Práctica*. Editorial: Extemporáneos, México, D.F.

Del Monte Madrigal (2018); El vórtice de precarización, El proceso de indigencia en una ciudad fronteriza del norte de México. [Tesis de doctorado, Colegio de México].

[file:///C:/Users/1048812/Downloads/El%20v%C3%B3rtice%20de%20precarizaci%C3%B3n%20JADMM%20\(8\).pdf](file:///C:/Users/1048812/Downloads/El%20v%C3%B3rtice%20de%20precarizaci%C3%B3n%20JADMM%20(8).pdf)

A. De Lomnitz, Larissa, (2006) *Cómo sobreviven los marginados*. Editorial: Siglo XXI, México, D.F.

Foucault, Michel (1968); *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.

Foucault, Michel (2015) *Historia de la locura en la época clásica I*. Editorial: Fondo de Cultura Económica, México, Ciudad de México.

Foucault, Michel, (2003). "Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión" Buenos Aires, Argentina. Editorial Siglo XXI.

Goffman, Erving (2006) *Estigma: la identidad deteriorada*. Editorial: Amorroutu, Buenos Aires, Argentina.

Ibáñez Gracia, Tomás, (1990) "Aproximaciones a la psicología social". Editorial: Sendai, Barcelona, España.

Iñiguez, L. (1999). Investigación y evaluación cualitativa: bases teóricas y conceptuales. *Atención Primaria*, 23(8), 496-502.

Ley Federal del Trabajo (2022) Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 1º de abril de 1970 TEXTO VIGENTE

Makowski, Sara, (2016). "Jóvenes en situación de calle: el desafío de las políticas públicas para la inclusión social". Artículo electrónico. Link: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4632/15.pdf>

Martín Baró, Ignacio (1990) "*Psicología de la liberación*". Editorial: Trotta.

Sennett, Richard (1997). "Carne y piedra, el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental". Editorial: Alianza Editorial, S.A., Madrid, España.

Restrepo, Eduardo (2016) *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión editores: Bogotá, Colombia.

Ruíz Coronel, Alí (Ed.), (2012) "La calle como objeto de estudio, Compendio de tesis sobre el fenómeno de calle". Link: <http://bibliografiacalle.cl/wp-content/uploads/2018/10/La-calle-como-Objeto-de-Estudio-Al%C3%AD-Ruiz-Coronel-M%C3%A9xico-2012.pdf>
