

Memorias desde la intemperie

Exclusión social y espacio:
Los chavos de la calle en el centro histórico
de la ciudad de México

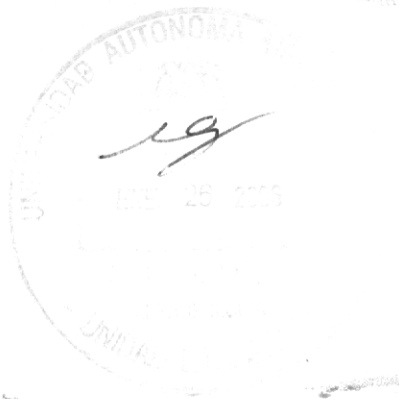
SARA MAKOWSKI

TESIS DE DOCTORADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

DIRECTOR: DR. NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD IZTAPALAPA

Diciembre 2004

Agradecimientos

A todos los chicos y chicas de la calle que participaron en esta investigación

Néstor García Canclini• Rossana Reguillo• Eduardo Nivón• María Ana Portal•Luis Reygadas• Raúl Nieto• Ana Paula de Teresa• Enzo Segre• Paris García Becerril• Alma Rosa Colín•Clara Zapata•Manuel Adrián Hernández•Gabriela Suárez• Beate Engelbrecht•Malcolm Collier• Elvia Taracena•Vincent de Gaulejac•Teresa Carreteiro•Haydée Cáceres•Anna Pi •Rosalía Winocur•María Luisa Torregrosa• Patricia Ramírez Kuri•Ana Rosas•Alejandro Saldaña•Graciela de Garay•Miguel Angel Aguilar•Mario Navarro•Abilio Vergara•Socorro Flores•Elvia Cruz

Gabriel Konzevik• Diana Muchnik• Gisela Makowski• Andrés Borenstein• David Konzevik

Flacso-México•UAM-I

Casa Alianza•EDNICA•Casa DAYA•Hogares Providencia•Casa de todos/Libertad•Fundación Renacimiento•
Red In Topilhuan•Pro-Niños de la calle•Pro-Niñez y juventud•El Caracol•IAIS•Unicef-México•DIF•Fiscalía del Menor PGJDF

ÍNDICE

Presentación	1	
Introducción	1	Por una antropología de la mirada
Primera parte		Arqueologías
capítulo 1	39	Las figuras de la exclusión
capítulo 2	82	La experiencia de la exclusión
Segunda parte		Cartografías
capítulo 3	118	Topografías móviles
capítulo 4	161	Fijaciones
capítulo 5	190	Itinerancia urbana
Tercera parte		Caligrafías
capítulo 6	223	Memorias intermitentes
capítulo 7	250	Memorias portátiles
Reflexiones finales	273	
Epílogo	281	
Bibliografía	282	

Introducción

Por una antropología de la mirada

1. Genealogía de la mirada antropológica.

Amparada en una suerte de devaluación de la escucha, la antropología se fincó en la mirada como un dispositivo que conjuntaba saberes, discursos y prácticas orientados al conocimiento de la diversidad y la alteridad. Los intentos de delinear aquello que se localizaba en los márgenes de Occidente estuvieron siempre atravesados por la mirada minuciosa de una disciplina preocupada por preservar, registrar y entender.

Los comienzos de la antropología como disciplina científica, de corte positivista y con algunos visos de coincidencia con la entomología, transfirieron a la mirada un uso clasificatorio y tranquilizante.

La utopía de la mirada absoluta permitía sumergirse en las culturas distantes para registrarlas como totalidad, para acceder a todas las claves explicativas de la singularidad y la especificidad. El ojo entrenado del antropólogo permitía sondear las profundidades de la otredad, mirar aquello que para otros era mundano y nimio, y traducir según cánones de verdad, progresivamente establecidos, la mirada en palabras.

La mirada antropológica transformaba las realidades dispersas y discontinúas –respecto del Occidente civilizado- en tipologías, clasificaciones, nomenclaturas, estructuras. En algún sentido, la mirada funcionaba también como una modalidad de control social: mirar para clasificar, clasificar para controlar. Más tardíamente, los procesos de descolonización modificaron las premisas

epistemológicas originarias de la antropología, y como correlato describieron el velo de neutralidad que opacaba los mecanismos de dominación, control y manipulación de la diferencia cultural emplazados detrás de la mirada antropológica.

Tres coordenadas conforman, en términos generales, la mirada antropológica: el tiempo, el espacio y la experiencia.

La mirada antropológica no utiliza el tiempo únicamente como recurso narrativo, sino como materia prima de su producción. Como ha señalado Mier, “La antropología se ha enfrentado al tiempo no sólo en la elección y propia delimitación de su objeto. Lo ha hecho también en la elección de sus pasiones y sus objetos privilegiados: los mitos y su narración de tiempos primordiales, de los orígenes; la formulación tensa y contradictoria de una persistencia del orden y de una figura de sus dislocamientos; (...) Se ha repetido incesantemente: el primer objeto fantasmal de la antropología son estas sociedades aparentemente sin tiempo, sin historia”. (1998:60-1). La mirada antropológica se ha detenido en aquello que de permanencia, sobrevivencia e inmutabilidad tenían las culturas distantes. Allí donde encontraba los preciosos tesoros de la autenticidad, la mirada antropológica se arraigaba desplegando con potencia todos sus recursos: el registro preciso, la constatación rigurosa, el almacenamiento obstinado.

El espacio, por su parte, conformó también la mirada antropológica: fue una mirada de lo distante, de lo diferente, de lo que conformaba el territorio de lo no occidental. Se trató de una mirada que estableció su campo de visibilidad en topografías de la diferencia, lo que la llevó a experimentar muchas veces las dificultades de traducción de realidades distintas a los códigos espaciales occidentales fundados sobre los postulados del espacio homogéneo, geométrico y continuo. Las formas espaciales de organización de las sociedades objeto de estudio de la antropología tensaban sus premisas: más allá del intento de un registro exhaustivo, la mirada antropológica se enfrentaba a sus propias rigideces y limitaciones.

Finalmente, la experiencia fue otra de las coordenadas que modeló la mirada antropológica. La casi mítica estancia en campo que llevaba al antropólogo

a internarse en mundos casi impenetrables, con lenguas disonantes y pautas de socialidad que entre otras cosas generaban asombro y necesidad de desciframiento, nutrió las formas de la mirada antropológica. La distancia y la diversidad modulaban la apertura u opacidad de la mirada: algunas veces era posible recodificarla en términos de diferencia, pero otras no se podía escapar del estereotipo y del eurocentrismo.

La mirada antropológica constituyó un dispositivo estratégico que modeló saberes, prácticas y discursos que traspasaron las fronteras de una disciplina para regir políticas y maneras de ver el mundo. En un sentido amplio, se podría agregar que la mirada antropológica fue y sigue siendo una forma de narración en cuyo trasfondo se juega la lucha por las clasificaciones y las formas de nombrar el mundo. De allí que esté arraigada en los terrenos de la identidad, ya que al nombrar la otredad y la diferencia se narra así misma; la mirada como narración se desnuda a sí misma, al tiempo que talla la figura del otro: “la antropología se ve entregada, sin alternativas, a una tensión en el punto de convergencia de dos voluntades: la voluntad de integración, de identificación, incluso de fusión con el otro y, al mismo tiempo, la voluntad intransigente de distanciamiento, de plantearse una mirada extrínseca a la realidad” (Mier, 1998:59).

Deudora de una paternidad cultural y simbólica –subjetiva y particularizada– la mirada antropológica parece quedar atrapada en su propia naturaleza: el acto de mirar desde un lugar particular –el antropológico– disuelve el *topos* mismo de la mirada: “cada intento de definir los contornos y la calidad de esta mirada, cada intento de delinear los alcances y el sentido de la mirada antropológica se ha enfrentado a una vacuidad desconcertante. Cada vez que el antropólogo ensaya un lugar para mirar, cada vez que su mirada se empeña en una metamorfosis de su propio lugar, la mirada antropológica fracasa” (Mier; 1998:57). Lacan había advertido acerca de la evanescencia de la mirada cuando alguna vez escribió que “la mirada no se vé”.

La mirada antropológica intenta ser, entonces, atópica además de utópica. La propia condición de no-lugar la ha llevado a deambular entre la utopía del

testimonio realista y del registro objetivo, y el deseo de un relajamiento de los cánones de la autoridad narrativa

En la impronta genética, la mirada antropológica siempre estuvo acompañada de otro ojo: la cámara. Cine y antropología nacen casi al mismo tiempo. En 1895, en un céntrico café de París, los hermanos Lumière presentaban el cinematógrafo ante el público. Y en 1898 se realizaba la Expedición Cambridge al Estrecho de Torres, durante la cual Alfred Haddon lograba registrar con una de las primeras cámaras de cine una breve secuencia, de sólo cuatro minutos, de una danza ritual.

El encuentro entre la antropología y el cine en el pequeño archipiélago de la Melanesia marcó dos hitos para la disciplina: el desplazamiento de la antropología hacia el campo y la incorporación de la cámara de cine como parte del proyecto moderno de la antropología. Pero, a pesar de un inicio tan próximo, con el correr del tiempo, la antropología y el cine transitarán caminos paralelos¹.

El trabajo de campo como pivote central de la producción del conocimiento antropológico, y la etnografía como programa idóneo para la recolección de datos, las descripciones pormenorizadas y el registro atento de hechos sociales particulares, adquirieron una fuerte consolidación cuando en 1922 Malinowski publicó *Argonauts of the Western Pacific*. Es interesante destacar que en ese mismo año, Flaherty, un ingeniero en minas a quien posteriormente se le atribuirá la paternidad del cine documental, da a conocer su célebre filme *Nanook of the Nord*, una visión sobre las formas de vida y el entorno de los inuik registrado en la Bahía de Hudson.

La coincidencia entre cine y etnografía no es, esta vez, únicamente una cuestión de fechas; comparten, también, la ilusión de mostrar el mundo “tal cual aparece ante los ojos del observador”, que cristalizará en prácticas científicas

¹ En un reciente artículo Paul Henley, director del Granada Centre for Visual Anthropology, se lamentaba que “a pesar del entusiasmo de la generación pionera de antropólogos por la cámara como medio para la investigación etnográfica, el cine se quedó al margen del proyecto antropológico durante casi todo el curso del siglo pasado” (2001:17).

especializadas para cada una de estas disciplinas: la etnografía científica y el filme documental (Grimshaw, 1999:41).

Como tributaria de una antropología descriptiva, nace la etnografía visual, orientada al registro y la captación de aquellos aspectos visibles de la cultura: ritos, danzas, procesos técnico-constructivos, vida cotidiana, características antropométricas y usos del cuerpo. La fotografía y el testimonio oral grabado fueron los pilares básicos de una práctica que, aunque marginal en la disciplina, ha tenido cierta centralidad a la hora de documentar las sobrevivencias.

Los registros visuales -fotográficos y de imágenes en movimiento- adquirirían el estatuto de documento etnográfico, básicamente, si formaban parte de una exploración antropológica más vasta, y si las imágenes eran recolectadas durante la práctica etnográfica. Las fotografías, los filmes y las entrevistas o músicas grabadas permitían, por una parte, ampliar las descripciones del etnógrafo, y por otra, reproducir varias veces una misma escena o testimonio oral con el fin de llegar a una veracidad mayor en las transcripciones escritas de los relatos de campo.

El rol de la etnografía visual era de complementariedad respecto de la narración antropológica, en términos de aportar valor documental o testimonial a la descripción. Como ha señalado Jay Ruby (1996:3), en sus inicios, la fotografía etnográfica cumplía las mismas funciones que la libreta de campo: una suerte de ayuda-memoria para la reconstitución de los eventos observados por el antropólogo.

La relación entre los registros visuales y el documento escrito no estaba, en los inicios, muy problematizada; los paralelismos entre los discursos visuales y escritos convertían a las descripciones etnográficas que tenían material visual en una suerte de texto bifronte con narrativas que no dialogaban. Las fotografías aparecían como ilustraciones de publicaciones o exposiciones, y los stocks de testimonios visuales se almacenaban en museos o en acervos privados de algunos antropólogos.

La mirada antropológica depositaba en las imágenes fijas y en movimiento la fantasía de anular los vacíos entre la realidad y la representación: la imagen

registrada por la cámara era lo real. La cámara permitía una mirada calculada, un registro mucho más amplio que aquel que podía lograr el ojo entrenado del etnógrafo, una imagen neutral e intemporal.

La pretensión de científicidad y objetividad de la antropología a comienzos del siglo XX estaba sustentada en la presencia y la experiencia del etnógrafo en el campo, pero también en el canon realista de la representación. La pretendida conexión natural entre el objeto representado y la imagen fotográfica conjuraba cualquier atisbo posible de subjetividad. ¿Había, acaso, algo más real que una fotografía?

Aquellas iniciáticas imágenes en movimiento de una danza con máscaras asociadas a un rito de cacería de cabezas que Haddon filmó en el Estrecho de Torres habían sido abandonadas veinticinco años antes de su registro. Haddon logró reunir a isleños convertidos ya al cristianismo, ajenos a esos rituales, quienes reconstruyeron con cartón (proporcionado por el propio Haddon) las originarias máscaras de concha de tortuga y bailaron ante la cámara aquel culto conocido como Malu-Bomai.

Las imágenes fotográficas de las ceremonias exóticas que Franz Boas captó como testimonio probatorio de su experiencia etnográfica entre los kwakiutl habían sido tomadas en el jardín del hotel en el que se hospedaba, y eran una expresa representación fuera del contexto original: los jefes kwakiutl representaban a plena luz del día y sin audiencia sus discursos rituales.

Las imágenes que Flaherty filmó de la cultura inuik a través de la historia de *Nanook* y su familia para el público anglosajón y francés estaban pobladas de invenciones: las escenas de cacería estaban absolutamente falseadas (los inuik ya no cazaban animales de esa forma), y el desconcertante encuentro entre *Nanook* y la tecnología occidental de la época (un fonógrafo) ocultaba el fluido contacto de los inuik con vendedores de pieles de Nueva York². Además, el filme

² Desde el punto de vista técnico el filme de Flaherty presentaba también algunas sorpresas. ¿Cómo había logrado Flaherty filmar en aquella época y con el equipo técnico que tenía escenas en el interior de un iglú? La falta de luz al interior de un iglú no fue un obstáculo para la cámara: Flaherty pidió a Nanook que construyera al lado de su propio iglú otro sin techo, de modo tal que la cámara tuviera suficiente luz para poder registrar escenas de la vida cotidiana dentro de una vivienda inuik.

de Flaherty que se presentó en 1922 era, en realidad, una nueva filmación porque el registro original se había quemado accidentalmente con un cigarro del propio cineasta en el proceso mismo del montaje. Flaherty volvió, entonces, a la Bahía de Hudson para hacer la misma película, nuevamente con las actuaciones estelares de *Nanook* y su familia.

El canon realista y objetivista exudaba fantasías, subjetividades y ficción. El registro fílmico y fotográfico de la alteridad era una forma más de su invención. Ficción y realidad constituyeron desde siempre la materia prima de la antropología científica y del cine documental.

Las fisuras al régimen realista de representación serán asumidas más tardíamente por la antropología. Todavía en la década de los 40' del siglo XX, la producción etnográfica seguía apegada a este canon. La publicación en 1942 de *Balinese Character*, de Margaret Mead y Gregory Bateson, presentaba los resultados de una investigación etnográfica que utilizó fotografía y film en 16 mm pero sin proponer, todavía, un uso verdaderamente novedoso de la etnografía visual; su mayor aporte residió en ser un fuerte impulso para la producción de monografías etnográficas que hicieron uso de los recursos del registro visual.

A partir de la década de 1950 y 1960, se delinearon algunas transformaciones en el vínculo entre antropología e imagen visual orientadas a dar cabida a las formas de percepción del mundo según el particular punto de vista de los sujetos. La experimentación fílmica de Vertov con su propuesta de *kino-pravda* (cine-verdad) y los encuentros del existencialismo francés con el cine de Jean Rouch (cinéma-verité) tuvieron correlatos significativos en la observación de la realidad. La particular situación de obreros, estudiantes, trabajadores e intelectuales comienza a sondearse en filmes de corte antropológico; *El hombre de la cámara* de Vertov y *Cronique d'un été* (1962)³ de Jean Rouch y Edgar Morin son películas paradigmáticas de esta tendencia. Particularmente el filme de Rouch y Morin abrirá el horizonte para lo que posteriormente se denominará como

³ Esta película, además, constituye uno de los primeros casos de uso de equipo de sonido portátil que permitía la grabación sincronizada de voz e imagen.

“antropología compartida”: la co-producción de películas etnográficas entre el antropólogo y los sujetos de estudio.

En las últimas cuatro décadas las formas de hacer etnografía con medios audiovisuales se vieron trastocadas, no sólo por razones técnicas sino también, y quizás sustancialmente, debido a profundas transformaciones operadas en la disciplina antropológica. El cuestionamiento a las premisas de la antropología clásica y a las formas de la narración etnográfica –con sus consecuentes regímenes de verdad- mermó la contundencia de la propia naturaleza antropológica. La crítica pospositivista y posmoderna reclamó la necesidad de un desplazamiento de una antropología descriptiva –de corte testimonial y realista, narrada con la única voz del etnógrafo- hacia una antropología interpretativa y densa –fincada en lo hermenéutico y narrada desde una estructura dialógica-.

El tránsito de una antropología descriptiva hacia otra interpretativa fue retraducida en el campo de lo visual como el paso de una etnografía visual hacia una antropología visual. Más allá de los sentidos de registro, descripción, realismo y documentación que se le exigían a la etnografía visual, la nueva antropología visual debía ser densamente interpretativa y altamente reflexiva.

Estas transformaciones epistemológicas en el seno de la antropología parecen haber trastocado aquel lema de Malinowski que postulaba “ver el mundo a través de los ojos del nativo”; Jay Ruby (2000:32) sostiene que el sentido más contemporáneo de la antropología estaría más cerca de la idea de “ver al nativo a través de los ojos del antropólogo”. Se comenzaba a transitar, entonces, por caminos que privilegiaban el encuentro entre el etnógrafo y los sujetos de estudio, y la conciencia crítica sobre el proceso de producción del conocimiento más que sobre el producto. La mirada antropológica presentaba ya cambios en su morfología: el ojo vigilante, espía y exterior (“spying eye”) daba lugar al ojo subjetivo, interpretativo, que se mira a sí mismo (“mind’s eye”): “se parte del narrador y se vuelve al mismo narrador mediante la deconstrucción de sus estrategias metodológicas y narrativas” (Grau Rebollo, 2002:132).

A la antropología visual se le exigía trascender los límites de la complementariedad del relato etnográfico escrito para convertirse, ella misma, en

una construcción de la narrativa etnográfica. La mirada antropológica como construcción e invención debía situarse, esta vez, en el centro de la antropología visual.

Según algunos desarrollos de la vertiente interpretativa, una de las falacias centrales de la antropología clásica estuvo concentrada en el autoritarismo etnográfico que a través de la voz del antropólogo borraba la pluralidad de la experiencia etnográfica: el relato realista era una suerte de ocultamiento de la realidad dialógica y polifónica de la experiencia cultural. La reinstalación de las voces de los “otros” cambió el canon de narración etnográfica. Como correlato, el documental etnográfico se volcó a incorporar a los sujetos de estudio en el proceso de elaboración del film, las películas se volvieron colaborativas, coproducciones entre el antropólogo-cineasta y el grupo social que se analizaba. El estudio de Sol Worth y John Adair, *The Navajo Eyes* (1972) fue pionero en estos intentos de dar la cámara a los sujetos de estudio y de realización de etnografías visuales, aunque más recientemente haya sido blanco de objeciones⁴.

El grado de involucramiento y participación de los sujetos de estudio determinó el carácter del documental: algunos antropólogos se limitaban a filmar y a discutir conjuntamente la edición final de la película, mientras otros iban aún más lejos e involucraban a los sujetos de estudio en la planeación y montaje de los documentales. Las oscilaciones entre participaciones acotadas y compromisos amplios (planeación, filmación, edición y distribución) marcan los límites entre las fantasías “políticamente correctas” del antropólogo y las posibilidades reales de representación y expresión del punto de vista de los sujetos filmados o fotografiados desde el interior de su propia cultura.

Las producciones fílmicas de años recientes realizadas por indígenas de Brasil y Australia en colaboración con antropólogos o cineastas documentalistas son ejemplos de formas participativas de producción de antropología visual; se revelan no sólo los marcos interculturales de la producción visual sino también el

⁴ Tobing Rony, por ejemplo, sostiene que este tipo de autoetnografía se erige sobre premisas etnocéntricas: la transferencia de la cámara se acompaña de una transmisión de convenciones sociales y patrones valorativos para la captación y edición de las imágenes (Cfr. Grau Rebollo, 2002: 126).

potencial de las cámaras como instrumentos de acción política. En el caso de México, el Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales del INI a comunidades indígenas ilustra con relevancia las nuevas formas de producción de antropología visual⁵.

Conjuntamente con el problema de la autoridad etnográfica subyace el de las formas de construcción de la otredad. La antropología visual requiere de la reflexividad, como actividad crítica y de autovigilancia epistemológica, para hacer consciente los mecanismos y recursos que se utilizan en la narración del otro. La antropología clásica ha dejado innumerables ejemplos de la forma en que se construyó a través de los registros visuales –fotográfico y fílmico- al otro diferente. Las fotografías de los viajeros que llegaron al continente americano, por ejemplo, son sintomáticas de las maneras en que el Occidente civilizado narró al otro indígena, pobre, excluido⁶; a través de fotografías que captaban la vida de los nativos *in situ* o en escenarios especialmente preparados, se expropiaron imágenes de la intimidad cultural (Robinson, 1998:95) para exportar y comunicar al otro diferente (Rodríguez, 1999:32).

Los viajeros y fotógrafos extranjeros llegaron también a las ciudades que fueron escenarios privilegiados para la observación fotográfica del repertorio de las alteridades urbanas. Alrededor de 1870, en la Ciudad de México, Cruces y Campa ampliaron el conjunto iconográfico urbano al incorporar, a los álbumes de retrato de la ciudad, fotografías de los “tipos populares”, esos personajes anónimos que sin ser considerados ciudadanos poblaban las calles de la urbe (Castellanos, 1996:44). Posteriormente, los extranjeros Abel Briquet, Desiré Charnay, Charles Waite y Guillermo Kahlo fueron las figuras paradigmáticas de la documentación de los acontecimientos y las edificaciones de la Ciudad de México durante la época de la Reforma y el Porfiriato (Castellanos, 1996:44). Manuel Ramos, con sus fotografías de las vecindades y sus habitantes, Enrique Díaz, Ismael Casasola, Luis Santamaría, Nacho López, entre muchos otros, capturaron

⁵ La trascendencia de dar la cámara radica también en las formas diferenciales de apropiación de la tecnología por parte de las comunidades indígenas.

⁶ Cfr. Los artículos de Samuel Villela, “Fotógrafos viajeros y antropología mexicana”, y de Scott Robinson, “Dilemas de la antropología visual mexicana”, en Cuicuilco, 1998. Y el artículo de Margarita Nolasco, “Los medios audiovisuales y la antropología” (1993).

también momentos de la ciudad que fueron incluidos en las narrativas urbanas visuales que reinventaban, de alguna manera, los rostros de la diversidad y la alteridad.

Frente a los procesos de ficcionalización y de construcción de “etnoverdades”, la verdad como una ilusión cultural, consustanciales a la producción del conocimiento antropológico, la antropología visual contemporánea debe someter el proceso de producción visual y su producto final a la exposición crítica tanto de la cultura de quien filma como de la cultura de los filmados.

La reflexividad y el proceso de alterización, entendido como la construcción dialógica del antropólogo y los sujetos de estudio durante la investigación, constituyen el *locus* mismo de buena parte de la práctica contemporánea de la antropología visual; por ello muchas de las producciones visuales y audiovisuales realizadas por antropólogos o por documentalistas cercanos al quehacer disciplinario han tomado esos derroteros. En esta dirección, Mac Dougall⁷ asevera que “ningún film etnográfico es únicamente el registro de otra sociedad: es al mismo tiempo el registro del encuentro entre el que filma y esa sociedad”.

⁷ Citado por Grau Rebollo, 2002, pág. 89.

2. Mirar la exclusión social

Se podría pensar que la exclusión social ha sido un fenómeno densamente mirado. La mirada economicista, por ejemplo, se dedica con ahínco a ensayar complejas e intrincadas fórmulas para medir, clasificar y cuantificar los contingentes de pobres, desempleados, desafiados, informales, vulnerables, y a encontrar sus causas en el mercado o en el estado para desplegar políticas y acciones (muchas veces fallidas) orientadas a “reducir la brecha”.

La mirada sociológica, por su parte, se preocupa por los correlatos de las formas y mecanismos ya desajustados de la integración social. La teoría sociológica postula desde distintas perspectivas el axioma de la pérdida de eficacia de la cohesión social por parte de las usinas tradicionales: la familia, la escuela, el mundo del trabajo, las organizaciones intermedias. Los desperfectos en los engranajes de la integración social se denominan como anomia, patología social, desintegración, desafiación, desafección, marginación o exclusión, entre algunas de tantas nomenclaturas. Repensar las ciudades, potencializar los espacios públicos y diseñar políticas públicas de asistencia y contención social son algunas de las propuestas sociológicas para que los excluidos tengan algún lugar en el tejido social.

Desde la antropología se exploran los mundos cotidianos, las subculturas y las formas de sobrevivencia de los marginados. Se pone especial énfasis en la codificación de los sistemas sociales y culturales particulares de los grupos marginados: los indígenas, los pobres rurales y urbanos, las mujeres, entre otros. Y en los recursos con los que los marginados cuentan a pesar de su situación objetiva de desventaja social, económica y política: las redes, la solidaridad comunitaria, las creencias y los mitos. Muchas veces la mirada antropológica sucumbe ante los espejismos idealizantes que ciertas concepciones de lo popular, lo marginal y lo subalterno inoculan a los sujetos de estudio: ser potencialmente democráticos, liberadores, y agentes del cambio social.

La mirada que tiene la psicología sobre la exclusión social se enlaza con el afán de desentrañar los motivos individuales y familiares que llevan a las personas a “traspasar la frontera” de lo normal. La ruptura de los contextos comunitarios y educativos de contención, un variado muestrario de patologías, la desintegración y disfuncionalidad de la estructura familiar, las situaciones de abandono parental, de violencia doméstica y abuso sexual, el alcoholismo o las drogas son algunas de las causas que se alojan en los individuos y en las familias, y que empujan a los sujetos más allá de los límites de lo permisible: hacia el delito, hacia formas de fármaco-dependencia, hacia las calles, a la prostitución, a la locura.

Finalmente, también la medicina tiene algo que mirar de la exclusión social: una mirada que se anuda en torno a los cuerpos. Enfermedades de la pobreza, tasas de morbilidad y mortalidad, desnutrición, consumo de estupefacientes, enfermedades mentales, Sida, consecuencias corporales de las violaciones y el maltrato. Los excluidos y marginados asoman en las estadísticas de la salud pública.

¿Qué mirar, entonces, de la exclusión social? ¿Queda algo que no fue mirado?

Tal vez mirar desde otro lugar permita un enfoque distinto de la problemática de la exclusión social. Retomando algunas de las ideas sugeridas por la antropología visual, propongo desde las miradas antropológica, fotográfica y del video una exploración de las formas de articulación de la exclusión social, la espacialidad y la memoria en un grupo de marginados urbanos: niños y jóvenes que viven en la calle, particularmente localizados en plazas y calles del Centro Histórico de la Ciudad de México. Es una investigación que se centra en el desplazamiento de la mirada: de *mirar a* los excluidos se propone *mirar con* ellos, y enfrentar los correlatos de la mirada como acto creativo ontológicamente emplazado en una dinámica dialógica y asimétrica. Por eso *mirar con ellos* en esta investigación no se asume de manera acrítica y romántica; *mirar con ellos* implica mirar desde lugares distintos: desde un lugar antropológico, por una parte, y desde el lugar de la experiencia y de la cotidianeidad, por la otra.

En esta investigación le otorgué a la mirada una doble valencia. Por una parte, la mirada etnográfica y visual –de fotografía y video- constituyó una herramienta metodológica para la observación y el registro minucioso de los usos del espacio público, las formas de socialidad y sobrevivencia de los niños y jóvenes que viven en la calle. Este sentido de la mirada, como ojo atento que observa y describe lo que ocurre en un determinado espacio, está bastante próximo del carácter tradicional que la antropología le ha otorgado a la práctica etnográfica. Como una suerte de *notebook* audiovisual me di a la tarea de captar todos aquellos elementos repetitivos, rutinarios, extraordinarios, permanentes y efímeros que conformaban el mundo cotidiano de los chavos⁸ de la calle. Este *notebook* audiovisual se construyó en base a tres grandes ejes de registro:

i) los espacios (calles, coladeras, plazas, instituciones, hoteles, espacios públicos y semi-públicos, salidas del metro)

ii) las personas que conforman el mundo de los jóvenes excluidos (chavos de la calle, puesteros y ambulantes, policía, personal de instituciones, ajedrecistas, representantes del gobierno de la Ciudad)

iii) el cuerpo, sus marcas y aspecto exterior (ropa, peinados, calzado, cicatrices, tatuajes, posturas y posiciones).

iv) las interacciones, socialidades y dinámicas grupales que se suscitan entre los chavos de la calle.

El registro audiovisual pormenorizado de los elementos de cada uno de estos tres ejes, y de las relaciones que se suscitan entre sí, conformaron el primer nivel de producción de información.

⁸ De ahora en adelante, me referiré a los sujetos investigados como “chavos de la calle”, incluyendo en esta especie de categoría coloquial (incluso los sujetos de estudio se autodenominan de esta manera) a niños, niñas, jóvenes varones y jóvenes mujeres que conforman el universo de la denominada “población de calle”. La gran mayoría de los/as entrevistados/as en esta investigación son ya jóvenes –varones y mujeres- que llevan viviendo en la calle más de diez años. Me ahorraré en la escritura todo recurso estilístico que haga presente la diferenciación de género: no porque la niegue ni porque la considere poco importante. Simplemente, para dispensar al lector un texto plagado de barras, dobles referencias genéricas (al estilo los/as) y símbolos importados de lenguajes computacionales (como @) que no resuelven con artilugios de este tipo la cuestión social, política, económica, ética y cultural que está por detrás de la desigualdad de género.

Por otra parte, una segunda valencia le otorgó a la mirada el carácter de ser productora de sentido y de descubrimiento. Es decir, traspasando el límite de lo descriptivo se transformó, ella misma, en un acto creativo.

Al cambiar el estatuto de la mirada se modifica el acto mismo de mirar. Lejos de tratarse de un sujeto pasivo que intenta escrutar la realidad con el “ojo inocente” o con la cámara, la mirada requiere de un sujeto activo que despliega durante la mirada un conjunto de competencias culturales y visuales que lo llevan a recortar, seleccionar, olvidar, eludir y resaltar algunas aristas de lo que se mira. La exclusión social entrena al ojo: desde el despojo y la precariedad la mirada construirá real e imaginariamente las articulaciones con el espacio y la memoria. Los chavos de la calle desplegarán sus propias competencias socio-culturales a la hora de mirar su propio espacio. En mi caso, como etnógrafa en situación de campo, recompondré la mirada sobre el espacio y los sujetos de estudio a partir de un *habitus* distinto, no emplazado en la marginalidad.

La mirada es un acto creativo que reconstruye en lo que se mira esquemas social y culturalmente aprehendidos; Rebollo Grau (2002: 71) afirma que “no existen percepciones universales, si por ello entendemos formas transculturalmente unitarias de conferir significación a fenómenos sociales”⁹. Por ello mirar implica siempre una expectativa de significado (Berger y Mohr, 1998: 117), observador y observado se encuentran íntima y desigualmente soldados durante la mirada. Los encuentros y desencuentros entre las distintas miradas sobre las experiencias y los sentidos de vivir en la calle marcarán los ritmos y las direcciones que irá adquiriendo la compleja construcción de esta narrativa escrita y visual.

⁹ Y recuerda como ejemplo que cuando Collin Turnbull realizaba su estudio sobre los pigmeos Mbuti invitó una vez a uno de sus informantes a que lo acompañe en jeep a una zona cercana. Cuando con el vehículo habían subido una especie de loma, el informante le preguntó a Turnbull qué clase de insectos eran los que se divisaban a lo lejos. Turnbull atónito le respondió que eran vacas. Los pigmeos vivían en un espacio selvático en el que la visión a larga distancia a penas si superaba los diez metros, más allá de esta distancia los Mbuti eran miopes. A Turnbull, por su parte, le costaba distinguir un nudo de termita en la superficie de un tronco, y a penas podía ver a los monos durante las cacerías cuando éstos caían de los árboles ya heridos por una flecha.

No hay mirada en el vacío, ni mirada vacía. La idea de que la mirada se completa con la mirada del otro fue en el trabajo con los chavos de la calle una premisa epistemológica y metodológica. De un lado, en la investigación asumí los correlatos especulares de la mirada (con sus fragmentos trizados) para ensayar una narrativa escrita y visual construida desde las mutuas inclusiones y exclusiones. De otro lado, y desde el punto de vista metodológico, me acerqué a aquello que se ha denominado como “antropología compartida”, no con el objetivo de lograr autoetnografías políticamente correctas o de satisfacer aquellas fantasías reparadoras y salvacionistas que merodean las cabezas de quienes nos enfrentamos con la corteza más dura de lo real. La intención fue otra, y bifronte: experimentar formas más novedosas de hacer etnografía en un contexto urbano con sujetos que han sido pocas veces visitados por la antropología, y abrir nuevos horizontes de interrogación sobre la exclusión social más cercanos a la esfera cultural que a los mundos de la producción y el consumo.

La presente investigación tuvo dos fases bien definidas de trabajo de campo. La primera, con una duración de 18 meses, estuvo centrada en el trabajo cualitativo con los chavos de la calle¹⁰. Durante esta fase se entrevistaron a treinta y tres chavos de la calle en albergues temporales habilitados por el gobierno de la ciudad y en la calle. La etnografía realizada durante esta fase, como más adelante se expondrá, adquirió el carácter de itinerante y consistió no sólo en la producción de narrativas sobre la exclusión sino también en el seguimiento de los desplazamientos espaciales de los sujetos de estudio. La segunda fase de campo (se trabajó con la misma población) tuvo una duración de 8 meses, y se abocó al desarrollo de la parte visual de la investigación (*notebook* audiovisual y antropología visual). Para esta última fase se contó con la colaboración de un fotógrafo-camarógrafo¹¹.

¹⁰ También se realizaron entrevistas a los responsables de instituciones no gubernamentales que trabajan con el grupo de chavos de la calle entrevistados, y a instancias gubernamentales encargadas de la atención a la población de calle a nivel nacional y del DF.

¹¹ Cuando se habla de “equipo de investigación” me refiero al fotógrafo-camarógrafo y a mí.

La idea de poner en marcha una antropología compartida adquirió forma con la transferencia de equipo técnico a los sujetos de estudio. El trabajo conjunto de la mirada se materializó en el uso de cámaras fotográficas y de video por parte de los chavos de la calle y del equipo de investigación.

El despliegue de la mirada como acto productor de sentidos sobre la realidad estaba en marcha, y junto con él las asimetrías ontológicas y los juegos de poder presentes siempre en cualquier ejercicio de representación.

En primer lugar, se trataba de una transferencia temporal de equipo que aunque estaba pactado desde el inicio mismo de la investigación con los propios sujetos de estudio no dejaba de generar inquietud. La decisión de la duración de la fase de uso de las cámaras y el tipo de equipo técnico transferido no incluyó a los sujetos de estudio. Además, no todos los integrantes de la “banda” participaron en la investigación, con lo cual la distribución de cámaras no involucró a los cerca de 60 chavos que conformaban el grupo más amplio de pertenencia de los entrevistados. Esta situación generó, por supuesto, reclamos, insatisfacciones y demandas que no excluyeron las amenazas y los conatos de violencia con el equipo de investigación. Aquellos que tenían cámaras se sentían en una situación privilegiada respecto de los que no participaban en la investigación. En un contexto de exclusión social y de carencia extrema de recursos, en el que el robo y el asalto son parte del *modus vivendi* de este grupo, tener una cámara no era únicamente una cuestión simbólica de poder; la cámara era un recurso material que se podía vender para obtener dinero para comprar droga. De hecho, algunos supuesto extravíos de cámaras resultaron ser ventas encubiertas.

En segundo lugar, la disparidad técnica y de costos del equipo utilizado fue otra fuente de conflicto. Los chavos de la calle trabajaron con cámaras fotográficas desechables y utilizaron una videograbadora Hi 8; el equipo de investigación usó cámara fotográfica reflex y digital, y una cámara de video digital. ¿Por qué si se trataba de un trabajo compartido el equipo de investigación tenía un equipo más sofisticado, más caro, con muchas precauciones para su circulación, y que requería de un cuidado extremo? Insistentemente se nos hacían estos cuestionamientos, y a pesar de que había argumentos técnicos y de investigación

que sostuvieron esta decisión la asimetría y la desigualdad de recursos quedaba inexorablemente planteada. Los argumentos fueron los siguientes:

i) las cámaras desechables no tienen mayor complejidad de uso y carecen de zoom, con lo cual la injerencia respecto del entrenamiento para su uso así como el traspaso de “modos de ver” (enfoque, encuadre, composición, etc.) quedaban bastante reducidos.

ii) las cámaras desechables eran más accesibles económicamente, tenían un precio de reventa menor a cualquier cámara reflex, no podían ser reutilizadas una vez terminado el rollo fotográfico, y tenían menor grado de exposición en un contexto peligroso e inseguro.

iii) la cámara de video Hi 8 tenía menos cantidad de botones y funciones, lo cual minimizaba el aprendizaje de su uso, los casetes eran más económicos y el valor de la cámara era menor al de la cámara de video digital. Para este caso, aplicaban los mismos argumentos de seguridad que para las cámaras fotográficas desechables.

iv) El equipo de investigación hizo uso de un equipo técnico más sofisticado, de más valor económico y cuya exposición generaba mayor riesgo. De hecho, en varias ocasiones nos vimos obligados a guardar repentinamente las cámaras porque los mismos chavos de la calle nos informaban que habían llegado al lugar otras personas que eran conocidas por robar o por vender drogas, y estaban esperando un descuido para robar el equipo. Asimismo, y dado que los materiales visuales producidos durante el trabajo de campo se integrarían como documentos etnográficos visuales de la investigación se requería una alta resolución de la imagen y un formato digital para hacer más eficiente la edición final de los mismos: las imágenes videograbadas se presentan en formato DVD y con las imágenes fijas se elaboró un álbum fotográfico en formato de CD. De todos modos, en ambos documentos visuales se integraron materiales videograbados y fotográficos producidos por los chavos de la calle.

La asimetría irreducible dio lugar a distintas formas de interacción: algunas de abierto rechazo por la disparidad del equipo que se expresó en varios intentos de boicot al trabajo (manotazos a la cámara, tapar la cámara con la mano, pedir

prestado la cámara de video digital y salir corriendo en señal de desafío a los pactos establecidos, etc.), otras de estrecha colaboración que incluían un alto compromiso con el trabajo y el planteamiento de propuestas y cambios a la consigna, y otras más de indiferencia o de ironía: “ahí viene el big brother”, se escuchaba cuando aparecía en el campo el fotógrafo-camarógrafo.



En tercer lugar, quiero mencionar que la “mirada compartida” no fue una demanda de los propios sujetos de estudio; respondía a un interés concreto de investigación que se anudaba en torno a la pregunta sobre los usos del espacio público en condiciones de exclusión social. Detrás de la metodología de incorporación de los sujetos de estudio había un propósito de investigación claramente establecido con exterioridad a los sujetos de estudio. Y desde esta premisa los chavos de la calle se unieron a la propuesta de trabajo conjunto. Al transferirles las cámaras se planteaba como consigna (muy general y laxa) sacar fotos o tomar imágenes de video del espacio, las personas y las actividades que conformaban su mundo cotidiano.

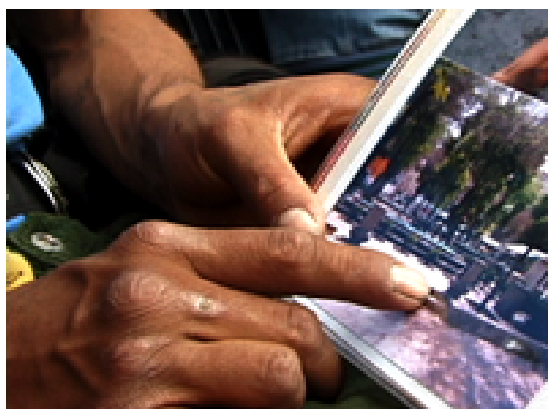
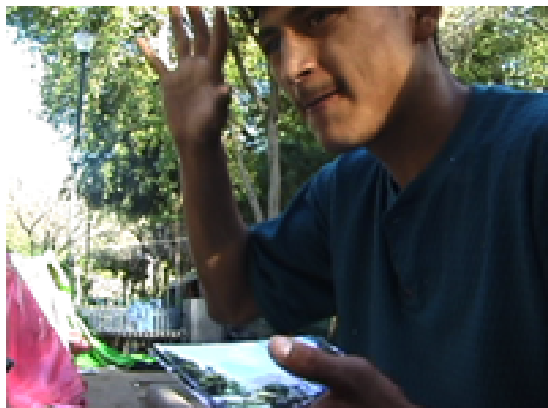
Lo que ocurrió realmente durante el trabajo de campo fue una negociación y una resignificación permanente de la demanda, de la consigna y del sentido de las imágenes. Y de esa otra historia que empieza a desarrollarse durante el trabajo de campo, a partir del proceso de alterización como algunos antropólogos lo denominan, trata gran parte de esta investigación. El propósito inicial de la metodología, dar la cámara para obtener el particular punto de vista de los sujetos excluidos sobre el espacio público, se trastocó fuertemente con la reapropiación

diferencial del equipo y de las imágenes por parte de los chavos de la calle, abriendo la mirada hacia la memoria colectiva y la exploración biográfica. Esas historias –individuales y grupales- ocultas, indecibles, confinadas a un olvido hermético, empezaron a aflorar con el trabajo de las imágenes. Aquello que el discurso no podía cristalizar en palabras, esos recuerdos que durante las entrevistas cualitativas se quedaban congelados, el trabajo con las fotos y con el video los pudo nombrar. La cámara fue un instrumento de descubrimiento.

Consignas, cámaras e imágenes que venían de fuera tuvieron tal resonancia que encontraron un adentro. Quedar fijados por una foto, estar detenido, ser alguien con un rostro a quien se puede mirar, no es algo insignificante para sujetos que biográfica y socialmente han sido siempre borrados, ausentes, errantes, desplazados. La fuerza y la violencia de la imagen residían en la potencia que tenía para fijar. Así irrumpe el tema de la memoria en esta investigación. Un encuentro inestimable con la imagen, aunque conflictivo, para los sujetos de estudio, y un hallazgo maravilloso durante el trabajo de campo, para una antropóloga que persigue los actos de memoria en los límites del recuerdo.

Para el trabajo con la mirada instauré una dinámica que comenzaba con la transferencia de la cámara fotográfica y que tenía como segundo paso la entrega casi inmediata de las fotografías reveladas¹²; el tercer paso consistía en la realización de una entrevista con las fotos: cada fotógrafo comentaba sus fotos, yo hacía preguntas en torno a esos comentarios y a algunas ausencias en el discurso. Esta suerte de entrevista fotográfica era grabada en audio, y algunas de ellas fueron videograbadas.

¹² En frente de la Plaza Solidaridad, donde estaba el campamento de los chavos de la calle, había un lugar donde revelaban las fotografías en una hora.



Mi interés estaba centrado en las propias imágenes y en los relatos en torno a ellas, pero para los chicos de la calle todo parecía jugarse en la posesión de las imágenes: tenerlas, guardarlas, verlas una y otra vez, acomodarlas en los álbumes, llevarlos consigo. Lo más importante era tener el álbum con las fotos. Algo tremendamente azaroso en la propia dinámica de trabajo devino en un elemento central: cuando empecé a revelar las fotografías había una promoción en la tienda de fotos que incluía un álbum de regalo por cada rollo de fotos revelado. Con lo cual, la entrega de las fotos impresas a cada uno de los fotógrafos se acompañaba de un álbum. Inmediatamente comencé a descubrir la pasión que despertaba la posesión del álbum con las fotografías propias. Para la gran mayoría de ellos era la primera vez que tomaba fotografías, que tenía imágenes de sí mismo y de sus compañeros, y que podía conservarlas

ordenadamente en un álbum de plástico que lo auto-portaba: se lo guardaban adentro de la ropa, tocando el cuerpo, cerca del torso. Juntar los recuerdos, con imágenes, y depositarlos en el cuerpo. Metafóricamente era una memoria que se llevaba puesta como pocas veces, quizás. Cuando me veían llegar al campamento, entre dormidos y drogados, sacaban el álbum del pantalón y me lo mostraban: todavía lo conservaban, ahí estaba, las imágenes duraban cuando ellos mismos estaban sometidos a una presencia efímera en el espacio público.

Las fotografías tomadas por el equipo de investigación, aquellas que referían al registro visual de los espacios, las personas y el cuerpo fueron también sometidas a la mirada de los sujetos de estudio. Del mismo modo que en el caso anterior, se realizó una entrevista fotográfica con las imágenes que habíamos registrado en campo. De esa forma se producían los encuentros y desencuentros entre las miradas sobre la exclusión social y el espacio. Una de las fotografías que más le sorprendían a los chavos de la calle era la de la basura. “¿Por qué sacas tantas fotos de basura?”, “tienes puras fotos de basura”, “nosotros no tenemos nada que ver con la basura”, “más y más basura”. La reiteración de tantas fotografías de basura les dejaba rápidamente de causar sorpresa, y provocaba enojo. Durante todo el trabajo de campo la basura me había impactado fuertemente. Me impresionaba la cantidad de basura que producían, el tipo de basura, el olor, la inundación de basura que rodeaba el campamento. Vivir en la basura, finalmente. Miraba intensamente la basura, con los ojos y con la cámara. Una repetición incesante de esas imágenes que nunca logró anestesiarme. La basura fue un elemento visual altamente sugerente para pensar la exclusión social; de esas imágenes me surgieron las homologías entre basura material y basura social, entre desperdicios y cuerpo desechables. Mirando tanto la basura terminé por mirar minuciosamente el piso, la calle, con sus texturas y marcas, para encontrar continuidades –visuales- entre la calle y el cuerpo de los excluidos. La experiencia de la marginalidad y del desamparo en la calle dejaba en los cuerpos huellas imborrables.

La aparición de las cámaras de video fue posterior al trabajo fotográfico. Una vez que habíamos concluido el registro fotográfico, comenzamos a transferir

la cámara de video y a utilizar este medio también para la elaboración del *notebook* audiovisual. La llegada del video a campo cambió radicalmente el *tempo* del trabajo. A diferencia de la imagen fija que congelaba el instante y que instalaba la certeza del pasado como interrupción, las imágenes en movimiento aceleraban, vivificaban, inyectaban dinamismo, y establecían una continuidad entre las personas y los espacios. Para los chavos de la calle, el atractivo de usar cámara de video no residía, como en la fotografía, en atesorar las imágenes. El video era vivido como efímero, y lo que realmente importaba era el acto mismo de videogravar las imágenes; todo se jugaba en el proceso de grabar y no tanto en el producto final. Con la cámara de video se jugaba, se invertían los roles, se “echaba relajo”, se atacaba a quien se grababa como si fuera una víctima.

La consigna de la investigación, aquella de explorar los espacios y el mundo cotidiano con los ojos de la cámara, se había trastocado. Mucho de lo que los chavos hacían con la cámara de video era una reproducción de formas de interacción social común entre ellos. Por ejemplo, con la cámara se “cotorreaba” a los demás chavos, se los correteaba, se les hacían juegos y chistes, se toqueteaba el cuerpo de los otros, y frente a la cámara se repetían los gestos o movimientos que aludían a la sexualidad. La cámara de video era otra forma más de socialidad e intercambio. De hecho, y a diferencia de la fotografía, la mayor parte de lo grabado por los chavos de la calle con la cámara de video refería a la propia grupalidad. Hay muy pocas imágenes de otros actores con los que muy frecuentemente interactuaban o imágenes de los espacios.

El uso del video por parte de los chavos reproducía, además, aquellas estrategias más comunes de la televisión. La idea de usar el video como “cámara oculta” despertaba entre los chavos una pasión singular. Captar con el video sin ser vistos escenas muy cotidianas y privadas de los integrantes del grupo generaba mucha risa y se vivía como una gran aventura. Se grababa, por ejemplo, a chavos que se estaban cambiando después de un baño en la fuente tratando de evidenciar los cuerpos desnudos, o se ingresaba al interior de las “casitas” para grabar a los que estaban dormidos. Por otra parte, la cámara de video le permitía parodiar a quien la poseía a aquellos periodistas televisivos que con mucha

frecuencia acudían a entrevistarlos de las televisiones comerciales para realizar notas rojas o sensacionalistas sobre los niños de la calle. Con la cámara en la mano, se entrevistaban entre ellos sobre el maltrato familiar y el abuso sexual del que habían sido objeto en sus familias de origen, y ensayaban lamentaciones frente a la cámara sobre su situación en la calle. Espléndido despliegue de todos los lugares comunes fabricados por los discursos institucionales, académicos y mediáticos en torno a la infancia callejera. Estas puestas en escena con y frente a la cámara eran altamente reveladoras para la investigación ya que evidenciaban que el video era un buen promotor de la socialidad y que los chavos de la calle eran excelentes actores sociales (en el sentido de ejercer formas de representación de la realidad).

La cámara de video alentaba también formas de inversión de los roles. Los chavos de la calle registraban con mucha atención la presencia del equipo de investigación en el campo, nos entrevistaban con la cámara, nos perseguían con el ojo vigilante, a veces nos incomodaban con la grabación como transmitiendo el sentido perturbador que tenía nuestra cámara de video irrumpiendo en su cotidianeidad. En una ocasión que llegamos a campo, se había producido el robo de una televisión que tenían en una de las casitas emplazadas en la Plaza Solidaridad¹³. La cámara de video sirvió para iniciar, por parte de los chavos de la calle, una investigación con testigos grabados sobre el hecho. Se entrevistaban entre ellos, usando todos los recursos indagatorios, acusatorios y sensacionalistas que tiene la prensa, en un juego irónico bien desarrollado. El equipo de investigación no estuvo exento de esta pesquisa, y nos encontramos frente a la cámara de video manejada por los chavos de la calle (quienes se turnaban el uso) respondiendo preguntas sobre el robo, los presuntos culpables, los objetivos de la investigación, el uso que tendrían las imágenes de esta investigación, etc. Los roles se habían invertido: los sujetos de estudio se habían escapado con la cámara de su lugar epistemológico.

¹³ La televisión había sido robada ese mismo día, a muy temprana hora de la mañana mientras todo el grupo estaba dormido. Todas las evidencias apuntaban a un integrante del mismo grupo como el autor del hecho.

Al igual que con las imágenes fotográficas, me interesaba que las miradas en torno al material videograbado se encuentren: que tanto los chavos de la calle como yo veamos conjuntamente las imágenes registradas (o al menos una selección de ellas). Siguiendo la idea de la antropología visual más reflexiva que sostiene que las imágenes deben ser devueltas a la cultura a la que se filma, en el mismo campamento conectamos la cámara de video a una televisión y pasamos los registros videograbados.

En primer lugar, se vieron las imágenes grabadas por los chavos de la calle, desde una televisión localizada al interior de una de las casitas que componían el campamento. Había una gran expectación por ver lo que ellos habían grabado con la cámara de video Hi 8. Un grupo muy numeroso de chavos se congregó frente a la televisión, estaban contentos por lo que iban a ver y porque se había cumplido el pacto original de entregar las imágenes al propio grupo. Cuando la sesión inició, eclosionaron las risas, las complicidades y la emoción: eran ellos los que estaban en la televisión, y ellos los autores de esas imágenes. Les causaba mucha gracia verse en la pantalla haciendo lo que cotidianamente hacían y trataban de identificar rápidamente quien de ellos había sido el camarógrafo de cada toma, para reclamarse jocosamente lo grabado.



Mientras el grupo miraba sus propias imágenes, habíamos instalado en el lugar otra cámara de video que registraba todo lo que sucedía en el momento de visionar esas imágenes, por ello se cuenta con un registro audiovisual del proceso de recepción de las imágenes propias.

Una vez que esta sesión terminó, ofrecimos al grupo pasar las imágenes videograbadas por el equipo de investigación, que incluía el registro de los espacios y los actores sociales, algunas imágenes de los cuerpos, y fragmentos

de entrevistas videograbadas a los ajedrecistas que compartían y disputaban el espacio de la Plaza Solidaridad con este grupo de chavos de la calle. La mirada “oficial” de la investigación iba a ser mirada por los sujetos de estudio. De igual manera, una cámara de video digital registraría las reacciones y comentarios a estas imágenes. Cuando en la pantalla aparecieron las imágenes del registro minucioso de aquellos espacios que fueron apropiados por este grupo de chavos de la calle (salidas del metro Hidalgo, Coladeras del Franz Mayer, Monumento a Zarco, Alameda, Bellas Artes, explanada del Centro Cultural Martí, el Caballito de Reforma, Casa Alianza, entre otros) y de los que habían sido sistemáticamente desalojados por los operativos policiales implementados por las autoridades de la Delegación Cuahutémoc, las inquietudes afloraron. Los chavos de la calle se empezaron a poner inquietos, entraban y salían de la casita donde estaba la televisión, sus rostros mostraban seriedad, los bostezos se reiteraban y empezaban con mayor frecuencia a drogarse. Lo primero que pensé es que nuestras imágenes les resultaban muy aburridas y de escaso interés. Pero a medida que observaba la transformación de sus expresiones y posiciones corporales (muchos que estaban sentados empezaron a acostarse), comencé a pensar que se trataba de algo más que mero aburrimiento. Nuestras imágenes les causaban mucha ansiedad porque, entre otras cosas, les recordaban todos aquellos lugares de los que habían sido violentamente barridos. Al verse en la pantalla con sus cuerpos lastimados, deambulando como ausentes, tirados en las calles por la droga, las risas y las complicidades de la primera sesión desaparecieron. Con estas imágenes sus rostros traslucían enojo y tristeza, comenzaron a inhalar pvc de manera insistente, sus cuerpos se dormían, y los que no resistían abandonaban la sesión y salían fuera.



El momento más difícil de atravesar fueron las imágenes de la entrevista realizada a un ajedrecista, dueño de la carpa que estaba localizada al lado del campamento de los chavos de la calle. Las palabras y los gestos agresivos del ajedrecista condensaban en la imagen la gran conflictividad que enfrentaba este grupo con las autoridades de la Delegación y con los otros actores involucrados en el espacio público de la Plaza Solidaridad. El desalojo de los chavos de la calle era inminente, y las palabras del ajedrecista eran un recordatorio de los argumentos de siempre: son un grupo de delincuentes, un foco de infección para los que están en la plaza, afean el lugar y espantan a la gente.

Las reacciones fueron muy contundentes y tiñeron los comentarios sobre las imágenes videograbadas por el equipo de investigación. ¿Por qué habíamos grabado esa entrevista?



Para algunos, era como una suerte de traición haber incluido a este ajedrecista entre nuestras imágenes. Y algunas de las reacciones que generó fue la intención, manifestada por algunos de los chavos, de quemar la carpa de este ajedrecista. Las imágenes visionadas habían trascendido la función del registro, y comenzaban a jugar en el escenario de la disputa por el espacio.

Aquellas imágenes de video tomadas por los chavos de la calle plagadas de socialidad, de ironía y de juego contrastaban fuertemente con las imágenes grabadas por el equipo de investigación a través de las cuales se significaba el permanente vaciamiento y borramiento de estos sujetos del espacio público. Imágenes de la presencia se oponían a las imágenes de la ausencia. En las miradas había distancias insalvables porque se miraba desde lugares distintos, con ojos diversos que desplegaban en el acto de la mirada posiciones y experiencias no homologables.

3. Los juegos de la mirada

Cada mirada está implicada en un contexto socio-cultural específico y habitada por múltiples resonancias discursivas, textuales, emocionales y gestuales. Mirar la exclusión social, y particularmente las formas de habitar y sobrevivir de un grupo de chavos de la calle permanentemente objeto de desalojos, de violencia, de maltrato y negación genera altas dosis de ansiedad, tanto en el equipo de investigación como en los sujetos de estudio.

La mirada no es unidireccional ni homogénea, no devuelve de manera unívoca al otro; y tampoco está exenta de confusiones y de malentendidos. En ella se instalan siempre puntos oscuros, desviaciones y refracciones. Las propias condiciones de la vida en la calle exponen a los sujetos a situaciones límites como lo son los operativos policiales, y las denuncias por tráfico de droga y prostitución infantil realizadas en su contra por autoridades y medios masivos de comunicación. Estas acusaciones se traslapan en la mirada y le imprimen la sospecha, la difamación y la obscenidad. La mirada se puede transformar en amenaza y en preguntas incómodas. Y volverse crecientemente opaca.

Hay una topografía de la mirada que emplaza a quien mira en un lugar determinado desde donde se despliegan los juegos de opacidades y aperturas del acto de mirar. Vivir en la calle y estar en la mira de autoridades delegacionales, policías, ajedrecistas, vecinos de la zona, turistas y personal de instituciones de asistencia social, entre muchos otros, hace que los chavos de la calle tengan una mirada inquieta y adiestrada. La calle obliga a estar siempre alerta a todos los movimientos que ocurren y que pueden ser registrados por el ojo. Se mira con atención, se escudriñan los movimientos de las personas que pasan por el lugar y que pueden ser objeto de asalto o robo (de carteras, celulares, portafolios o mochilas) o a quienes se les puede pedir plata; de los policías que circulan por la zona caminando, en patrullas o montados en caballos; se registran las presencias y ausencias de los miembros del grupo y de otros grupos de chavos de la calle que a veces irrumpen de manera violenta y agresiva. La mirada es un instrumento

medular en la cotidiana tarea de sobrevivir, y los largos años de permanencia en los espacios públicos han intensificado su adiestramiento.

Es una mirada que no se concentra en un solo punto del espacio sino que se difumina; es movediza y tiende a abarcar el mayor territorio posible, quizás tan dinámica y viajera como la experiencia vital de sus propios portadores. Hay una inquietud que permanentemente acompaña la mirada de estos chavos. Recuerdo que en la larga fase de trabajo de campo en la que realicé las entrevistas cualitativas, el discurso de los sujetos de estudio era constantemente interrumpido por la mirada y por lo que se miraba. Al comienzo pensaba que esas interrupciones eran como síntomas de una dificultad de concentración y de atención en una actividad específica como lo era una entrevista¹⁴. Pero con el tiempo descubrí la centralidad del acto de mirar, de controlar con el ojo, de tener ordenado el panorama, de mapear lo que ocurría en espacios que como la Alameda o Plaza Solidaridad involucraban la presencia de múltiples actores y situaciones. Al mismo tiempo, la mirada devolvía presencia: cuando el acto de mirar y ser mirado se encuentran en algún punto, las imágenes no se esfuman sino que se concretizan en presencia. Y no es un acto menor, para sujetos que biográficamente y socialmente están expuestos a la invisibilidad, sentir que se tiene existencia en la mirada. Por más discriminadora, controladora o lastimosa que pueda ser la mirada que se devuelve, no deja por ello de interpelar.

Además de inquieta y adiestrada por la misma situación de exclusión social, la mirada de los chavos de la calle está también muy entrenada por los medios de comunicación. El grupo con el que trabajé tiene una larga trayectoria de vida callejera en la misma zona y puede ser considerado como un grupo histórico, denominado por algunos como los “profesionales de la calle”, y cuenta con mucha habilidad para hacer un uso público de su condición de exclusión ante las autoridades y los medios de comunicación. Los programas de televisión sobre infancia callejera y las notas de prensa tienen como protagonistas a chavos de la calle de este grupo. Sus rostros y discursos en torno a la vida en la calle llegan a

¹⁴ La droga y las experiencias biográficas de abandono, maltrato y abuso sexual tienen repercusiones fuertes en los procesos cognitivos y de atención.

la televisión, a las notas de los diarios de la ciudad, a las portadas de las revistas y a los programas de radio. Además, estos chavos de la calle son también la clientela coyuntural de muchas acciones políticas de jefes o autoridades delegacionales, y también de campañas políticas de aspirantes al gobierno de la ciudad y de la nación. En los recorridos electoreros de Zedillo, Cuahutémoc Cárdenas o López Obrador no faltaron los encuentros en la Alameda o calles aledañas con los chavos de este grupo. En el famoso desayuno con niños de la calle que tuvo Vicente Fox horas antes de asumir el mando como presidente de la nación, estuvieron presentes muchos de los chavos de la calle de este grupo. Imágenes, por otra parte, siempre recogidas y difundidas por los medios de comunicación.



Fotos de La Jornada

Tantas apariciones públicas y la relación con periodistas que se acercan a entrevistarlos o fotografiarlos los ha vuelto expertos en el manejo del tono de los discursos que deben transmitir y en la puesta en escena de sus imágenes. Hay toda una “producción” de la exclusión social que estos chavos realizan en conjunción con los medios.

En otro punto de la topografía de la mirada me localizaba yo, que pretendía trascender los discursos y las imágenes “exportables” de la exclusión social y de la experiencia particular de este grupo de jóvenes callejeros. Si les dije que era

antropóloga, ¿por qué sacaba fotos y tomaba imágenes en video? ¿Dónde iba a publicar esas imágenes? Preguntas que reiteradamente aparecían, a pesar de que las respuestas fueron siempre las mismas desde el primer día de trabajo de campo. Uno de los problemas más interesantes que mi mirada planteaba era el de su emplazamiento: no trabajaba con ninguna institución, no era del gobierno, no estaba haciendo servicio social en ninguna facultad de la UNAM, y tampoco era periodista. Mi condición de extranjera (por la forma de hablar, por mi aspecto físico) dificultaba aún más la catalogación de mi presencia con algunas de las etiquetas habitualmente disponibles. Pero, además, había algo más que volvía más complicada mi presencia. El vínculo con los integrantes de este grupo no iba a pasar por los canales habituales: dar algo a cambio de las entrevistas o del trabajo con las imágenes. Estos chavos están muy acostumbrados a recibir siempre comida, ropa o plata a cambio de cualquier interacción. Esa regla de cambio que regía cualquier contacto con ellos, por motivos éticos, quedaba fuera del marco de relación del trabajo de campo. Por mucho tiempo fue un principio desalentador para la cristalización de los intercambios. Específicamente con las fotografías y el video, y por el hecho de estar tan acostumbrados a recibir dinero de los periodistas por una foto o una entrevista videograbada, esta situación se planteaba con mayor intensidad.

Al salirse del contexto establecido de intercambio, mi mirada sobre el grupo generaba inquietud y ansiedad. No había contratos duraderos. La mirada estuvo sujeta a pactos y renegociaciones permanentes, siempre recorrida por la incertidumbre y la inestabilidad. Cada irrupción de la mirada –etnográfica y fotográfica- requería de nuevos acuerdos y del reforzamiento de las pautas acordadas, aún cuando la fase visual de la investigación se realizó después de un año y medio de trabajo de campo centrado en las entrevistas cualitativas. Mi presencia cotidiana y permanente en el grupo era siempre bienvenida, pero en cuanto la mirada comenzaba a desplegarse las resistencias afloraban: había una contractura en el vínculo y las opacidades empañaban los lentes. ¿Por qué era tan desestabilizadora la mirada? Tal vez dos ejemplos ocurridos durante la investigación puedan echar alguna luz sobre este interrogante.

Uno de los temas que me interesaba explorar con las entrevistas cualitativas fue el cierre de las coladeras de la Alameda en el año 1998 por parte de personal de la Delegación Cuahutémoc. Las coladeras eran uno de los espacios que habitaban los chavos de la calle, y en el momento de su clausura (mediante soldadura en la reja de acceso) se quedaron atrapados varios niños y jóvenes de la calle en su interior. Este suceso fue ampliamente cubierto por la prensa de la ciudad, especialmente por el periódico La Jornada. Fue muy difícil abordar este tema durante las entrevistas; los entrevistados contestaban con frases muy cortas, evasivas, diciendo que no recordaban muy bien lo ocurrido. Había en el discurso algo infranqueable. Me interesaba abordar este suceso para obtener información sobre el uso del espacio y las formas de socialidad al interior de las coladeras. Se me ocurrió, después de documentarme ampliamente a través de la prensa sobre lo sucedido, obtener las fotografías de La Jornada y llevarlas a campo para que los chavos de la calle las vieran. Una gran revuelta se desató cuando llegué con esas imágenes. Tenía en torno a mí más de treinta chavos disputándose las fotografías, tratando de reconocerse en ellas, recordando a los que aparecían pero que ya no estaban en el grupo, y rememorando y nombrando todo lo que en el momento del cierre y posterior desalojo de las coladeras había ocurrido. La explosión de palabras, la concatenación de eventos y el recuerdo que las entrevistas no habían logrado, las imágenes del periódico las hacía presentes. Fue un hecho impredecible y muy fértil para la investigación, pero lleno de conflictividad. Después del gran descubrimiento de las fotos, los chavos empezaron a preguntarme cómo había conseguido esas fotos del periódico. ¿Por qué si yo no era periodista La Jornada me había pasado esas fotografías? ¿Cómo había logrado que el periódico me las preste? El sólo hecho de tener esas fotografías me volvía repentinamente sospechosa. La explicación de que había solicitado a La Jornada el préstamo de las fotografías para su uso exclusivo como parte de la estrategia metodológica tenía para el grupo escaso grado de credibilidad.

El segundo ejemplo ocurrido en campo representó un embate mucho más contundente a los lazos que se anudaban en torno a la mirada. Llegamos un día

lunes por la mañana temprano al campamento de los chavos situado en la Plaza Solidaridad dispuestos a comenzar una sesión de videograbación, y en cuanto nos vieron se abalanzaron sobre nosotros varios jóvenes del grupo para acusarnos de haber vendido a la revista Proceso¹⁵ una foto tomada a una integrante del grupo. Muy directamente me dijeron que era una impostora que me hacía pasar por antropóloga, y que era miembro de una red de pornografía infantil que vendía fotos por Internet. Junto con la acusación abierta había manifestación de mucho enojo contra nosotros, nos obligaron a guardar las cámaras, a abandonar el campamento y muchos nos amenazaron con golpes si nos volvíamos a acercar. Una situación que parecía irremontable; el término del vínculo con el grupo estaba ya planteado cuando la investigación de campo no había llegado a su fin. El desconcierto mío era rotundo, no sólo no entendía de qué me estaban hablando (desconocía la acusación y la relación con la revista Proceso) sino que tampoco alcanzaba a imaginarme qué situación tan grave pudo haber llevado a la emergencia de tanta violencia y desconocimiento, y a la disolución del vínculo que, aún con todas las peripecias ocurridas, habíamos logrado mantener.

Abandonamos el campamento de forma inmediata y fui a un puesto de periódicos para comprar la revista Proceso y enterarme de qué se trataba la acusación. En efecto, en la tapa de la revista estaba la fotografía de una de las chavas de este grupo inhalando droga (quien participaba en la investigación como entrevistada y fotógrafa), bajo el gran título de “Crimen organizado. Prostitución infantil”.



¹⁵ El nuevo ejemplar de la revista Proceso aparece ya a la venta los días domingos por la tarde. La acusación de los chavos es casi concomitante con la aparición pública del número de la revista (lunes por la mañana temprano).

En el interior de la revista y como ilustración del artículo periodístico había más fotos de chavos del grupo, y aparecía el nombre del fotógrafo de la revista que había tomado las fotografías. Además, y como puede notarse, la joven que aparece en la portada está posando ante la cámara del fotógrafo¹⁶, no se trata de una foto furtiva. En este caso operó un arreglo monetario entre la joven y el periodista, mismo que fue “olvidado” por la fotografiada por su estado de intoxicación por inhalación¹⁷.

Con varios ejemplares de la revista retorné unos minutos después del incidente al campamento, a pesar de las amenazas proferidas. Más allá de lo dramático de este acontecimiento por el daño profundo que produjo al tejido de por sí inestable del contrato de la mirada, lo interesante en términos de la investigación radicó en el desciframiento de la cantidad de significantes que se agolparon detrás de la aparición de la fotografía en la revista. La acusación que pesaba contra mí era una absoluta construcción fantasmática de los chavos de la calle pero con fuertes conexiones con eventos reales pasados y presentes.

Unos meses antes de mi presencia en el campo con las cámaras, miembros de una de las organizaciones no gubernamentales que realizan trabajos con la población callejera, denominada Ministerios de Amor, se habían instalado en el campamento con los chavos (pernoctando incluso con ellos) para grabar un video sobre este grupo de chavos de la calle, con el fin de hacer una película financiada por el gobierno de Japón para promover una supuesta lucha contra la prostitución infantil. Durante los días que duró la filmación esta institución les llevó comida y ropa, y les había prometido usar los fondos del financiamiento para “ayudarlos”. Cuando terminaron las sesiones de grabación, todo se esfumó. Los chavos jamás volvieron a ver a los miembros de esa institución, nunca les mostraron el video que mandaron a Japón y tampoco obtuvieron los réditos monetarios prometidos.

¹⁶ Es una fotografía tomada en el interior de una de las casitas del campamento de la Plaza Solidaridad.

¹⁷ Situación absolutamente frecuente entre los chavos de la calle, ya que su estado casi habitual es el de estar como anestesiados por la droga. Este fue otro de los motivos que atentaba contra la durabilidad de los pactos y que obligaba a recordar su vigencia cada vez que se comenzaba la interacción.

Sus imágenes eran expuestas en Japón sin que ellos supieran realmente los fines de esta divulgación.

Por otra parte, en esos días circulaba un fuerte rumor sobre un posible desalojo del grupo de chavos por la próxima inauguración del hotel Sheraton localizado justo en frente de la Plaza Solidaridad. Y uno de los argumentos contundentes que justificarían el desalojo era la participación de algunos de estos jóvenes –hombres y mujeres- en redes de tráfico de droga y prostitución infantil. Este rumor creaba ansiedad e incertidumbre en los chavos de la calle no sólo porque serían nuevamente desalojados y barridos del espacio público, sino también porque al ser la mayoría de ellos adolescentes y casi adultos no eran población admisible en las instituciones privadas o de asistencia¹⁸ y si, adicionalmente, se les comprobaba algún delito ligado a la droga o a la prostitución serían objeto de un proceso penal que los llevaría a la cárcel (por tener 18 años o más).

Todas las fantasías y ansiedades en torno al desalojo se fijaron en los dos eventos comentados. Las fotografías de La Jornada y la portada de la revista Proceso condensaron los fantasmas de la fragilidad de la experiencia en la calle, y desplazaron los miedos y las angustias desde el interior del grupo hacia el exterior para terminar cristalizándolos en alguien que asiduamente concurría al campamento con cámara fotográfica y de video.

La violencia de la mirada cobró materialidad en esas fotografías que venían del medio periodístico. La mirada fotográfica hacía visible, precisamente, el vacío: el vivir sin huellas, el pasar por todos los lugares sin que queden trazos. Por eso se volvieron tan perturbadoras las fotos de La Jornada: mostraban rastros de una historia colectiva que no podía sostenerse en el recuerdo. Mientras que la portada de la revista fijaba en un rostro particular los restos de una traición, de acusaciones oficiales y la innegable realidad de ser sujetos sin lugar, fuera de

¹⁸ Casi todas las organizaciones no gubernamentales (ONG's) e instituciones de asistencia privada (IAP's) que trabajan con población callejera tienen a los niños y niñas como usuarios. Los jóvenes quedan fuera de la oferta de estas instituciones, como en una suerte de vacío.

lugar. La mirada era altamente desestabilizadora y disruptora de la temporalidad congelada por la anestesia de la droga y del abandono.

Semejante a un jeroglífico, la mirada es algo que siempre hay que develar. Todo un sustrato simbólico le subyace, y las tareas de desciframiento, decodificación y excavación de sentidos le son consustanciales.

Toda esta investigación es una larga historia de encuentros y desencuentros de las miradas, de los juegos precarios que atraviesan el vínculo con la alteridad, y también de las legibilidades opacas de la escucha en contextos de exclusión social. Y, al mismo tiempo, es un intento (entre otros posibles) por construir narrativas experimentales desde la antropología visual.

Alguna vez Roland Barthes escribió que sin aventura no hay fotografía; parafraseándolo podría decir que sin aventura no hay investigación social. Lo que sigue es también, en buena medida, la historia de una aventura (de investigación social).

ÍNDICE

Presentación	1	
Introducción	1	Por una antropología de la mirada
Primera parte		Arqueologías
capítulo 1	39	Las figuras de la exclusión
capítulo 2	82	La experiencia de la exclusión
Segunda parte		Cartografías
capítulo 3	118	Topografías móviles
capítulo 4	161	Fijaciones
capítulo 5	190	Itinerancia urbana
Tercera parte		Caligrafías
capítulo 6	223	Memorias intermitentes
capítulo 7	250	Memorias portátiles
Reflexiones finales	273	
Epílogo	281	
Bibliografía	282	

2

La experiencia de la exclusión

1. En la intemperie

Pasos que caminan sin ninguna dirección. Miradas que no miran. Cuerpos habitados por el vacío. Voces y fantasmas que vienen desde muy lejos, desde muy adentro, anidan en la experiencia de la exclusión. Las biografías tienen eco en lo social, y lo social resuena en cada devenir individual. Las experiencias más amplias y generales de vacío social, de no lugar, de no inscripción social, se enlazan con las vivencias biográficas más tempranas y primarias de desamparo. Los chavos de la calle son portadores de historias personales de abandono familiar, de maltrato y abuso sexual, de privación afectiva. No han tenido un lugar en la familia o en los afectos. Están a la deriva, deambulan por la intemperie social y biográfica.

A la experiencia de la exclusión le subyace un sustrato previo conformado por carencias sociales y psicológicas básicas para el proceso de conformación de la persona. Este primer stock existencial y simbólico deficitario es parte de un proceso de socialización que ha minado considerablemente la posibilidad de constitución de estas personas como sujetos. La indiferencia, el abandono y el despojo afectivo habilitaron modalidades cosificadas y desubjetivadas de construcción socio-individual.

Los síntomas de este proceso están claramente presentes en la experiencia de la exclusión. Por una parte, es posible registrar una suerte de automatismo discursivo que se traduce en formas herméticas, repetitivas y monótonas de

expresión. Los chavos de la calle parecen sujetos vaciados de palabras. En una primera escucha parece que del mundo –de las cosas y las situaciones- sólo se puede decir “no más”, “ajá”, “chido”, “pus así”, “buena onda”, “quién sabe”. Son discursos que no fluyen, atragantados de silencios y de huecos. Las palabras comienzan a destrabarse una vez que la desconfianza hacia el adulto, finalmente, se desdibuja. La propia biografía repleta de violencia y desconocimiento causado por los adultos que conformaban el mundo primario de estos niños y chavos de la calle poblaron de fantasmas el nombre del “otro” adulto. Parece menos doloroso volverse experto en los discursos y las estrategias discursivas de las múltiples instituciones que los interpelan como personas vulnerables, asistidas, en situación de riesgo, etc., que en las historias y las palabras que se esconden en los trasfondos de las propias experiencias biográficas y grupales.

La desobjetivación, por otra parte, también se hace presente en las formas de dependencia que permean cualquier relación con los chavos de la calle. La dependencia trasluce la ausencia de deseo, la impotencia, la frustración y la privación. La dependencia horada la posibilidad de narraciones autónomas y de proyectos individuales y colectivos. Cuando la dependencia adquiere la forma de toxicomanía, el sostenimiento de los pocos resquicios de potencia y autonomía se torna casi imposible.

En la experiencia de la exclusión, la intemperie es pegajosa. Es difícil poder sacudírsela; es una compañía que se empecina en proseguir. El frío y la destemplanza originaria perduran. ¿Hay algo que pueda entibiar esos cuerpos que no han sido tocados siquiera por la mirada más arcaica y primaria?

“En la calle hay veces que no tenemos qué comer, y luego muchas veces pasamos frío y buscamos un lugar para quedarnos” (Evelyn, 18 años)¹

¹ Los nombres de los chavos de la calle son ficticios para proteger sus identidades. Las fotografías que no tienen autor especificado fueron tomadas por el equipo de investigación (Sara Makowski o el camarógrafo).

“Paso frío, nos ponemos a fumar, y luego te puedes enfermar, te da fiebre, gripa” (Misael, 17 años)

“Frío, siento frío toda la noche. Frío y hambre” (Nicasio, 18 años)

La gran cantidad de perros que acompaña a los chavos de la calle es, quizás, una forma de mitigar el frío y de encontrar una compañía mullida, cálida y que funciona como objeto de afecto. Los perros han corrido la misma suerte que los chavos de la calle, fueron abandonados. Los chavos se los encontraron en sus recorridos y desplazamientos. Muchas veces, cuentan ellos, son los perros los que los siguen y se les adosan.



“(…) Lo vimos en un deportivo. Estábamos jugando fútbol y se voló la pelota y cayó al lado, así como está acostado, le llegó allí la pelota. Y en eso no sé cómo le hizo así que el pinche perro nos mandó la pelota. Y se fue detrás de nosotros y se subió al camión y acá se vino con nosotros. Y aquí ya se quedó. Le decimos oso polar, porque se mete has de cuenta a la alberca, allá a la fuente, y se baña. Ahorita anda sucio, pero al rato lo vas a ver todo limpio” (Reyes, 18 años)



Fotos de Reyes



Los perros fueron uno de los personajes más retratados por los chavos de la calle cuando tenían las cámaras fotográficas en su poder. De ellos, hablan con lástima y compasión pero también con afecto. Muchos de esos perros tienen handicaps desfavorables, porque están heridos o porque les falta alguna pata por atropellamiento. Y además de la compañía, los perros son guardianes del territorio ocupado por los chavos: cuidan sus escasas pertenencias, y muerden y ladran a los policías (y a los antropólogos desprevenidos) cuando intentan acercarse al campamento.

“(…) Este perro es el que más me sigue, es Cobi, y es muy tierno. Son perros que

llegan solitos y se encariñan, y aquí se quedan por más que uno al principio los intenta correr. ¡Háganse para allá, sáquense! Y no se van, se quedan, y se quedan, y se encariñan con nosotros. Nos cuidan de gente que nos quiere hacer un daño o si se acerca gente que no conocen, ellos se les avientan. Y donde quiera que yo voy, va él. (,,,) O luego me ve así triste, va y se me acerca, me estira su mano, me agarra con su mano y se empieza a refregar. Luego si me siento en la banca, ahí se acuesta y repega su cabeza, y se queda dormido conmigo". (Toño, 18 años)



El abandono es otro de los signos que marcan la experiencia de la exclusión; las vivencias originarias se reactualizan en la intemperie. El abandono familiar se resemantiza, posteriormente, en el abandono de las instituciones que no logran retenerlos y son tan expulsivas como sus propios hogares. Finalmente, se experimenta el abandono social: ser un joven-adulto de la calle es no tener ningún lugar porque las instituciones de asistencia social y privada sólo se hacen cargo de los menores de 16 años. No tener documentos de identificación personal, carecer de atención médica y hospitalaria, no conseguir trabajo por no poder reportar una dirección, son modos a través de los cuales el desamparo se hace presente.

El abandono hace visible el déficit de funcionamiento de las instancias sociales y familiares, pero también alude a la deriva individual, al dejarse ganar por el sufrimiento, a no poder trascender la intemperie. El abandono refiere a esa nebulosa afectiva y experiencial del sin sentido que envuelve a los chavos de la calle.

En la intemperie, la mirada está también atravesada por el abandono. Es interesante observar cómo lo biográfico se anuda a la experiencia de la exclusión y modula las formas de ver. Particularmente en la mirada fotográfica, se accionan mecanismos de selección y recorte que colonizan, incluso, la interpretación sobre el propio acto iconográfico. ¿Cómo fotografiar el abandono? En una entrevista fotográfica, mientras un chavo miraba sus propias fotos, el abandono se hizo presente:

“Yo me reflejo ahí en esa foto porque es como si yo estoy abandonado ahí. Muchas veces estuve abandonado, nadie me agarraba y nadie me sacaba de esto, de esa agua sucia. Yo estoy como si fuera el tenis y esto es (señala el agua) las drogas, la corrupción, todo eso donde yo estoy metido. Por eso la tomé” (Toño, 18 años)



Cuando el abandono y el desamparo llegan a su punto más extremo, la intemperie parece evaporar la experiencia. Al inhalar la droga, el sufrimiento aspirado termina por aspirar a los propios sujetos. Silencio. Olvido. Anestesia eterna. La droga arrasa con todo: con las historias traumáticas que habitan las biografías de los chavos de la calle, con el frío y el hambre, con el abandono social, con el cuerpo, con la memoria, y a veces con la propia existencia.

Activo, pvc, thinner, piedra, y lo que se deshecha de las drogas que se comercializan se inhala permanentemente. Las drogas que son líquidas se mojan en un poco de papel para poder inhalarlas, y el producto los chavos de la calle lo ponen en botellas de plástico de refrescos o agua y las llevan siempre con ellos, adentro de la ropa.



Foto de Aztequítā. Lata de PVC.



Botella con droga

El tiempo en la intemperie se vuelve líquido, resbaloso, difícil de retener. La droga hace que se diluya. Las horas y los días pasan, sin dejar rastro aparente. El registro del tiempo está casi siempre ligado a la irrupción de los otros: operativos policiales, instituciones que llegan a trabajar con los chavos de la calle, personal de limpieza de las plazas y parques que los despiertan para realizar sus tareas, otros chavos del mismo grupo. El tiempo transcurre diferencialmente los días de la semana y los fines de semana: durante la semana tienen más visitas de instituciones y más actividades planificadas; los fines de semana se encuentran más solos pero hay mayor cantidad de gente y paseantes que transitan por las inmediaciones, lo que vuelve más provechosa la actividad de mendicidad. El tiempo está, además, modulado por las inclemencias climáticas -lluvia, frío, calentamiento por el sol- que pueden obligar a despertarse, a moverse de lugar o a la búsqueda de un espacio-refugio para guarnecerse.

La droga es el pase hacia la fuga del tiempo, con ella se vive en estado de flotación, de suspensión, de desmemoria.

“Conocí a chavos que yo decía que eran mis hermanos y se drogaban, y yo me sentía mal de que ellos lo hicieran. Muchas veces yo les preguntaba qué sentían al drogarse o qué onda, y ellos me decían que se sentían bien, que alucinaban. O sea me decían muchas cosas. Y uno de ellos me dijo que era para olvidarse de sus problemas. Para esto, yo todavía no me resignaba a lo de la muerte de mi madre. Y le digo yo al chavo: pues si esto es para que te olvides de tus cosas, dame. Yo tengo muchas cosas de las cuales olvidarme, no quiero recordar lo de mi madre ahorita, me siento muy mal. Y me empecé a drogar”. (Karen, 17 años)

“(…) Luego a una chava yo le decía, que por qué se estaba drogando, qué se siente, no? Y ella me dijo que nada, que simplemente se siente olvidar sus cosas, sus problemas que trae de su casa. Y yo así inicié: que regálame un cacho, y así. (...) Un chavo agarró y me regaló un cacho y me dijo cómo hacerle, no? Y así empecé a agarrar la droga”. (Lupita, 18 años)

“(…) Muchas de las veces no me quería acordar de lo que había pasado en mi casa, y entonces ya la droga la usaba como una fuga nada más, como un escape a mi vida. (...) Hay veces que uno no le encuentra sentido a la vida” (Carlos, 20 años)

“En el tiempo en que me empecé a drogar como que ya no me importaba nada, lo único que me importaba era destruirme. Y has de cuenta como que yo no era nadie para nadie. O sea, yo me sentía sola, sin familia, sin nada. Y me empecé a drogar”. (Evelyn, 18 años)

La siguiente estación a la que lleva el viaje de la droga es la alucinación y el delirio que dejan a los chavos de la calle marcadas secuelas físicas y psicológicas, que se agudizan por las carencias de atención médica, de apoyo y protección. Aún tratándose de situaciones límites, el estado de permanente intoxicación e insensibilidad en el que viven los chavos de la calle desdibuja, en general, la posibilidad de que estas alucinaciones puedan ser procesadas en la memoria individual. En todo caso, los delirios se depositan en sus pliegues más recónditos,

allí donde las experiencias biográficas y grupales se visten de monstruos y fantasmas,

“(…) La última vez que le volví a poner la mota, también aluciné. Aluciné, así, con las nubes. El cielo era azul pero había nubes blancas. Aluciné con un dragón, San Juditas yo creo, y con un dios que abre los brazos así y se relumbra. Vi a los dos al mismo tiempo. Y los dos me decían: vente para acá. Y el dragón me abría la boca para que me metiera en su boca. Y el otro me decía: tú decides, si sigues así el dragón te va a comer, y si te vienes conmigo tu vida va a cambiar y vas a ser otra persona. Y me abría sus brazos. Y cuando se terminó así mi alucín, yo estaba llorando y de rodillas, y había varios chavos, así alrededor de mí”. (Evelyn, 18 años)

“(…) Una vez que me puse la cocaína, me fui con una chava que se prostituía. Me invitó al hotel y me fui con ella. Y me dijo: espérame aquí, orita vengo. Y en el activo me había echado cocaína, y a parte yo había inhalado en bote cocaína. Y en el hotel, no sé, todo lo veía así, has de cuenta la cama la veía hacia arriba y el foco hacia abajo. Y, este, quería devolver y no podía. Y me fui al baño, y ahí estaba hincada. Y no sé, sentía que algo dentro de mí, algo bien feo como que se me quería salir. Y sentía que esos eran los últimos días, que tal vez ahí en el hotel ya me iba a morir (...)” (Evelyn, 18 años)

Cuando la droga anestesia y diluye todo el tiempo de la intemperie, y cuando las alucinaciones se vuelven compañías insistentes, la estación final está cerca. Después de todos los excesos, llega el pasón. Esta vez, el silencio es más largo que nunca.

“(…) ¡Por qué tenemos que pasar por ésto! O sea, por qué tuvo que existir la droga: para que varios chavos, pus, poco a poco se vayan muriendo por eso, o que los atropellen o que los maten. Es bien triste vivir en la calle y terminar mal, no?, con las drogas”. (Evelyn, 18 años)

La muerte está siempre presente en los paisajes de la intemperie. Y se adhiere, por supuesto, a otras formas de muertes simbólicas y reales que templaron la experiencia biográfica y social de los chavos de la calle. En muchas de las historias personales, la muerte real del padre o de la madre (o de ambos), de hermanos y de otros familiares responsables de los cuidados durante la temprana infancia (abuelos o tíos) se instaló como vacío, como ausencia sin huellas, como duelos no procesados. Muchas veces, esas muertes no tienen tumbas. Los chavos de la calle pueden recordar poco más que la contundencia de la muerte, sin saber si los familiares muertos fueron sepultados en algún lugar. Tal vez por eso la muerte no ha cesado de deambular.

La droga, la intensa y permanente intoxicación por inhalación de sustancias altamente nocivas que atacan directamente el sistema neurológico provocando daños irreversibles, opera como otra forma de muerte: silenciosa, opaca y vacía. El estado de intoxicación de los chavos de la calle evoca otras formas de muertes simbólicas fuertemente biográficas pero también sociales.

El abandono materno y familiar, el desamparo sufrido en las experiencias más arcaicas y vitales, la violencia, la falta de mirada y de palabras que envuelvan, la ausencia de un lugar que tempranamente fije en algún punto del entramado existencial, son formas de muertes simbólicas que después retumban en las biografías como vacío y sin sentido.

En una dimensión más social, la drogadicción es también una forma de muerte simbólica: los chavos de la calle se vuelven invisibles a la mirada. Ser drogadicto es una etiqueta más que se adhiere al proceso inflacionario de la estigmatización social: ser de la calle, joven, delincuente, drogadicto, vago, sucio, etc. No están de este lado. Están más allá. Fuera de la sociedad normal. Fuera de lugar.

Generalmente, hay una experiencia que vivifica la condición de invisibilidad y que devuelve presencia a estos chavos transformados en espectros sociales: el rechazo. La intolerancia, el miedo y la desconfianza son algunas de las formas sociales a través de las cuales se procesa la presencia de los chavos de la calle en el espacio público. El rechazo es el lente con el cual se mira a estos jóvenes; sólo desde allí pueden ser nombrados,

“(…) Todos te rechazan. Tienen miedo, no?. Se echan a correr, se espantan cuando te ven. Te insultan. Luego sin ver, sin que les pidas, te andan insultando o se te quedan viendo muy feo. O los charoleas (pedir dinero) y te dicen: no, no, vete de aquí, no estés molestando chamaco mugroso”. (Toño, 18 años)

“(…) Muchas veces hasta gente que ni siquiera te conoce ya te está criticando, te está rompiendo la madre, desde el hecho que no más te critica como un chavo de la calle. Y para ellos nada más eres un pinche ratero, eres un pinche drogadicto. O sea, no eres nada. Te consideran como una vil basura”. (José Alberto, 19 años)

“(…) A veces se manchan las demás personas. Hay unas personas que te ven así sucio o que te quedas en la calle y te critican o algo. A penas te les acercas y dicen que no, porque estás mugroso. O si les quieres decir algo, piensan que les quieres quitar algo. O sea si te arrimas a alguna persona, te rechazan y todo eso”. (Herrera, 18 años)

“(…) Luego a la gente le pides una moneda y te ponen la espalda. Y te dicen de cosas... Como si de veras tuviéramos estudios, si hubiéramos terminado los estudios para salir adelante”. (Lilia, 15 años)

La interpelación desde el rechazo moviliza en los chavos de la calle frustración y enojo, como una modalidad especular de mirar a los otros “normales”,

“Pus en un momento me hacen explotar, en un momento que me dicen eso, si llega en dado caso que también les conteste. No, pus, como la otra vez, que me dijo: no, que ponte a trabajar. Y yo le dije: oiga, señor, si estuviera ora si que en mi caso, cómo le haría si no tuviera sus papeles, no tuviera ningún domicilio, no tuviera ni a dónde... Ya agarran y se van derecho. Y a veces hasta te mientan la madre, ora si que te la refrescan. (...) ¡Coraje, ira, por lo mismo que te humillan las personas! Ellos no se pueden poner a prueba como nosotros, ora si que en la calle, no se pueden poner en la prueba, en la situación que nosotros estamos”. (Nicasio, 18 años)

“(...) Yo veía el rechazo, por eso muchas de las veces el niño de la calle como yo se vuelve así con la sociedad, por eso agarra cierto coraje. Por lo mismo. Y eso es lo que muchas de las veces la gente no se da cuenta, o sea, no sabe de la problemática. Muchas de las veces piensan que uno se droga por drogarse, pero en realidad no saben qué hay más adentro de uno mismo. Y la gente, o sea las personas, muchas de las veces no se presta a escuchar a la problemática, aunque se diga que hay derechos humanos y que eso. Muchas de las veces no es cierto, no ayudan”. (Carlos, 20 años)

En el caso de las chavas de la calle, al rechazo se le agregan los intentos de abuso sexual, muchas veces velados tras propuestas de ayuda o protección ofrecida por hombres que transitan por la Alameda o la Plaza Solidaridad,

“(no me gusta) que me falten el respeto, que lleguen los señores y te dicen: vente vamos acá, o sea, porque a veces los señores te dicen vamos al hotel y a mi no me gusta eso”. (Lilia, 15 años)

El rechazo es incorporado como parte de la cotidianeidad de la intemperie. Vivir en la calle hace público para los chavos el rechazo, al tiempo que reactualiza

otras formas de rechazo que se daban en el plano privado, de la familia. El rechazo vivido y escuchado todos los días termina por colonizar cualquier (des)encuentro con el otro: produce acostumbramiento, indiferencia e insensibilidad, dificultando la salida de la espiral discriminatoria.

La experiencia de la intemperie compromete, además, otras dimensiones. Vivir en la vía pública expone a los chavos a un conjunto de peligros e inseguridades específicos de la calle pero, al mismo tiempo, nada ajeno a las tramas biográficas.

Los miedos y los peligros que experimentan los chavos de la calle se trazan a la luz de imaginarios y prácticas de violencia largamente acumuladas, que tornan la vida en la calle una realidad altamente frágil y precaria. Hay un miedo muy primario que se vive de manera intensa y expansiva: no saber si al día siguiente se amanecerá en la calle. Es un miedo que nunca se logrará superar, el tiempo enseñará a domesticarlo y a integrarlo a la experiencia cotidiana.

“Si tu duermes en la calle, no tienes una seguridad de que vas a amanecer, no? Tal vez por el frío o por un accidente que te pueda pasar, o alguien que pase y que te fuera a golpear muy duro o te fuera a picar. O te fueran a violar. O algo. O sea, tu no estás seguro de lo que te puede pasar cuando estés dormido. O si la policía cuando llegue no te golpee y te detenga. O sea no tienes una seguridad. Es insegura la calle para vivir”. (Toño, 18 años)

La multiplicidad de fantasmas que habitan los subsuelos de la intemperie, cristalizan en algunos personajes: la policía, los chavos de la propia banda, otras personas ajenas al grupo. Y los miedos adquieren la forma de violación, golpes, abuso, violencia. No son fantasmas que viven únicamente en la calle; se esconden en las esquinas de las biografías minadas y perforadas de los propios chavos de la calle.

“La calle es peligrosa, si. Te pueden violar o algo. Te pueden pegar o algo. Los policías pueden pegarte. Son muy feos, los agentes. A los chavos de la calle les pegan feo. Les dan patadas muy feo. Les dan mazapanazos en la cabeza. Allá los suben a la patrulla y se los llevan. (...) Todos son cabrones, más los judiciales” (Misael, 17 años)

“Es bastante peligroso vivir en la calle. ¿Por qué? Porque estás al acecho de millones de lobos que nada más están esperando devorarte, no? Esos lobos son la droga, la muerte, personas que tal vez ni siquiera conoces y quieren abusar de ti. O sea, corres bastante peligro. (...) Falta de comida, excesos de frío, desnutrición. Son tantas cosas que te pueden pasar en la calle. O sea, no exactamente tiene que ser que vengan y te den un balazo”. (José Alberto, 19 años)

“(...) En la noche, estábamos durmiendo, y llegaron con palos, botellas, cuchillos. En ese momento como estaban los más chavitos jugando a fuera, pero la mayoría estaba durmiendo. Y es cuando sentimos los vidrios, o sea las botellas, las piedras y todo eso. Ya nos levantamos y nos escondimos detrás de los sillones y todo eso.

-¿Y quiénes eran esos chavos?

-Te digo que llegaron, así, de improviso y como estaban los chavitos también a ellos los picaron, así en sus costillas, los picaron en las piernas...”. (Herrera, 18 años)

“(...) darle gracias a dios porque estoy bien, a pesar de que anduve mucho tiempo en la calle nunca me pasó nada. Si me trataron de violar dos veces, pero nunca pasó a mayor.

-¿Quiénes trataron de violarte?

-Los mismos chavos con los que me juntaba, los más viejos que estaban antes. A un chavo le dicen el “xxxxx”. Está en el reclusorio norte. Yo le pedí una mona (droga) y, este, ahí me quisieron, o sea, se le llama chinear, no?. Te apachurran el cuello, me quisieron chinear pero gracias a dios llegaron unos amigos a tiempo y ya no me hicieron nada”. (Evelyn, 18 años)

Estos peligros y miedos comunes y consustanciales a todos los chavos que viven en la calle se modulan, sin embargo, de acuerdo a las fases de la carrera de la calle, a las edades y al género.

Los miedos y peligros que se enfrentaban en los primeros años en la calle no se viven de la misma manera una vez que se lleva una década de vida callejera. El tiempo parece inmunizar con la vacuna de la invulnerabilidad a los chavos de la calle,

“¿Peligro? Ya no, cuando era más morrillo, sí. Pero ahorita, nada”.
(Angel, 18 años)

“-Y ahora que eres más grande, ¿cuáles son los peligros de la calle?

Pus, para mí ya no son tantos porque ya me puedo defender moral, físicamente y verbalmente. Y tengo un poco más de armas para poderme defender”. (Toño, 18 años)

“(…) ya me acostumbré a todo lo que hay aquí.

-¿es peligroso vivir en la calle?

-No. Cuando estaba más morro, si. Porque se manchaban algunos, había pedos, y se rifaban unos con otros. Cuando te dormías, luego hasta te prendían fuego. Pero ahorita, no. (...) ¡Con todo lo que he pasado crees que me va a dar miedo ya! Viendo todos los días lo mismo, puras broncas, ya ni me da miedo. Hace poquito bajaron unos bueyes de Garibaldi, tenemos broncas con esos bueyes”. (Azteca, 17 años)

“Al principio si tenía miedo, pus porque no sabía, no conocía nada de la calle. Ya después de ir conociendo, de ver que yo también podía defenderme, ya piensas en sobrevivir a costa de todo”.
(Carlos, 20 años)

Los abusos y la violencia que se ejerce por parte de la policía, entre los mismos chavos o por otras personas terminan por ser tan cotidianos y reiterados

que se desvisten de su propia peligrosidad, y se transforman en modos rutinarios de sobrevivencia en la calle.

Cuando se traspasa la frontera de la minoría de edad y se ingresa a la mayoría de edad, la perspectiva cambia. Las formas de enfrentar los peligros y los miedos pueden tener consecuencias más negativas.

En el Distrito Federal, el 65% de los reclusos es menor de 25 años, y 9 de cada 10 proviene de una familia desintegrada.

Fuente: Gobierno del Distrito Federal (agosto de 2003)

Los menores de edad que cometen algún ilícito tienen más posibilidades de ser liberados unos días después, y sólo son trasladados (en principio) a las delegaciones. Pero para los mayores de edad, la situación es distinta: procesos judiciales y prisión. Los miedos adquieren otra dimensión, y los peligros pueden provenir de actos que realicen los mismos chavos,

“(…) como que ahora de grande, ora que ya cumplí la mayoría de edad, otra vez me da miedo. A través de las drogas no sabes ni lo que haces y puedes actuar mal. Puedes ya en la mayoría de edad llegar ya al reclusorio. Yo nunca he llegado, me platican, y eso si me da miedo”. (Carlos, 20 años)

“(…) cuando te empiezas a drogar, ya empiezas a robar. Si eres mujer, a prostituirte, a golpear a la gente. Por las drogas llegas hasta a matar a personas” (Evelyn, 18 años)

Finalmente, hay también una vivencia distinta de los miedos y peligros de la calle según se trate de hombres o mujeres. Si bien es cierto que ambos se enfrentan a los permanentes desafíos de la sobrevivencia, en el caso de las mujeres se hacen presentes con mayor insistencia los miedos y peligros ligados a las violaciones, a los abusos y al maltrato.

“(…) para una mujer es más difícil vivir en la calle porque se tiene que estar cuidando de los chavos con los que se junta, porque luego hasta los mismos chavos se drogan y hasta pueden abusar de la chava. O luego cuando estás ya bien drogada, te pueden atropellar. O que otras personas te golpean, los policías, la gente que no quiere a los niños de la calle. (…) Para una mujer es más fácil que abusen de ella, de que la violen y la maten, la maten y la boten por ahí. Y sin embargo, un hombre se puede defender, tiene más fuerzas que una mujer”. (Evelyn, 18 años)

“Los chavos nos podemos defender y una mujer no se puede defender. Un golpe le dan y la tienden, y abusan de ella. Siendo hombre, cámara, te defiendes como puedes, a golpes o a lo que sea. Y una mujer no le puede pegar a un hombre. Hay mucha gente que pasa, y hay embarazos y violaciones”. (Ciro, 23 años)

Hay ciertas cristalizaciones de género en los imaginarios de la sociedad y de los propios chavos de la calle que atribuyen mejores calidades para la resistencia en la calle a los varones que a las mujeres. Sin embargo, el reciente incremento de la presencia femenina en la población callejera indica que más allá de las representaciones e imaginarios, las mujeres son capaces de sobrevivir a las inclemencias de la intemperie. Lo cierto es que muchas veces despliegan estrategias de sobrevivencia distintas y más veladas que aquellas que son propias de los chavos. Las niñas y mujeres jóvenes de la calle tienen tendencia a hacer un uso más intensivo de las instituciones, a mantener ciertos lazos con algunos miembros de la familia y a camuflar un poco más ciertos indicadores que vuelven más visible la vida en la calle: tienden a bañarse y a estar limpias con mayor asiduidad, a lavar con más frecuencia la ropa, y a usar las instituciones para bañarse.

Los miedos y peligros en la calle tienen ecos biográficos; en el caso de las mujeres las palabras violación, maltrato, golpes, prostitución son las que más se repiten. Son palabras que coinciden, por ejemplo, con los motivos de salida a la calle y abandono del ámbito familiar.

La intemperie es densa, sórdida y árida. A veces parece que todo queda allí atrapado. Pero la experiencia de la exclusión también respira otros aires de mayor potencia, con más adrenalina y crecientes sentimientos de autonomía.

2. Los aprendizajes en la calle.

La calle irradia con sus destellos la experiencia de la exclusión. Sus fulgores traspasan la agobiante intemperie, y le imprimen a la vivencia callejera un conjunto de retos y desafíos que destilan fuerza, libertad y atracción.

La potencia de la calle radica en la posibilidad que tiene de reorganizar aquellos aspectos individuales y sociales desmembrados y carentes de sentido a partir de situaciones nuevas. La familia se recodifica a través de la banda o grupo, el aprisionamiento biográfico se proyecta en una apertura hacia nuevas experiencias, el aburrimiento y la saturación de roles y tareas que se debían atender en el seno familiar se transforman en aventura, diversión y socialidad, hay una inversión de los códigos y las normas socialmente estandarizadas, hay creación de nuevos sentidos, lo prohibido se vuelve permisible.

La atracción de la calle tiene resonancia con la necesidad existencial de los chavos de la calle de encontrar un “quantum” de sí mismos que escape a las determinaciones de los etiquetamientos y las formas oficializadas de interpelación. La calle refleja también el otro lado del espejo: hace emerger algo más que el rechazo y la victimización de la que son objeto. A pesar de los fuertes constreñimientos colectivos e individuales que conforman la experiencia de la exclusión es posible, sin embargo, ejercer algunas formas de resistencias y desplegar mecanismos de defensa. Hay múltiples estrategias de habitar la intemperie, y muchas formas de entrada y salida de ella. Por ello la calle es más que pura sobrevivencia, es un juego de existencia.

Pero la calle a veces logra trascender los límites del mero efecto compensatorio. Al reorganizar de manera distinta experiencias previas no sólo recompone significados y jerarquiza de manera diferencial valores y recursos sino que, en un sentido más metafórico, la calle sutura archipiélagos biográficos y sociales que coexisten de manera aislada. En las entrevistas realizadas a los

responsables de instituciones de asistencia privada (IAP y ONG's) y a los encargados de la planeación y gestión de políticas públicas de atención a la población callejera se manifestaba con bastante insistencia que la calle, la vida en la calle, no es un lugar apto para niños ni jóvenes. Según esta perspectiva, las familias y las escuelas son los contenedores naturales de la infancia y la juventud. ¿Y cuándo en las familias la violencia doméstica, el abuso sexual y el maltrato ponen en riesgo la sobrevivencia de los menores y los jóvenes? ¿Y cuándo las escuelas se vuelven centros expulsivos de las poblaciones socialmente más desfavorecidas? Cuando los niños y jóvenes se vuelven peregrinos de muchos destierros, la calle permite hilvanar los huecos, coser con otras hebras retazos de experiencias desgarradas, suturar con hilos de fragilidad partes dispersas de un sujeto que busca un lugar.

“(la calle) es como el segundo hogar para un chavo, o sea, donde el chavo busca una comprensión, un cariño que no lo encuentra en su familia. O sea, muchos no encontramos cariño o una comprensión en las casas. Como andamos en la calle nadie nos va a decir nada, nadie nos va a golpear como mis padres. O sea, voy a tener lo que yo quiera. (...) En la calle lo vamos a conseguir más fácil, o sea, vamos a tener todo lo que en la casa no tuvimos: ropa buena, comida y irnos a pasear más seguido y andar libres, ir a donde uno quiere, ver lo que uno quiere, vestirse como tu quieres. Si quieres estudias, si quieres trabajas, si no, no. O sea, es tu decisión. Por eso muchos se salen a la calle, pa no tener una persona que los esté mandando a cada rato. (...) La calle es como una casa, hay lugares donde podemos dormir, donde comer. Hay luego gente que platica con nosotros. O sea, salimos a pasear, muchas cosas que a veces en las casas las hay pero de otra forma. Por eso te digo que es un segundo hogar” (Toño, 18 años)

“Soy chava de la calle cien por ciento. Porque he vivido en la calle, porque he estado en la calle, porque mi vida ha sido en la calle”. (Maru, 20 años)

“De la calle me gusta la libertad, porque tengo la libertad que no tengo en mi casa. Y me gusta drogarme, bailar. O sea, en mi casa siempre hay alguien que me diga que es lo que tengo que hacer y que es lo que no. ¡Y en la calle, no! En la calle nadie me dice nada. En la calle si yo digo voy a hacer esto, yo lo hago, y si no, pus, no lo hago. En la calle nadie me dice nada y en la casa sí”. (Susana, 18 años)

Hay una fuerte reformulación de la experiencia de la casa en la calle. Los espacios y los imaginarios coexisten. Las carencias y los excesos moldean las virtudes de una y los defectos de la otra. Cuando la calle se hace casa, no se alude únicamente al tiempo como testigo de la vida en la calle sino a la posibilidad de que la calle pueda ser el soporte de un lugar social: toda una vida en la calle es más que vivir en la calle.

La calle se experimenta a contrapelo de la casa. Por una parte, revierte las características nodales de la casa: principio de autoridad, límites, carencias. Y por otra, la calle permite experimentar precisamente lo que los chicos de la calle no han encontrado en los espacios anteriores (familia, escuela, instituciones de asistencia): la autonomía. Es interesante resaltar cómo en las narrativas de la exclusión anidan fuertemente imaginarios de libertad absoluta, de independencia, una potencia casi atomista que reduce la sobrevivencia a la fortaleza individual.

La calle es la libertad. Y bajo este slogan existencial se reorganiza una faceta oscura de los chicos de la calle: la separación, la independencia, la autonomía. La calle permite descubrir un sentido de autonomía fuertemente negado como experiencia biográfica y social. Las formas de intervención institucional, por ejemplo, refuerzan perversamente la dependencia, la infantilización y la incapacidad de imaginar proyectos autónomos. La calle favorece la expansión de ilusiones de autonomía,

“(En la calle) tenía el dinero que yo quería. Compro lo que yo quiero sin necesidad de estar atenido a mis papás, de que si tienen pus bien, y si no tienen pus ya me fregué. A mi me gusta tener dinero y comprarme mis cosas para andar en la calle. Si se me antoja algo, pus cámara, saco mi dinero y me lo compro, y ya. No me quedo con las ganas. Luego a veces uno crece con sus padres y lo privan a uno de muchas cosas. (...) Demostrarles a mis padres que no tengo que estar pide y pide a ellos. Demostrándoles que sí puedo trabajar por mi mismo, vestirme por mi mismo, aprender a sobrevivir en la calle sin necesidad de su seguridad de ellos”. (Toño, 18 años)

“Me gusta el ambiente de la calle, de todas las personas, que estoy al aire libre, de que nadie me está diciendo si voy a hacer el aseo o no voy a hacer el aseo, de que si me baño o no me baño”. (Reyes, 18 años)

La calle simula subvertir el orden de lo cotidiano y de lo experiencial, al volver el acto de la sobrevivencia una aventura plagada de potencia individual, una suerte de elección por el libre albedrío, una apuesta por la independencia total. La sobrevivencia parece un acto del deseo. Los fragmentos de entrevistas que se presentan traslucen con intensidad esa potencia: hay una fuerte tendencia a hablar en primera persona. El yo emerge sin tanta necesidad de cobijarse en formas abstractas que diluyen la presencia del sujeto, como hablar en tercera persona o referirse a la realidad en general de los chavos de la calle sin incluirse directamente en el discurso.

La libertad de la calle se vive como exceso, como ausencia casi total de límites,

“(de la calle) me gusta el desmadre” (Reyes, 18 años)

“Me gusta el despapaye, los juegos pesados, la diversión, jugar futbol” (Herrera, 18 años)

“Yo me salí por el activo, la verdad. Porque me gustaba el despapaye”. (Herrera, 18 años)

La vivencia en la calle deja a los chavos de la calle una estela de aprendizajes que se incorporan a los acervos de conocimientos y experiencias individuales y grupales. La sobrevivencia, la autonomía y la libertad cuajan en un conjunto de habilidades y recursos nada desdeñables, que fortalecen y amplían los horizontes experienciales,

“La calle te enseña varias cosas, te enseña a sobrevivir por ti mismo, aprender a defenderte en todos los aspectos: culturales y de la violencia, y políticamente.

- ¿y cómo es defenderse políticamente?

Porque o sea, como tratas con tanta gente, gente que anda en la política, o sea, muchos políticos andan sobre nosotros por los cambios de gobierno, informes de gobierno, eventos de las fiestas patrias, inauguraciones y discursos, y todo eso. Muchos políticos luego nos agarran de pretexto para decir: nosotros apoyamos a los chavos de la calle. Se acercan a nosotros y platicamos con ellos y poco a poco vamos agarrando su onda. Y cuando vienen otras personas de política y nos quieren hablar a nosotros y nos quieren dormir con sus temas y eso, creen que no vamos a saberles contestar. O sea, como ya tratamos con esa gente tenemos más o menos su modo de trabajar, cómo hablar, cómo tratar a la gente. Aprendemos a tratar como nos tratan. O sea, si me hablan con groserías, con violencia, yo hago lo mismo, si me hablan bien, sé hablar bien, si me hablan de política, sé hablar de política. (...) Mucha gente que está en su casa no sabe hablar igual que nosotros. Llegan un político y se queda de a seis, no sabe qué contestarle. Todo eso nosotros lo aprendemos aquí en la calle, con lo cual mucha gente de casa no sabe lo que nosotros sabemos”. (Toño, 18 años)

“Aprendí que también nosotros tenemos derecho de vivir, de defenderme, cuando los polis nos pegan, pus de defender nuestros derechos.

-¿Y cuáles son tus derechos?

De que los polis no nos deben de pegar, de que la gente no nos debe de hacer de menos, no nos debe de rechazar tampoco. Yo

pienso que nosotros también tenemos derecho de vivir, tenemos derechos de muchas cosas. Por ejemplo, de ser feliz en la calle (risas)". (Evelyn, 18 años)

"(aprendí) a no tener miedo, a soportar hambre, fríos, golpizas, no sé, aprender a vivir de otra manera que a lo mejor no te tocó vivir". (Azteca, 17 años)

"Aprendes lo que son los valores, aprendes a darle el valor que merece una familia, que merece un hogar, que merece un trabajo, una escuela. Porque aquí no lo tienes, o sea, aquí tú eres libre de hacer lo que tú quieres, porque nadie te dice nada. Pero, en realidad, puedes tener todo pero no lo que es un cariño, una armonía de una familia, no?, que la mayoría de los chavos de la calle es lo que buscamos. (...) Aprendes a ganarte la vida, aprendes a andar limpio, aprendes a ganarte un respeto con los golpes, porque lo tienes que hacer si no, no te respetan en la calle". (José Alberto, 19 años)

Los aprendizajes que deja una larga experiencia de vida en la calle son de naturaleza diversa. Algunos refieren a la conformación de un *kit* básico para la sobrevivencia: saber defenderse, aprender a no tener miedo, valerse por sí mismo para conseguir comida y dinero, conocer los derechos fundamentales para poder alegar contra los abusos policiales, aprender a ser violentos para responder con golpes, son algunos ejemplos.

Otros aprendizajes aluden más al proceso, doloroso, de toma de distancia de una realidad biográfica y familiar complicada, que adquiere la forma de un balance de las pérdidas sufridas y de una reconfiguración de los valores que supone la vida en la calle. Las carencias se resignifican como aquello que hay que valorar (una familia, el hogar, el afecto), y no como las razones que marcaron el inicio de la carrera a la calle.

Finalmente, hay aprendizajes que se vinculan con la adquisición de una *expertise* que tiene un altísimo valor para quien vive en la calle: ser especialista en

el manejo de los discursos de los otros. Los largos años de vivir en la calle² los han vuelto el blanco de las distintas modalidades de intervención tanto de las instituciones como de las políticas públicas dedicadas a la asistencia social de la población callejera. Al igual que con la política y los políticos, los chavos de la calle saben perfectamente los discursos de las instituciones de filiación religiosa o laica, las formas en las que operan (trabajo directamente en la calle o en sus instalaciones), lo que cada una de ellas ofrece, las reglas que imponen, los personajes responsables, etc. Son expertos en saber qué pueden obtener de cada una de ellas, y cómo usarlas estratégicamente. A veces acuden a algunas instituciones para bañarse, para lograr algún contacto para ser derivados a algún centro de salud o solicitar la compra de una medicina, conseguir cobijas, etc.

En general, los aprendizajes revelan un papel activo de los chavos de la calle en las distintas formas de modelar estrategias de sobrevivencia y de hacer presente mecanismos de defensa frente a la condición de exclusión. A pesar de los fuertes determinantes biográficos y sociales, son capaces de encontrar resquicios por donde ejercer movimientos –aunque acotados y precarios- de autonomía.

El gran vacío afectivo que el desamparo dejaba entrever en la intemperie parece difuminarse con los fulgores de la calle; hay toda una vida en la calle que intenta reescribirse a la luz de la independencia afectiva. Los afectos y la necesidad de apego se autonomizan de los referentes primarios (familiares) y se vuelcan con mayor ahínco hacia el grupo, hacia la banda, hacia los carnales o hermanos de calle. El grupo se vuelve el soporte de los procesos emocionales y afectivos, y opera como contenedor del vacío existencial. En algún sentido, en el grupo se deposita una especie de deseo de fusión, que recuerda al deseo de fusión con la madre, que recubre y colma una falla interna (Taracena, 1998: 77-83).

² La mayoría de los chavos de la calle entrevistados para esta investigación llevan entre 9 y 12 años viviendo en la calle. Salieron de sus hogares a temprana edad y en la calle están atravesando la mayoría de edad.

“Empecé a encontrar amistades que realmente yo no las tomaba como amistades sino como si fueran mis hermanas. No sé, o sea, algo padre, una comunicación que sinceramente yo nunca tuve con mi familia. Pude encontrar gente que se prestara a escucharme, porque en mi casa eso no lo hacían y hasta ahorita no lo siguen haciendo” (Karen, 17 años)

“Estoy en la calle porque me gusta estar con los chavitos y son como mis hermanitos. Todos los que andan en la calle siento que son algo de mí, porque ellos también sufren, también pasan lo que yo paso, también ellos sienten y todo” (Evelyn, 18 años)

La grupalidad es, por otra parte, la gran usina de producción de las solidaridades, algunas positivas orientadas a contener y apoyar a sus miembros,

“Los chavos de aquí te hacen paros y todo, te cuidan si te pones enfermo, ellos te ayudan, te apoyan. No te dejan morir solo como otras personas. (...) Convivimos entre todos, nos damos de comer entre todos, nos cuidamos el uno al otro. Si me están golpeando así feo, sale otro chavo a salvarme”. (Moisés, 19 años)

(...) al menos siento así un apoyo de los chavos, no? Pus luego no tengo para comer y ellos me dan, o así, luego me siento mal y hablan conmigo, y me dicen que ya no me drogue. O así, me dan consejos”. (Dolores, 15 años)

“Tengo el apoyo de ellos y sé que me van a ayudar. Como apenas antier me dijeron; no te pongas a llorar, tienes el apoyo de nosotros, si quieres te vamos a ayudar a buscarlo (a un hermano que se perdió), pero no te pongas así. Y luego, a veces, cuando le quiero hacer así a las drogas, ellos me regañan o me empiezan a decir que no se me vaya a pegar, me dicen ellos que no quieren que yo sea como ellos”. (Lilia, 15 años)

En los casos en que algún miembro se encuentre enfermo o una chava embarazada, el grupo funciona como una membrana protectora,

“(...) orita que estoy embarazada (los chavos) no me dejan fumar. Luego a veces piensan que me drogo a escondidas y me cuidan. Luego me consiguen comida, me tapan en las noches, o sea, prefieren ellos pasar frío a que yo pase frío. Pero pus yo también quiero que ellos no pasen frío, pero así como estoy, luego sí los comprendo, no? Pus, por la panza que tengo, porque luego sí se me mueve mucho mi bebé y pienso que está desprotegido. O sea, te cuidan más, te apapachan más). (Evelyn, entrevista durante su embarazo)

Hay otras solidaridades negativas, que generan división, abuso de poder y violencia; es el caso, por ejemplo, del ejercicio de un principio de autoridad (autoritario) de los mayores sobre los más pequeños del grupo,

“Antes los grandes eran más manchados, antes los grandes se manchaban más con uno, le quitaban su dinero, le quitaban sus cosas, lo golpeaban a uno. (...) Ahorita como ya estamos más grandes, ya me siento más capaz de decirlo, y antes no podía opinar una cosa porque me decían: tú eres un niño, tú no puedes decir nada”. (Toño, 18 años)

“(...) A veces te andan pegando los grandes, verdad?, es que luego nos pegan los grandes. A veces nos quitan el dinero los más grandes”. (Iván, 14 años)

En general, flota en los imaginarios institucionales y académicos que el grupo o banda, en el caso de los chavos de la calle, ocupa el lugar de la familia y adquiere, por ello, la estructura y la dinámica familiar. Los que adhieren a esta idea reconocen que hay algunos integrantes de la banda que cumplen funciones paternas o maternas, y que existe una división de tareas y roles al interior del grupo similar a la que ocurre en el seno familiar. La idea de grupo-familia se sostiene, además, por la presencia de un núcleo o centralidad en torno a la cual se agrupan y se sueldan las lealtades; este núcleo está representado por un líder que

concentra en su persona la autoridad y las decisiones que conciernen a los individuos y al grupo como totalidad.

Para el caso del grupo de los chavos de la Alameda-Solidaridad, el imaginario familiarista que se adscribe a la grupalidad de los callejeros, reviste poca sustancialidad. En realidad, se trata más bien de una red y no de un grupo que se organiza alrededor de un líder. Hay entre los integrantes una difusa definición de roles, reglas y consensos normativos mínimos, adscripciones inestables, y formas de cohesión más coyunturales que permanentes³.

Como red, los vínculos se encuentran descentralizados, cada miembro es portador de una red de contactos que incluye una amplia gama de actores: instituciones, vendedores ambulantes, personal de limpieza de los espacios públicos, ajedrecistas que comparten el espacio de la Plaza Solidaridad, familias, amigos, etc. Muchas veces, las redes se cruzan potenciando la posibilidad de apoyos y recursos.

“Aquí cada quien se mueve por su lado, aquí no hay líderes como en otros lugares, no? En otros lugares que hay líderes, los tienen a todos trabajando, “tienes que traerme esto”, y el líder no más esperando a que le traigan cosas, le traigan droga, le traigan dinero, le traigan comida, no? Mandan a robar y eso. Aquí, no. Quieres comer, tú comes. Si quieres tener tu dinero, tú lo tienes. Si quieres tener una ropa, tú la traes. O sea, nadie te ayuda, nadie te tiene que andar mandando para que compres cosas así. Si el chavo se deja, pus es muy su bronca. Pero aquí no suceden muchos casos así, que digamos que haiga un líder”. (Toño, 18 años)

La propia historia del grupo traza más un itinerario similar a una red que a una suerte de comunidad cerrada sobre sí misma y autoreferida a un único centro. En general, son chavos de la calle que han compartido muchos años de experiencia callejera: han sido carnales de calle, han cohabitado múltiples espacios

³ Retomo en este punto algunos de los planteamientos de Luchinni (Citado por Parazelli, 2002: 115) sobre su estudio de niños de la calle en Río de Janeiro, Brasil.

institucionales, algunos de ellos han realizado viajes juntos como parte de las actividades que componen la oferta de algunas instituciones, han compartido experiencias de pérdida y muertes de otros compañeros, han sido desplazados y barridos de múltiples lugares, y han pasado varios días en delegaciones o tribunales de menores. Tienen un fuerte acervo de experiencias compartidas pero muy marcado por rupturas y discontinuidades. Así como se han encontrado tantas veces, se han desencontrado muchas otras, porque la experiencia en la calle es fragmentada y dispersa. Mientras algunos están en la calle, otros están encerrados en anexos (establecimientos para el tratamiento de la toxicomanía), o en reclusorios, o en instituciones, o han regresado temporalmente a sus hogares. La oscilación de la grupalidad es tal que el total de los integrantes de este grupo analizado varía entre 30 y 60 chavos.

“(...) muchos se van o se casan, recapacitan y se van, o se alejan de nosotros y nosotros nos quedamos. A otros los matan, otros se mueren, otros desaparecen, no? Llegan otros chavos, así poco a poco, como se van, llegan otros”. (Toño, 18 años)

La grupalidad en la calle es altamente fluctuante e inestable, frágil como cualquier otro tipo de experiencia de la exclusión. No parece haber material alguno que logre fraguar una estabilidad y una permanencia de larga duración en las formas colectivas.

A pesar de la precariedad de esta red, los chavos de la Alameda-Solidaridad son uno de los grupos más legendarios de chavos de la calle de la Ciudad de México; las fluctuaciones, las entradas y salidas de sus miembros al grupo no han impedido, sin embargo, la conformación de una historia compartida plagada de buenos recuerdos y de otros traumáticos y sórdidos.

La gran mayoría de las fotografías tomadas por los chavos de la calle hace visible la centralidad de la grupalidad y la socialidad en la experiencia de la exclusión. A través de la cámara fotográfica, estos jóvenes se hicieron ellos mismos

presentes, se emplazaron rotundamente en el espacio público que ocupan, y dejaron entrever los materiales que conforman la grupalidad: el cotorreo, la amistad, la sexualidad, los apoyos y las solidaridades.



fnon

“Y aquí estoy con mi compañera Josefina, me la estoy cotorreando ahí, estamos cotorreando ahí. Le digo que es mi novia, le digo amorcito y todo para hacer enojar a otro chavo. Pero es una forma de juego, pero

pues agarra la onda y nos ponemos a cotorrear, hecemos un poco más de amistad”. (Toño, 18 años)

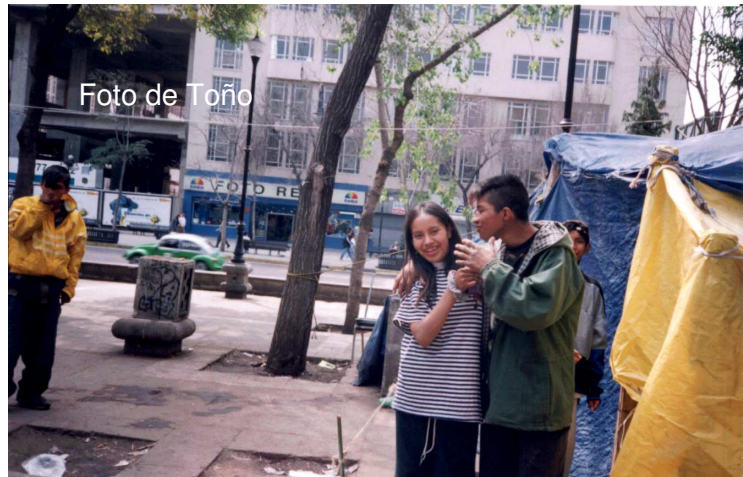


Foto de Toño

“Pus según él está bien dormido viendo pa arriba, y este de maloso dizque le está acá en el sillón (ríe). Y el otro ni siente. O sea, de castroso a empezar a molestarlo porque está durmiendo. Es en forma de juego, no es una forma de una cosa más fuerte de sexo, una penetración acá, un morbo. Es una forma de juego. Para hacer reír a los demás”. (Toño, 18 años)



Foto de Toño



Foto de Evelyn



3. La exclusión como proyecto.

En el desamparo y en la intemperie, entre las grupalidades frágiles y fluctuantes, ¿dónde se fija la experiencia de la exclusión, cuáles son puntos de anclaje? La cristalización de la vivencia cotidiana de la exclusión en un proyecto⁴ es lo que sutura los fragmentos inestables de las experiencias individuales y grupales.

La exclusión como proyecto es un campo de posibilidades que deviene portadora de sentido para los chavos de la calle en la medida en que éstos queden envueltos por una mirada y un accionar institucional que los reconoce como tal. El reconocimiento de las instituciones encargadas de la atención a este grupo de excluidos teje un campo de sentidos y de interpelación que genera formas de integración de la exclusión social: al ser nombrados, son incluidos. Y la única forma de reconocimiento y de interpelación lo constituye un etiquetamiento negativo: ser de la calle.

En la exclusión como proyecto los chavos de la calle son incluidos a partir del reconocimiento de su no lugar social. Esta mirada tan potente que proviene del campo institucional tendrá fuertes correlatos no sólo en la sobrevivencia del grupo en la calle, sino también en las formas de imaginar futuros posibles.

Hay una densa red de apoyos y solidaridades que sostienen la sobrevivencia de los chavos de la calle. La eficacia de esa red no reside exclusivamente en la provisión de recursos y servicios que garantizan la subsistencia y la permanencia de este grupo, sino en consolidar la exclusión social como un proyecto: vivir en la exclusión y vivir de la exclusión, tanto para la diversa gama de instituciones que conforman la red como para sus usuarios, los chavos de la calle.

⁴ Retomo en la idea de exclusión como proyecto los sugerentes planteamientos de Teresa Carreteiro (1993) quien desde una perspectiva psicoanalítica y sartreana retoma la idea de proyecto para explicar las formas de sufrimiento de enfermos socialmente desfavorecidos en Brasil y Francia, y que son objeto de la atención pública.

La red de apoyo y sobrevivencia tiene algunos núcleos duros, constituidos por instituciones de asistencia privada y pública que conocen el grupo (por haber realizado anteriormente trabajo en la calle o en sus espacios institucionales), puesteros (de tacos, quesadillas, y otras comidas), y gente que asiduamente los asiste con comida y ropa. Existen también núcleos más periféricos que son de tipo ocasional: gente que pasa por la zona y ayuda a los chavos de la calle con dinero, comida o apoyo moral, y algunas otras organizaciones que tienen una presencia esporádica y discontinua,

“(…) a los tacos que están por ahí, del otro lado, nos vamos a comer.

-¿Y les regalan los tacos?

Si. O a veces los señores que están ahí comiendo, luego dicen: pidan un taco ahorita, yo lo pago, pide el café, yo lo pago, o así”.
(Lilia, 15 años)

“Viene gente y luego nos regala comida, luego charoleamos, trabajamos, juntamos dinero. Luego a veces nos cooperamos (…) como ahorita juntamos entre varios dinero y nos fuimos a la 2 de abril a comer, o sea, a un mercado. Fuimos a comprar una comida corrida. O luego, nos cooperamos entre nosotros mismos y damos una cantidad, te toca a ti y a ti, y a ti, y vamos al mercado y compramos chicharrón, salsa, tortillas, refrescos y nos juntamos todos y hacemos como un día de campo”. (Toño, 18 años)

“(…) en eso llegó una señora, pasaba, y le dijimos: oiga, nos dá un peso?. Y dice: oye, en vez de un peso, no quieres ir a comer?. Le digo: sí, si, con mucho gusto. Fuimos a comer aquí a los tacos, y sacó la biblia y me empezó a hablar de la palabra de dios, así duró como un mes hablándonos con la palabra de dios. Antes no teníamos apoyo de tanta comida, ora casi de diario llegan donativos de comida, de los cristianos. Y la gente nos dice: oye, ya no son como antes. Le digo, no señora, porque dios cambió nuestras vidas”. (Reyes, 18 años)

Las redes de sobrevivencia garantizan asimismo el suministro de ropa. Una gran parte de ésta es desechada, por tamaño, por gustos o porque la ropa ya se llenó de piojos y pulgas y es mejor tirarla.

“Si nos dan ropa, pero a veces luego los chavos las tiran. (...) porque luego, o sea, no les gusta la ropa, por eso a veces la tiran, no les gusta. Yo este pantalón lo traje de mi casa. Yo siempre trabajaba de chiquita, trabajaba y me compraba yo mi ropa. O sea, mi papá nunca me llevó a comprar casi nada de ropa. Nada más un pantalón y una playera. (...) Pues luego vienen los de Televisa o viene gente así de la televisión, y nos traen cobijas y ropa. Y nada más nos graban cómo estamos agarrando las cosas. Nos formamos, y nos dan las cobijas. (Lilia, 15 años)

“(...) gente que pasa que luego les llama a los chavos: chavo, ven aquí, ¿no quieres unos pantalones o una camisa?”. (Misael, 17 años)

Los chavos de la calle no escapan a las culturas juveniles⁵ globalizadas; la influencia de los medios de comunicación y la emulación de las formas de vestir de otros subgrupos juveniles empapan los imaginarios y las prácticas sobre la vestimenta. La ropa grande, tipo hip hop, las playeras que aluden a grupos de música, los tenis, los peinados exóticos y los tatuajes son parte del repertorio del *look* de los chavos de la calle. Las formas de vestir son portadoras de una identidad juvenil más amplia que la vida en la calle no logra opacar. Como señala Reguillo (2000:276) “si el lenguaje, la música y la ‘apariencia’ son altamente valorados por los jóvenes, es porque en los territorios de la expresión cultural, los jóvenes han encontrado un espacio propicio para (...)vincularse entre ellos mismos, es decir, autodotarse de formas de reconocimiento que desbordan los márgenes institucionales (...)”.

⁵ Las culturas juveniles no son ni homogéneas ni estáticas y refieren “al conjunto heterogéneo de expresiones y prácticas socio-culturales juveniles” (Reguillo, 2000:55).

Con la ropa y los accesorios se movilizan imaginarios incluyentes: vestirse como un joven es ser también parte de los jóvenes. Por ello la elección de la ropa no es un asunto que pueda dejarse únicamente en manos de la asistencia y la compasión de los demás.

“(La ropa se compra en) Tepito, La Merced, en mercados, en tianguis. Luego ponen puestos de ropa usada o luego así, como ahí en frente del teatro Hidalgo, se pone gente ahí en el suelo, vendiendo ropa usada, zapatos, chácharas. Ahí es donde a veces compro, pero la mayor parte es ropa nueva”. (Toño, 18 años)



Hay otro tipo de apoyos no materiales de los que la red de instituciones y personas también son proveedores; una suerte de apoyo moral que combina la escucha con la comprensión,

“(…) o luego iban así personas a llevarnos a comer, y luego iban así evangelistas y todo eso. Y luego, así, nos cantaban canciones. A veces cuando iban, bueno, así, me sentía bien a la vez porque se ponían a platicar con nosotros, sentía que ellos sí me tomaban en cuenta. Sentía por lo mismo, o sea, que sí le interesaba a alguien”. (Caro, 16 años)

“En la calle hemos conocido muchas personas que no son nada de nosotros y nos han apoyado, y han hablado con nosotros, nos han brindado su cariño, su amor. Cuando nos sentimos mal, hablan con nosotros y así. (Evelyn, 18 años).

La oferta institucional es muy vasta y diversa, y trasciende las fronteras de la sobrevivencia. El menú de actividades que se les ofrece a los chavos de la calle hace visible la inexistencia de una exclusión absoluta, revelando más bien configuraciones complejas entre inclusión/exclusión que no dejan, sin embargo, de reforzar etiquetamientos negativos. Al final de cuentas, son todas actividades para los que son “de la calle”.

La invitación a participar en talleres de manualidades, actividades de recreación, pláticas de salud reproductiva, viajes, visitas a museos, entradas gratuitas a algunos cines en días determinados, facilidades para el acceso al sistema de transporte colectivo metro, corte de pelo y peinados gratuitos que practicantes de este oficio les ofrecen, entre muchas otras actividades, ejemplifica en buena medida la gran imaginación de las instituciones de asistencia para mantener cautiva a su población de usuarios.



Credencial para acceso gratuito al metro

La inclusión de los excluidos que proponen las instituciones es básicamente funcional, es decir, permite el acceso a ciertos ámbitos (del consumo, de la cultura, de los espacios y equipamientos colectivos, etc.) pero de manera temporal y superficial, con lo cual sigue reproduciendo las formas básicas de la no integración social. Es más, estas formas de inclusión relativas son posibles únicamente desde una interpelación desvalorizante y reforzadora de la negatividad social.

La exclusión como proyecto, fincada en el reconocimiento que las instituciones refractan a los chavos de la calle calma las angustias de vacío producidas por una falta originaria de nominación, posteriormente reforzada por la experiencia social del no lugar. Pero, al mismo tiempo, la masividad con la que operan esos apelativos inhibe fuertemente otros funcionamientos individuales y grupales. “Ser de la calle” contiene al sujeto y permite ser nombrado, interpelado, reconocido socialmente; simultáneamente produce una operación de borramiento de filiaciones más arcaicas: se diluye la pertenencia a un núcleo familiar, se produce una disolución en la línea de parentesco al dejar de ser “hijo de” para pasar a ser “de la calle”. El orden genealógico fija un lugar a cada individuo desde su nacimiento; la pertenencia a una familia modula las relaciones de cada individuo con la sociedad, su lugar y su identidad (De Gaulejac, 1999).

Los cambios de nombres y apellido, la adopción de sobrenombres y el olvido de los lazos familiares, debilitan la inserción de los chavos de la calle en una historia familiar. El desdibujamiento de la filiación dificulta la introyección de la idea de orden respecto a los géneros y a las generaciones, y de reglas que instauren la paternidad y la filiación.

Frente a la pérdida de filiación, los chavos de la calle dependen fuertemente de la interpelación de las instituciones y de las imágenes negativas que los otros les remiten. A veces resulta incluso contraproducente intentar salirse de las nominaciones negativas porque se pierde visibilidad como sujeto. Cuando la única forma de existir para los otros es “ser de la calle”, la exclusión como proyecto mina

capacidades instituyentes y creativas de los sujetos, y consolida formas de dependencia difíciles de traspasar.

Las nominaciones negativas transmiten a los sujetos representaciones e imaginarios sobre la exclusión que empujan a los chavos de la calle a asumir la condición de exclusión y de no lugar social como una responsabilidad personal, fruto de anomalías de orden individual o familiar. Se produce una transferencia de un problema social al plano individual, y en este pasaje la exclusión se desviste, precisamente, de su carga social y política para reducirse a un problema de autoestima. Esto hace posible para los propios chavos de la calle salir de la condición de excluido, si se cuenta con decisión y voluntad individual. Dejar la droga es el primer paso para poder ir más allá del umbral de la exclusión, poder dejar la calle y encontrar un trabajo.

“(...) muy pronto, si, voy a dejar la calle. Cuando yo diga ya me cansé de estar en la calle, me voy a mi casa y ya”. (Lalo, 19 años)

“Mira, te voy a decir una cosa: para que un chavo deje la calle, primero tiene que tener un convencimiento propio, tener el deseo de hacerlo, y el apoyo que solamente le pueden dar es no estarle criticando, ni imponiéndole cosas, no?”. (José Alberto, 19 años).

“(...) dejar la calle... pus, poniendo yo de mi parte, no? De querer salir adelante yo misma, pensar bien las cosas para poder salir de la calle y poder dejar las drogas, pero yo misma, no? (Dolores, 15 años)

“(...) yo puedo trabajar, es cuestión de que yo quiera, trabajar y sobrevivir, yo puedo salir adelante. Si ya dejé la droga no hay que no pueda salir adelante. Ya estaría muy tonta...” (Evelyn, 18 años)

Si bien es cierto que las nominaciones institucionales y sociales tienen un gran carácter performativo, me intrigaba de todas maneras la fuerza con la que había arraigado en el discurso de los chavos de la calle la idea de que la voluntad y el empeño personal llevarían a una salida de la carrera de la calle. Empecé a indagar acerca del origen de esta suerte de *auto-empowerment* de los chavos que poco parecía tener que ver con las biografías perforadas y desvalorizadas de las que son portadores. La clave del pequeño misterio estaba en las instituciones. Descubrí que la tupida oferta institucional comprendía cursos de autoestima y reforzamiento del yo. Durante los dos años anteriores a la realización de esta investigación muchas de las instituciones dedicadas a la atención de la población callejera incluía en sus dispositivos de intervención estrategias discursivas y representacionales (a través del dibujo y juegos) orientadas a reforzar en los niños y jóvenes de la calle sentimientos positivos y habilitadores de la acción individual. Desde esta perspectiva, dejar la calle era un problema estrictamente personal, que se reducía a una breve frase: “si tú quieres, lo puedes lograr”,

“(...) yo ya me di cuenta que aún así sin mi familia yo puedo salir adelante. Por ejemplo, ahorita, ya orita ,o sea, estoy embarazada, voy a tener un bebé, y ya cuando lo tenga me voy a poner a trabajar. (...) Yo cuando estuve en una casa hogar, o sea, estuve estudiando un curso de autoestima, y ahí me enseñaron que me debía de querer, si las personas no me querían, pus, yo solita me debo de querer y aceptar como soy. Y no es necesario que me quieran las demás personas”. (Evelyn, 18 años)

Estos discursos habilitan algunas ilusiones sobre los futuros posibles. Junto con la salida de la calle anidan deseos de trabajar, de estudiar, de tener una casa, de cuidar a los hijos y de recuperar a la familia. Pero son deseos que tienen escaso soporte en sujetos que no han sido deseados. ¿Cómo desear desde el no deseado?

Son, en realidad, deseos e ilusiones que vienen empaquetados con las exaltaciones de la autoestima y del empeño individual. Son fantasías que se consumen junto con las nominaciones y los discursos institucionales. En realidad, los funcionamientos estigmatizantes opacan las ilusiones de futuro, y en algunos casos inhiben la posibilidad de hacer proyecciones (De Gaulejac y Tabeada-Léonetti, 1994: 78). En la exclusión como proyecto, los futuros están invadidos por fantasmas,

“Lo que pasa es que como ser humano puedes salir (de la calle) y dejarlo de ser (de la calle), pero en realidad para la gente, siempre te lo van a estar recalcando: es que tu eras de la calle, es que tu eras drogadicto y es que esto o lo otro. Y ahí empiezan a trabajarte los fantasmas, no? Empiezas a traumarte con que te fuiste de la calle y quieres salir adelante. Y te empiezan a poner barreras y, pus, llega un momento en que por más que lo quieras brincar te cansas, y dices: saben que, ya estuvo”. (José Alberto, 19 años)

Home Scapes

1. Fijaciones.

Con palos, hules, piedras, restos de maderas y cuerdas los chavos de la calle arman sus “casitas”, su cantón. Un hogar-collage conformado por una colección de materiales y objetos encontrados en la calle, tirados y desechados por otros, donados por instituciones, y algunos robados. Son casitas que se vuelven síntomas de la precariedad y la fragilidad, y en cuyo interior se cobija temporalmente la exclusión social.

Las características físicas del espacio público ocupado y la garantía de ciertas condiciones mínimas para la permanencia temporal habilitan el despliegue de una táctica¹ residencial que cristaliza en la construcción de un campamento² conformado por dos, tres o cuatro casitas. Cuando la decisión de establecer un campamento está tomada, comienza el proceso de búsqueda y acopio de los materiales para su construcción,

“(las casitas) tienen hules, cobijas. Las hacíamos. Luego nos íbamos a los basureros o luego íbamos y buscábamos en los puestos (de los ambulantes) donde dejaban cosas y nosotros las agarrábamos”. (Carlos, 20 años)

“(...) lo conseguimos, pues, compramos, juntamos, este, lonas, juntamos el dinero para comprar lonas, este, lazos,

¹ Retomo la idea de “táctica” planteada por Michel de Certeau (1990 : 60): “ »j’appelle *tactique* l’action calculée que détermine l’absence d’un progrès, alors aucune délimitation de l’extérieurité ne lui fournit la condition d’une autonomie. La tactique n’a pour lieu que celui de l’autre »

² La palabra campamento es una denominación dada al asentamiento de los chavos de la calle por los externos al grupo (instituciones, autoridades, ajedrecistas). Los chavos de la calle utilizan las palabras cantón, casas o casitas.

palos, colchones, madera. Lo comprábamos y nos regalaban cosas. (...) lo sacábamos de casas hogares o luego llegaba gente y nos daba un donativo de cobijas y eso". (Toño, 18 años)

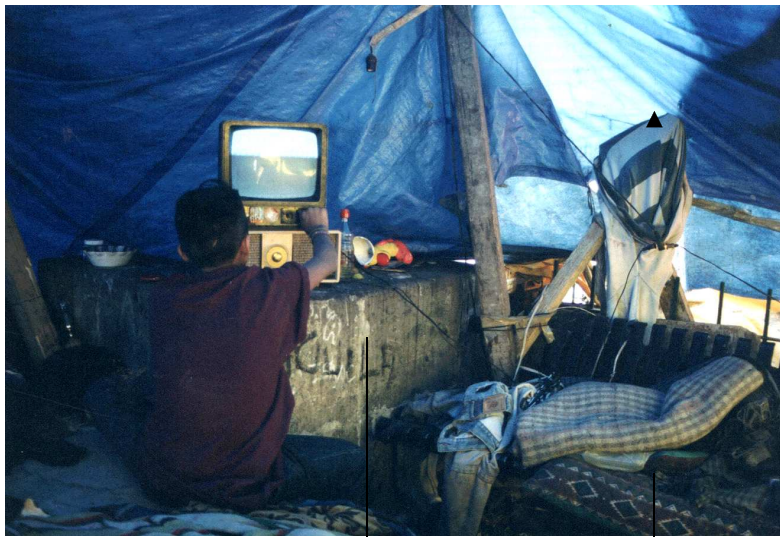
"(las casitas) eran con láminas, con, este, hule, con tablas. Luego ya de ahí se ponían a recoger colchones y arreglaban la casa. Y luego ya de ahí todos juntaban para una grabadora. En Zarco me hicieron mis catorce años, mi fiesta, en las casitas". (Susana, 18 años)

En general, las casitas se emplazan en áreas del espacio público ocupado que cuentan con cierta infraestructura que facilita su armado y montaje: las bancas sirven de soporte y como camas; los postes de iluminación permiten amarrar las cuerdas que sostienen los hules y son, además, una fuente de energía para conectar la televisión o el equipo de música; las jardineras se ocupan como mobiliario para apoyar la televisión y otras pertenencias; las fuentes cuando están vacías se vuelven depósitos de basura y cuando están llenas sirven para proveer agua al campamento.



Materiales y soportes de las casitas





Jardinera

Banca

La búsqueda de los materiales y la construcción de las casitas es, básicamente, una tarea que recae en los miembros varones del grupo. Los chavos más grandes cuentan con un acervo de experiencia de armado y montaje de casitas muy amplio. Los sistemáticos desalojos policiales y la concomitante destrucción del campamento y de las pertenencias los ha vuelto expertos constructores de hábitat desmontables. La fijación al espacio es, para los chavos de la calle, siempre temporal, precaria e inestable.

Las mujeres, por su parte, desempeñan un rol bastante pasivo en el proceso de montaje, y su colaboración se restringe al aporte monetario para la compra de algún material. Una vez que la casita está montada, las mujeres colaboran en la disposición de los objetos al interior de la misma, y en el aseo.

Aunque de manera poco regular y bastante informal, hay un conjunto de pautas de organización y rutinas que rigen la vida cotidiana en el campamento. El aseo interior y exterior del cantón, la programación de la televisión y el

cuidado de las pertenencias son las actividades colectivas que requieren de un mayor acuerdo y reglamentación entre los miembros del grupo.

Cada una de las casitas tiene uno o dos responsables, quienes fueron los que básicamente las armaron y consiguieron la mayor cantidad de los materiales. Los responsables son los que ejercen cierta autoridad -difusa e informalmente reconocida- en el establecimiento de las reglas.

“El aseo nos organizábamos entre todos, lavábamos entre todos, barríamos o hay veces que decían: no, pus, vas tu, Susana. O , así, a varios chavos les toca tender la cama o les toca barrer o escombrar, o lavar o traer agua”.
(Susana, 18 años)

“Pues, entre todos le echamos un poco. Unos barrían, otros lavaban ahí, otros recogían la basura, otros doblaban cobijas, otros ponían un bote de basura, así ésto y lo otro. Sacaban la basura, limpiaban los hules. (...) con la televisión sí nos poníamos de acuerdo, porque decíamos una programación: a tales horas se va a ver este programa, este canal; a tales horas, éste y esta tarde va a descansar la televisión, se va a apagar porque tenemos que hacer el aseo. En las noches también se tiene que apagar a unas horas para dormir”. (Toño, 18 años)

“Yo ya tengo como diez años aquí y los chavos ya me conocen de hace años, y aunque yo no les diga que hagamos el aseo, ellos ya me dicen: sabes qué, Reyes, vamos a hacer el aseo. Ajá güey, les digo. Llego de trabajar y el aseo, hecho. Como ahorita, llegan de tomarse la fotografía (para la credencial del metro) y vienen a hacer el aseo sin que yo se los diga. (...) el güero también me apoya en la casa, aquí, cuando yo salgo a una parte, él se queda a cuidar la tele y todo eso. Cuando no está él, yo me quedo”. (Reyes, 18 años)

El aseo



Las casitas, además, llevan sus nombres: “yo me quedo en la casa del Toño y de Reyes”, “estoy en la casita de Azteca”. La pertenencia a una casita se procesa a través del nombre, produciéndose una superposición entre espacio, pertenencia e identidad. La salida de una casita se genera a partir de un conflicto con el responsable o con los demás integrantes de la misma, y el ingreso a una nueva debe ser negociado con su responsable.

Es interesante observar que aún en este contexto de tanta precariedad y exclusión social se producen formas de distinción social, como señalaba Pierre Bourdieu³, entre las mismas casitas: la posesión y localización en una de las casitas de la televisión o del equipo de música marcan una fuerte diferencia hacia arriba, y la cantidad de basura y suciedad en otras marca una diferencia hacia abajo. En un espacio tan acotado como el que ocupa el campamento (menos de un cuarto de la superficie total de la Plaza de la Solidaridad), las jerarquías y las diferencias esbozan centralidades y periferias. Las dicotomías alto/bajo y sucio/limpio son productoras de las distinciones sociales en el cantón,

³ Cfr. La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Madrid. Taurus.

“Si porque, ira, si te das cuenta, ira, acá abajo, fíjate, de las casas que te enseñé, fíjate la casa del Reyes, ¿cuál está más limpia? Nosotros tenemos el apoyo de hacer el aseo, ira. Si te das cuenta, esta casa del Reyes donde me quedo yo, no hay basura afuera como estas casa, no?. Como la casa que está acá afuera, ahí está la basura. ¿Por qué? Porque nosotros nos organizamos y hacemos el aseo”. (Ciro, 23 años)

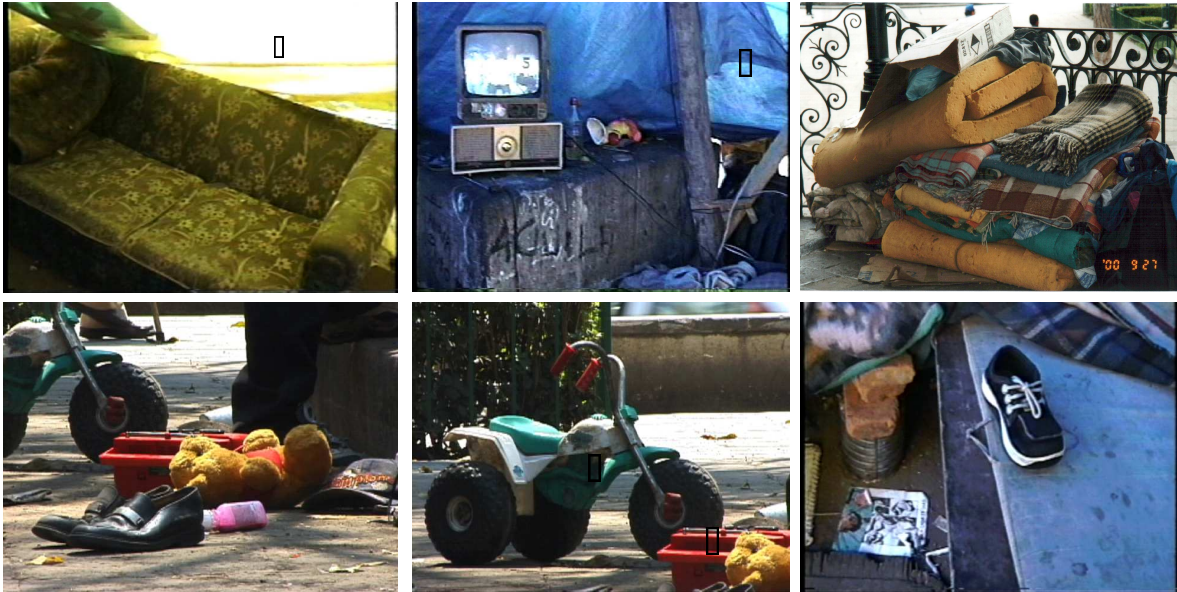


Foto de Ciro

Las casitas además de ser hábitat que cobijan y protegen del medio ambiente constituyen también pequeños depósitos -privados y colectivos- en los que se atesoran las posesiones (Miller, 2001) que han logrado sobrevivir a los desalojos o aquellas recientemente adquiridas durante el montaje del campamento.

De procedencia diversa, en estados de conservación desigual, de pertenencia individual o compartida, la gran cantidad de objetos que conforman la cultura material de este grupo construyen fuertemente el sentido de casa para los chavos de la calle. Sillones, televisión, radio, equipo de música, cajas de cartón, cobijas, ropa y zapatos, instrumentos para la limpieza, mochilas,

juguetes, altares, transforman el precario espacio del campamento en un hogar.



□ Fotografías digitalizadas del video grabado por los chavos de la calle

Las posesiones son la expresión de un presente masivo, en el cual el pasado tiene pocas posibilidades de colarse. Los objetos y las cosas que los chavos de la calle tienen en el campamento mantienen escasas relaciones con la casa o la familia. Tienen una materialidad del presente, muchas veces anónima o desconocida porque fueron encontradas en la calle, sin dueño; o se vinculan a personas con quienes los chavos no tienen necesariamente una relación duradera y consistente (puesteros, personas que pasan por el lugar). Las posesiones tienen borrado el origen y la genealogía, exudan pasados fracturados y vacíos.

Cada desalojo del espacio público no implica solamente la desintegración del campamento, sino también la eliminación y destrucción de las cosas y los objetos. Los operativos policiales que sacan de los espacios públicos a los chavos de la calle tiran todas sus pertenencias como una forma de aniquilar los rastros y las huellas de la presencia: las casitas se desarman, se tiran los hules, y las cobijas y la ropa se quema (por los piojos y las pulgas). Junto con la patrulla llega siempre un camión de basura: limpiar y tirar,

personas y cosas. Permanentemente hay que volver a empezar. Volver a ocupar un lugar. Poseer otra vez, pero cosas distintas. Cobijas, televisión, radio, zapatos, juguetes y triciclos para los niños nacidos en la calle, siempre son las mismas cosas pero distintas. En la exclusión social, la materialidad de las posesiones y las cosas parece diluirse.

Y paradójicamente, las posesiones revelan presencia y ocupación del espacio, son los signos vivos de la resistencia frente a los desalojos y al borramiento continuo. Las casitas están repletas de cosas y de objetos. Las cosas hacen las casas: los objetos se vuelven metonimia y contienen la casa (Marcoux, 2001). El sillón es la casa. La cama es la casa. La televisión es la casa.



A pesar de la precariedad y de la temporalidad inestable, estas cosas son las que permiten mantener cierta consistencia y continuidad (Marcoux, 2001), y ensayar entramados breves de historias y memorias fugaces. El recuerdo de los campamentos tiene, en el caso de los chavos de la calle, un lugar central en las narrativas sobre el espacio, y se anuda en torno a las cosas que, aunque siempre distintas, finalmente son las mismas. En Zarco, en las coladeras del Museo Franz Mayer y en la de la Alameda, y en Plaza Solidaridad tenían cobijas, televisión y radio, maderas, ropa y zapatos, juguetes. Los espacios encuentran una continuidad y consistencia en las cosas. Y si bien es cierto que las posesiones expresan la ruptura, son al mismo tiempo una forma de continuidad.

La experiencia biográfica y social del vacío se cubre, mientras dura el campamento, de objetos. Las cosas y las posesiones están mezcladas, amontonadas, abigarradas, ocupan todo el espacio. Hay una superposición de cosas y personas. Las casitas parecen permitir por tiempos breves una continuidad entre las posesiones y sus dueños.



Junto con las posesiones, otro de los componentes de la cultura material de los chavos de la calle es la basura. El campamento instalado en la Plaza de la Solidaridad se encuentra rodeado de basura, producida por los propios chavos del grupo. La basura ocupa buena parte del espacio del campamento, muchas veces se acumula en la fuente, y cubre el piso de la plaza. Entre los materiales que conforman la basura se incluyen ropa, botellas desechables, papeles, envases de comida chatarra, de jugo y leche, zapatos y tenis, restos de cajas de cartón, comida, palos y lazos.



La basura es una suerte de testamento material en el que quedan registrados los trazos de la presencia y de la vida cotidiana de los chavos de la calle en el espacio público. A través de la basura es posible reconstruir someramente el tipo de alimentación, los vestigios de sus posesiones, indicios de la vestimenta, la interacción con algunas instituciones (a través de los folletos o invitaciones impresas a actividades institucionales que son arrojadas a la basura), y también algunas sospechas sobre las enfermedades más recurrentes (respiratorias, gastrointestinales y de piel por las ratas, pulgas, piojos y sarna de los perros).

La cantidad de basura que rodea el campamento es indicativa también de la cantidad de cosas y objetos de las que se deben deshacer los chavos de la calle. ¿La sobreabundancia de materiales que eliminan no es reveladora, acaso, de la cantidad de basura que reciben? La mayor parte de la ropa que las instituciones o personas les donan es desechada, no les sirve.

Océanos de basura. La basura tapa todo. Hay toneladas de basura. Hoy más que ayer. ¿Será porque no hicieron el aseo, o porque les llevaron cosas que tiraron, o porque compraron más comida que ayer, o porque encontraron cosas tiradas en la calle? En este océano hay mareas que suben y que bajan. Cuando sube la marea, la basura inunda más el campamento, como hoy. Cuando la marea baja, parece que la basura es menos.

(Notas del cuaderno de campo)

Y la tiran en el mismo espacio que habitan como testimonio de que se trata de basura, y no de ropa que pueda ser utilizada.

También hay mucha comida que tiran, porque no les gusta o porque se las entregan en mal estado y no se la pueden comer. Además, la droga es uno de los factores más importantes en la reducción del hambre, y en general se encuentran tan drogados que la comida no es un bien muy codiciado por los chavos. Por eso la comida que les llevan muchas veces termina por engrosar la basura. La comida es también basura.

Las mismas cobijas que usan en la noche, muchas veces son depositadas como basura en el mismo campamento una vez que ya se llenaron de pulgas y piojos. Parece haber una compulsión a desechar, a tirar, a eliminar. Quizás se trate de una actualización de experiencias biográficas y sociales muy primarias de expulsión.

La basura inunda el campamento. Muchas veces hay que caminar por la basura, pisarla, esquivarla para atravesar el espacio. Chavos, educadores de calle, perros, antropólogos, todos nos movemos entre ella. La basura no sólo está

en el exterior del campamento, sino que se extiende hasta la entrada de las casitas, y muchas veces cubre interior de éstas.



Una fuerte pregnancia visual produce la basura, imagen omnipresente en el campamento. Y con inexorables correlatos olfativos. El olor de la basura también es algo permanente, y como una membrana envuelve el campamento. Podredumbre, orines, materia fecal, moscas. El olor de la basura va creando micro-espacios que expulsan, que obligan a cambiar la dirección, a alejarse. Cartografías

Debería haber una máquina para registrar los olores y poder reproducirlos. Basura. Un olor penetrante para mí, a veces difícil de permanecer. Creo que los chavos se volvieron inmunes a este olor.
(Notas del cuaderno de campo)

olfativas mínimas se van componiendo junto a la basura.



La imagen de la basura irradió con insistencia el trabajo de campo, y se constituyó en un punto de exploración interesante para el desencuentro de las miradas. Desde mi mirada, la basura se transformó en una matriz de metáforas reveladoras de algunas homologías que laten detrás de la exclusión social. Para los chavos de la calle, la basura del campamento pasaba más desapercibida pero la reiteración de fotografías sobre la basura les presentaba en la etnografía visual de los espacios no les fue indiferente. Les

Mirando el piso encontré la basura. La idea del piso me hacía resonancia con la película *Shoa* de Claude Lanzmann en la que hay muchas escenas que transcurren al ras del suelo: en las vías de tren, en el piso, en la tierra. El piso, la calle están llenos de imágenes.

(Notas del cuaderno de campo)

inquietaba y hasta les molestaba ver tantas fotografías sobre la basura. ¿Por qué había sacado tantas fotos de la basura?, me preguntaban.

Para los chavos de la calle, la basura se asociaba a la falta de cuidado y mantenimiento de la Plaza de la Solidaridad o de la Alameda por parte del personal de limpieza. Pocas veces se acercaba el sentido de la basura al campamento o a ellos mismos. En los recorridos fotográficos en los que acompañé a algunos chavos, la basura emergía a través del olor de algunas coladeras situadas en la Alameda o en ciertas calles del centro histórico.

“Esta es una fachada de la alameda central donde hay dos botes de basura, pero no hay personal que lo esté trabajando, si no que los dejan ahí, no hay una cierta responsabilidad sobre su trabajo”. (Toño, 18 años)



Foto de Toño

Cada vez que en las entrevistas indagaba sobre el tema de la basura, los chavos insistían en señalar que ellos hacían el aseo del campamento en forma regular. Si preguntaba por la acumulación de la basura, me decían que el aseo estaba por hacerse. Formas defensivas frente a una insistencia que parecía tener que ver más con una imagen potente de la investigación que con su propia situación,

“Si, ahorita si (hay mucha basura), porque no se ha hecho el aseo, porque al rato se va a hacer, se barre todo este cuadro, todas las casitas se barren, se recoge basura y se lleva allá”. (Manuel, 19 años)

Mi mirada sobre la basura me conducía más allá del amontonamiento de residuos y desechos; me llevaba a pensar en la asociación basura-desechos sociales. Parecía haber una mimesis entre la basura material y estos cuerpos sucios, abandonados, socialmente desechables: sin lugar, sin reconocimiento, sin ser tocados casi por una mirada que los devuelva al tejido social.

El desencuentro entre la mirada de los chavos y la mía en torno a la basura no era únicamente expresión de conceptualizaciones y visiones distintas sobre lo sucio y lo limpio, sino que también revelaba asociaciones diferentes: para ellos, la basura se asociaba a un déficit de limpieza; para mi la basura se asociaba a un exceso y reflejaba la situación de exclusión social.

La basura generaba miradas distantes pero especulares: las recurrentes fotografías sobre la basura que yo les presentaba les devolvían, quizás de manera informemente clara, esa homología entre basura y el sí mismos, por eso les inquietaban y enojaban; y con las fotografías que ellos tomaban de la basura (en la Alameda o de los botes de las calles y de la Plaza) me devolvían, tal vez, mi propio interés por el tema.



1

Las figuras de la exclusión

1. La fragilización de lo social.

La aparición de nuevas formas de vulnerabilidad social, su creciente expansión e intensidad en el seno de las denominadas sociedades desarrolladas ha llevado, en la última década, a una observación más pormenorizada y crítica de las nuevas transformaciones sociales.

Las sociedades salariales, del pleno empleo, que habían implementado fuertes políticas de contención e integración social a través del *welfare state* o del estado providencia llegaron a la década de los noventa con sus engranajes socio-económicos desgastados y con visibles fisuras sociales. Los márgenes comenzaron a escurrirse cada vez más por los intersticios que se abrían en las esferas de la producción y el consumo, y se ampliaban crecientemente las franjas de personas cuyos lazos sociales, institucionales y laborales se fragilizaban. René Lenoir, en su paradigmático libro de 1974 ya establecía que un francés de cada diez era un excluido. Esta cifra ha ido en aumento en las dos décadas siguientes, y se ha complejizado la población excluida. Una encuesta realizada en Francia en 1993¹ indicaba que el 50 por ciento de la población activa estaba bordeando el “riesgo de exclusión” En otros países de la Unión Europea, los aumentos en las tasas de desempleo y vulnerabilidad social han ido dibujando nuevos rostros de la

¹ “Précarité et risque d’exclusion en France”, Serge Paugam, Jean-Michel Charbonnel, Paul Zoyem (dir.), CERC, 3° trimestre 1993, n°109. Citado por Hélène Thomas, Op. Cit.

exclusión social. En 1994 el Programa europeo de lucha contra la pobreza cambia su nombre por el de lucha contra la exclusión.

Del otro lado del espejo, las imágenes no son ni mejores ni más alentadoras. Las sociedades latinoamericanas ingresaron a la década de los noventa, después de la llamada “década perdida”, con fuertes inequidades en la distribución del ingreso y la riqueza, con políticas sociales y económicas que aumentaron la vulnerabilidad y la exclusión, y con un mercado laboral que tiende a incluir a una población cada vez menor (Minujin, 1998: 191). Bustelo y Minujin (1998:99) señalan un dato significativo en torno al empleo: el crecimiento sustantivo en América Latina del empleo informal que pasó del 40,2 por ciento en 1980 al 47 por ciento en 1985 y al 52.1 por ciento en 1990. Estos datos reconstruyen un mundo laboral precario, en decrecimiento, con una amplia población privada de mecanismos de seguridad social ligados a la asalarización.

Las estructuras sociales se han vuelto altamente heterogéneas y complejas, y hoy amplios sectores de las clases medias son también parte de las poblaciones vulnerables, en riesgo y con lazos sociales frágiles. García Canclini (2002: 44) afirma que “si miramos las estadísticas de las dos últimas décadas, América Latina parece un continente en decadencia. Hasta los países más dinámicos de otro tiempo –Argentina, Brasil y México- mostraron durante los años ochenta índices negativos de crecimiento. El ingreso per cápita de la región bajó 15 por ciento, del 35 por ciento de hogares que estaban bajo la línea de pobreza en 1980 se pasó al 39 por ciento en 1990” (Nun, 2001: 289”).

Para el caso más específico de México, Zermeño (1996) sostiene que la masificación demográfica, la industrialización excluyente, la crisis de estancamiento de los años 80’ y la transnacionalización y apertura comercial impulsada por el modelo neoliberal condujeron a los actores y a las estructuras de intermediación hacia un profundo proceso de desorden y anomia social.

Los datos macroeconómicos negativos que México concentró en los años ochenta, se profundizaron en la década de los noventa. Según datos que recoge

Zermeño “la creación de empleos en el país fue de sólo 1.3 millones entre 1982 y 1990, contra 1.2 millones de jóvenes que se incorporaron cada año como demandantes de trabajo (...) El informe del comportamiento de la economía de la Concamín, para el primer trimestre del año 1995 señala que ‘el 58% de la población económicamente activa (PEA) del país opera ya en la economía subterránea” (1996:25-6). Los indicadores de la crisis económica bordan a contraluz una densa descomposición social que Zermeño denomina como “pedacería social” (1996:25), motorizada por una ingeniería del desmantelamiento de la participación, de los órganos de intermediación y del espacio público.

En contextos de tan alta precariedad económica y fragilización social, los jóvenes constituyen uno de los sectores sociales mayormente expuestos a la exclusión social y a la pobreza. Una encuesta reciente realizada en México sobre la juventud² indica ya la fractura del circuito tradicional de integración social de los jóvenes mexicanos; la cadena de transición familia-escuela-empleo-participación se ha quebrado y ya no constituye un destino dominante de inserción en la vida adulta.

La educación ha perdido su potencial integrador para los jóvenes y se ha devaluado su capacidad de garantizar la movilidad social. El 50% de los jóvenes mexicanos actualmente se encuentra fuera del ámbito escolar; dato preocupante en la medida en que pone de manifiesto una situación de vulnerabilidad a largo plazo (Miranda López, 2002: 140)

El trabajo, otra de las usinas de la integración social, tampoco asegura la permanencia en las esferas de la reproducción y el consumo, y se ha ido degradando como valor social (Valenzuela, 2002:35). Los datos de la Encuesta Nacional de Juventud (ENJ) hacen visible que para los jóvenes mexicanos la experiencia laboral es una característica fundamental: el 64.7% de los jóvenes indica que ha trabajado alguna vez. Sin embargo, sólo el 4.7% tiene acceso a un

² Cfr. Jóvenes Mexicanos del Siglo XXI. Encuesta Nacional de Juventud. 2000. SEP-Instituto Mexicano de la Juventud.

salario base y a prestaciones y un 2.7% cuenta con cobertura de servicios de salud, frente a un 47.3% que sólo señala contar con un salario base. Estas cifras son reveladoras de la precariedad laboral, la inseguridad y las condiciones de sobreexplotación a la que están sometidos los jóvenes.

El desmantelamiento de los espacios públicos y de la participación que Zermeño señalaba como una característica del México contemporáneo, aparece también reflejada en algunos datos sobre participación y confianza en instituciones en la ENJ. El 74.3% de los jóvenes mexicanos declara no haber participado en organizaciones sociales y el nivel de confianza que a los jóvenes les inspiran las instituciones y los actores de la política formal (políticos, policía, jueces) es bajísimo³.

Las perforaciones en el tejido conectivo de lo social, el desencuentro entre las instituciones y las expectativas de los jóvenes, y la devaluación del entramado institucional de la política desgarran las narrativas de futuro y tornan difíciles las posibilidades de inclusión social.

Más allá de las matrices socio-económicas innegablemente diferenciales, desde las sociedades posindustriales (específicamente USA y la Unión Europea) y las latinoamericanas nos llegan postales parecidas: desempleados, “handicapés sociaux”, pobres, nuevos pobres, pobres estructurales, “chômeur de longue durée”, homeless, underclass, uprooted, vulnerables, asistidos. Grupos variados y heterogéneos pero todos desenganchados del estado, del mercado, de las sociedades nacionales o de los futuros posibles. Metáforas de los nuevos síntomas de la fragilidad de los lazos sociales en las sociedades contemporáneas. ¿Lo social a la deriva? Al menos, fuertes mutaciones en las maneras de pertenecer, de ser parte de una comunidad, y de tener o no un lugar socialmente reconocido como útil y valorado.

³ Como agudamente señala Rossana Reguillo (2002:312) el desencanto por las ofertas institucionalizadas no debe ser leído de manera automática como apatía.

La exclusión es un gran horizonte analítico –plástico y polisémico- desde donde otear esos nuevos síntomas de lo social, y auscultar las nuevas encrucijadas de lo económico, lo social y lo político en las que se pueden fraguar maneras diversas de funcionamiento social. Para América Latina, en particular, el discurso de la exclusión puede hacer que la observación y el análisis traspasen el canon de la pobreza tan centrado en el ingreso, el gasto o el consumo, y tan preocupado por ensayar formas más exactas de contar a los que no cuentan.

La noción de exclusión es absolutamente contemporánea, y se consolida en la década de los noventa en Francia como un paradigma de análisis de los acelerados procesos de fragilización social. Diez años después, la exclusión ha traspasado las fronteras nacionales y disciplinarias. Al mismo tiempo, la exclusión es una idea tan arcaica y ancestral (Karsz, 2000: 106) como lo societal. La existencia de lo social está consustancialmente arraigada en alguna forma de exclusión. Siempre existe algún principio de exclusión, las variaciones se presentan en sus contenidos y en sus formas.

La exclusión tiene múltiples facetas, y alude a diversas formas de relación o no relación con las instituciones, con las estructuras políticas, familiares, profesionales, económicas: se puede hablar de exclusión escolar, exclusión profesional, exclusión racial, exclusión sindical. Siempre se está excluido de algo y de alguien (Karsz, 2000:106).

Una breve genealogía de la noción de exclusión en las ciencias sociales pone en evidencia, por una parte, la rápida devaluación de ciertos conceptos para el análisis social, y, por otra, la creciente y acumulativa heterogeneización que producen esas nuevas mutaciones de lo social. En la década de los sesenta, por ejemplo en Francia, los grupos sociales que se quedaban a la vera del camino del progreso eran tratados como desadaptados, y a través del discurso psicológico y médico (y muchas veces psiquiátrico) se naturalizaban las particularidades individuales para obtener explicaciones sobre aquello que no funcionaba al interior de esos individuos. Eran tiempos de progreso económico, en algunos países

Europeas las décadas posteriores a la posguerra se conocieron como “los treinta gloriosos”, y sólo se podía entender la no integración social como patología individual. Es interesante destacar que los grupos de personas que se encontraban sin residencia comenzaron a hacerse más visibles como vagabundos en el espacio público, y en el caso particular de Francia se implementaron las primeras acciones públicas orientadas a dotar de vivienda y programas de reintegración a estos grupos. Con el correr de los años, estos contingentes “sin residencia” se irán perfilando como las figuras paradigmáticas de la exclusión.

Por otra parte, hacia finales de la década del sesenta, como producto de las transformaciones socio-culturales del 68', aparece la figura del marginal deliberado, aquel que como elección personal decide ser anti-sistema, ir en contra de lo normativamente establecido.

Los años setenta reinventan a los desadaptados como “handicapés sociaux”, como personas que presentan para la esfera social y laboral desventajas: psíquicas, físicas, sociales, económicas, profesionales. Aparecen en Francia, por ejemplo, las primeras ideas en torno a la necesidad de calificación profesional y escolar para los jóvenes, problema que se agudizará mucho más en las dos décadas siguientes. El énfasis seguía puesto en las falencias y deficiencias individuales que a través de la acción pública debían remediarse. Ya no se trataba de una no adaptación al sistema, sino de suplir ciertas falencias para poder acceder al mercado laboral y para ser parte de las estructuras sociales. La aspiración era la inserción y no el distanciamiento como en el caso de los marginales de fines de los setenta (Frétigné, 1999: 59-60). La década de los setenta es testigo del comienzo de la inversión de la lógica explicativa de los procesos de “falta” o déficit de integración: de los individuos a la sociedad. Se comienzan en estos años a esbozar algunas tesis socio-económicas que cuestionan la capacidad de la sociedad para producir integración.

La consolidación de la tendencia creciente de desempleo, el empeoramiento de las condiciones económicas y la precarización laboral hacen que en la década

de los ochenta los grupos sociales desfavorecidos comienzan a ser designados como los “nuevos pobres”, aquellos que mantienen relaciones coyunturales y aleatorias con la esfera social y económica. La tematización de los que se quedan al margen de los beneficios sociales y económicos como “nuevos pobres” mantiene a estos grupos dentro del espectro general de la sociedad. En realidad, se trata de grupos que se encuentran por debajo o por encima de ciertos límites o líneas de pobreza, estadísticamente cuantificable, y que con acciones tendientes a disminuir las desigualdades podrían franquear los límites en los que se encuentran. Son grupos desfavorecidos pero que todavía son tratados como parte de la sociedad.

Principalmente en Francia, y después difundida hacia otros países, la noción de exclusión se consolida a comienzos de los noventa⁴, y constituye el nuevo dispositivo discursivo para dar cuenta de la radicalización y cristalización de las formas de vulnerabilidad, precariedad y fragilización social. Como una espiral irreversible, la exclusión comienza a llegar hasta las capas sociales consideradas hasta el momento como estables. La exclusión inyecta su veneno al tejido social, y marca la ruptura (a diferencia del concepto de “nuevos pobres”) entre dos mundos: los incluidos y los excluidos. De aquellas perspectivas ancladas en las carencias y patologías individuales, la noción de exclusión pone en el centro a la propia sociedad, recriminándole las formas crecientemente disfuncionales y degradadas que llevan a las personas a procesos –muchas veces irreversibles- de desinserción social.

La noción de exclusión cobija en su interior una coloración variada y diversa de la nueva conflictividad social, al dar cabida a fenómenos raciales, étnicos, sexuales, culturales, económicos e institucionales (Karsz, 2000: 106). Se trata de un discurso no exento de cierto lenguaje médico al referirse, metafóricamente, al

⁴ Durante los años sesenta y setenta la idea de exclusión estaba presente en los debates pero de una manera secundaria.

desgarramiento social, a la ruptura y la fractura del lazo social⁵ (Thomas, 1997: 80). (¿La exclusión como una suerte de traumatología social?).

Un aspecto importante del paradigma de la exclusión consiste en permitir lecturas sobre el funcionamiento social en clave de estado y de proceso (Thomas, 1997: 80). Por una parte, la exclusión refiere a los estados de pobreza extrema y de precarización aguda de los lazos sociales, que se traducen en una distensión de la articulación con la esfera de la producción y el consumo, y en un distanciamiento respecto de las redes de socialidad. De otra parte, entendida como un proceso, la exclusión permite dar cuenta de las modalidades de entrada de los individuos a esta categoría. Buena parte de la literatura contemporánea sobre la exclusión refiere a las trayectorias o carreras de los individuos hacia la exclusión, enfatizando la acumulación de desventajas (desempleo, pobreza, sin vivienda, rupturas afectivas y familiares, etc.), los procesos de etiquetamiento social, las estrategias institucionales y las resistencias individuales que pueden hacer que la exclusión no sea visualizada necesariamente como destino final e irremediable.

Frente a las explicaciones crecientemente “societales” de la vulnerabilidad social que se anudan en torno al paradigma de la exclusión en las ciencias sociales francesa (y europea), en Estados Unidos la pobreza, el desempleo y el déficit de capital relacional se transfieren a la dimensión individual: hay componentes conductuales de los individuos (generacionalmente transmitidos) que les impiden encontrar y mantener un trabajo de manera estable. Estas conductas individuales se refuerzan, según los críticos más acérrimos de las políticas del *welfare*, por una cultura de la dependencia de los programas gubernamentales de asistencia pública. En la década de los ochenta, y de cara a las políticas conservadoras implementadas en USA, la tradición asistencialista del *welfare* se transforma en *workfare* (*work for welfare*): un ejercicio de legítima autoridad del estado para ayudar a los pobres a responder a su obligación social de trabajar (Lesemann y Ulysse, 1995: 57). Una visión distinta se dibuja años más tarde,

⁵ En francés se utilizan palabras como *déchirure*, *rupture*, *fracture sociale*.

específicamente a partir de la publicación del libro *The Truly Disadvantaged* (1987) del sociólogo W. Wilson, con la temática de la *underclass*⁶ que hace presente una visión más estructural del funcionamiento desigual (incluso racialmente desigual) del mercado laboral. Se trata de una *underclass* urbana, básicamente concentrada en los guetos negros, y compuesta por desanclados de la esfera productiva. La segregación racial y espacial, el aislamiento social (*social isolation*), la carencia de equipamiento colectivo y la baja calificación de la mano de obra conducen a los miembros de la *underclass* hacia actividades económicas marginales sino criminales (Lesemann y Ulysse: 59). La *underclass* está conformada por los desempleados, personas sin calificación, inactivos, familias confrontadas a largos períodos de pobreza y dependientes de los programas de asistencia social.

De todos modos, aún prevalecen en el debate estadounidense contemporáneo aquellas posiciones más conductuales e individualistas, vaciadas de todo componente socio-económico, como explicativas de las formas de desintegración social; muy acorde con los imaginarios que valorizan fuertemente el esfuerzo individual y la ética del trabajo.

En el caso latinoamericano, las visiones sobre la pobreza y la precariedad social se formularon desde el concepto de marginalidad que estuvo atravesado por componentes ecológicos y espaciales que aludían a la dicotomía centro/periferia. A partir de la de segunda posguerra, “se llamó *marginales* a los asentamientos urbanos periféricos (villas miserias, callampas, favelas, rancheríos, etc.) (...) Los referentes ecológicos del término eran bastante claros: designaba a viviendas situadas al borde de las ciudades y carentes de ciertos requisitos mínimos de habitabilidad” (Nun, 2001: 19).

Dos tradiciones confluyeron en la noción de marginalidad, poblándola de múltiples sentidos: la tradición marxista y los estudios de la escuela de Chicago.

⁶ Si bien es cierto que las tematizaciones sobre la *underclass* están presentes desde la década de los setenta (cuando se refería a delincuentes, drogadictos, desempleados, madres jóvenes asistidas), es a finales de los ochenta que comienza a tener mayor presencia en la literatura norteamericana.

Desde el marxismo, por ejemplo, Nun postuló en 1969 la existencia en América Latina de una *masa marginal* compuesta por poblaciones que no eran funcionales a la fase de desarrollo capitalista por la que los países de la región atravesaban⁷. De la escuela de Chicago se retomaron aquellas ideas ecológicas que describían las características sociales y culturales de las configuraciones espaciales.

La marginalidad era concebida durante los años cincuenta y sesenta como un desajuste inherente al proceso de desarrollo. De problema técnico a resolver con la intervención asistencial puntual (planes de desarrollo, planes de mejora habitacional, etc.), la marginalidad se fue convirtiendo en un problema social que daba cuenta de la relegación social consustancial a la dinámica socio-económica de los países de la región.

El concepto de marginalidad pretendía explicar, por otra parte, la apatía y baja participación, las carencias y desintegración interna, los conflictos culturales y el distanciamiento de los valores centrales de determinados grupos sociales (Nun, 2001: 187). A las ideas económicas, ecológicas y espaciales que se condensaban en esta noción, se le fueron agregando componentes culturales, psicológicos y sociales, que condujeron a la formulación de la existencia de una “cultura de la pobreza”⁸, como fatalidad interiorizada.

La rápida revisión hasta aquí presentada es representativa de las distintas explicaciones que se le dieron a los procesos siempre existentes pero crecientemente agudizados de las fallas en los mecanismos de protección a los grupos más expuestos a la vulnerabilidad social y económica. En algún sentido, se podría decir que estas tematizaciones aluden a modalidades diversas de concebir la sociedad, el papel del estado, y los límites de lo socialmente tolerable en torno a lo que Pierre Bourdieu denominó como la miseria del mundo.

También reflejan que el estado de la reflexión ha transcurrido durante las últimas décadas por una lógica categorial orientada a clasificar, describir y

⁷ Categoría que contrastaba con la noción marxiana de “ejército industrial de reserva”, como funcional al desarrollo capitalista.

⁸ Referencia obligada en este tópico es la obra de Oscar Lewis “Los hijos de Sánchez”.

cuantificar a los nuevos contingentes poblacionales que han comenzado o ya se han instalado en la carrera de la desinscripción social. Quizás la intensificación de esta lógica sea sintomática de la diversificación –y no únicamente de la expansión– de los rostros de la exclusión social.

Finalmente, los distintos recorridos analíticos (exclusión-*underclass*-marginalidad) nos sitúan doblemente en el terreno de las especificidades nacionales y regionales donde las desigualdades y las precariedades no son idénticas (aunque el sufrimiento social e individual es una realidad innegable independiente de las variaciones contextuales), y en el de la creciente universalización de la tendencia de compactación del mundo de los socialmente integrados y de ensanchamiento del universo de los desanclados y socio-económicamente vulnerables.

La exclusión ha sido adjetivada de manera copiosa. Julien Freund escribió que se trata de una noción que está saturada de sentido, de no sentido, y de contrasentido⁹; S. Karsz (2000: 106) afirma que tiene una capacidad omniexplicativa, voraz y el don de ubicuidad; R. Castel (2000: 35) sostiene que hay que desconfiar de la misma por la inflación y la heterogeneidad de sus usos.

Entre las críticas más reiteradas se encuentra aquella que ataca la polisemia e indeterminación de la exclusión. El hecho de acoger en su seno una diversidad tan grande de grupos (desempleados, *homeless*, asistidos, jóvenes, itinerantes, enfermos mentales, inmigrantes, negros, entre muchos otros) la vuelve una noción que dificulta la inteligibilidad y la distinguibilidad del fenómeno. Este carácter totalizante y “absolutista” termina por enmascarar la variabilidad de estados y procesos de la exclusión, y produce un etiquetamiento negativo homogeneizante para los grupos asociados con esta noción.

Castel (37) sostiene también que la noción de exclusión desemboca en una autonomización de situaciones límites que sólo adquieren sentido en la medida en que son restituidas en el marco de un proceso mayor, aludiendo con ello a la

⁹ Julien Freund, “Préface”, pp. 11, en Martine Xiberras (1994).

importancia de las trayectorias que llevan a los sujetos a la exclusión como estación final de un recorrido. Afirma Castel que un excluido no nace, sino que se hace.

Una de las críticas más recientes formuladas al paradigma de la exclusión, representada por Boltanski y Chiapello (2002), se apoya en una concepción más global sobre las mutaciones contemporáneas del capitalismo. La noción de exclusión, según estos autores, produce un vaciamiento de la responsabilidad social en torno a la injusticia y a la explotación: “los excluidos no son las víctimas de nadie” (2002:446). Los autores señalan que a diferencia del concepto de explotación, “la exclusión no solo no beneficia a nadie, de tal suerte que nadie puede ser considerado responsable salvo por negligencia o por error, sino que todavía conserva siempre resonancias de las propiedades negativas vinculadas a sus propias víctimas”. Para Boltanski y Chiapello, la idea de exclusión ignora la explotación que subyace a la condición de excluido. Este borramiento de la explotación “rompe el eslabón que, uniendo el bienestar de los ricos a la desgracia de los pobres, mantenía el referente de una balanza de justicia” (2002:458).

Boltanski y Chiapello proponen transitar de un concepto de exclusión a una teoría de la explotación (de manera de restituir en un mundo en red la conexión entre los que ocupan posiciones más favorecidas y los excluidos) para trascender las vocaciones que se congregan en torno a las “virtudes del corazón” y poder “identificar nuevas causas de exclusión, distintas de la falta de cualificación, que es la explicación más frecuente hasta el momento (2002.457).

Desde una perspectiva distinta, hay ciertas visiones de la exclusión que la presentan como una categoría que da cuenta de la ausencia: de lazos sociales, de inserción en la esfera laboral, de carencia material, de la fuerza social, etc. Sin embargo, muchos estudios empíricos realizados en la última década refieren que los excluidos no se caracterizan por una ausencia radical de los capitales relacionales, culturales, económicos e institucionales sino por una considerable debilidad de los mismos. Y esta observación se encuentra en proximidad con

aquella otra que formula que hay implícita en la noción de exclusión una dicotomía *in/out* que hace poca justicia al posicionamiento real de los excluidos: no hay posibilidad de estar absolutamente fuera de la sociedad. De allí que se reivindique el carácter relativo de la exclusión; nunca se está totalmente excluido, o mejor aún, no existe exclusión absoluta. Siempre se trata de exclusiones respecto de algo o de ciertas esferas de lo societal.

Los científicos sociales que se manifiestan críticos con la noción de exclusión no logran evadirla por completo, y muchas veces terminan por referirse a ella con un conjunto de salvedades adosadas que refuerzan las opacidades y la indistinción conceptual. Algunos otros intentan traspasar las fronteras semánticas de la exclusión y se inclinan por nominar con otras categorías los procesos de fragilización social. Al menos tres de estas conceptualizaciones han delineado nuevas figuras o modelos:

i) La *descalificación social*, propuesta por Serge Paugam¹⁰, es una forma de explicar la desintegración social a partir de la confluencia de las dimensiones objetivas (condiciones materiales de existencia, dependencia de los servicios sociales, etc.) y subjetivas (negociación de status, conversiones identitarias, etc.) (Frétigné: 114)-. Se trata de una aproximación etnológica sobre la experiencia vivida y la trayectoria de los sujetos socialmente desfavorecidos. Para este autor es la fragilidad –laboral y relacional- la marca que fragua el ingreso en el proceso de descalificación social, constituyéndose en la primera fase de la “carrera moral” de la descalificación. Los caracterizados como *frágiles* son aquellos que comienzan a experimentar un distanciamiento respecto del mercado laboral o dificultades para el acceso (como es el caso de los jóvenes), y están expuestos a las resocializaciones, negociaciones de la identidad, a la formulación de estrategias de respuestas y a la construcción de racionalizaciones sobre su nueva situación (Frétigné: 117).

¹⁰ Paugam, Serge. La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté. Paris, PUF, 1991.

La segunda fase es la vinculada al estatus de *asistido* y alude a la situación de dependencia económica del individuo respecto de los programas de asistencia social. Se identifica una pérdida de la motivación por el empleo, una aceptación de la situación de desanclaje y una fuerte relación con el personal institucional de la asistencia pública (Frégné: 118). Paugam señala el devenir paradójico del asistido quien debe demostrar la imposibilidad de satisfacer sus necesidades y asumir su estatus de pobre, y al mismo tiempo, manifestar una voluntad de traspasar su condición actual y ser capaz de tener proyectos a futuro.

Finalmente, la fase final de la carrera de la descalificación social es la representada por los *marginados* que no son ya beneficiarios de la acción asistencial de manera regular; están en el límite de la situación de exclusión social. Son sujetos que tienen una relación aleatoria con el futuro, una extrema precariedad económica y social, y una acumulación de desventajas. (Frégné: 119). Los *marginados* son testigos de la degradación moral y de una profunda regresión de identidad que los descalifica socialmente como individuos.

ii) Robert Castel plantea la noción de *desafiliación*, también recorrida por tres fases. La idea de desafiliación tiene como centro las fallas de articulación social que produce el desdibujamiento de la sociedad salarial, por ello muestra no solamente las rupturas en relación al salario y al sistema de protecciones concomitantes, sino también las pérdidas de pertenencias de los sujetos a la sociedad.

Castel señala la existencia de tres zonas de cohesión social, estrechamente vinculadas entre sí, que se conforman a partir del entrecruzamiento entre las variables que comprenden las relaciones con el mundo del trabajo y las redes relacionales. De este modo, la zona de integración incluye a todos aquellos individuos que cuentan con redes sociales sólidas y con garantías de un trabajo permanente; la zona de vulnerabilidad está asociada con fragilidad relacional y

precariedad laboral; en la zona de desafiliación, por último, se yuxtaponen ausencia de trabajo y aislamiento social (Frétigné: 111).

La visión procesualista de Castel, lo lleva a enfatizar el dinamismo y la porosidad que existe entre las tres diferentes zonas, y a postular que la desafiliación representa la última fase de ruptura y de desencajamiento social. El desafiliado es denominado como “supernumerario”¹¹, “debido a un déficit de lugares socialmente útiles en la actual división social del trabajo (Castel, 1998: 157). A diferencia de los explotados que presentan una utilidad social y que tienen un lugar asignado, los “supernumerarios” no cumplen una función social: ni son explotados ni tienen un lugar.

Mientras la propuesta de la descalificación social de Paugam está entramada con las instituciones, la idea de desafiliación de Castel interpela mucho más la dimensión política y del estado en torno a la producción de la integración social. En el concepto mismo de desafiliación permea un estatuto o dimensión política de la exclusión en el sentido de que es a través de la intervención pública y estatal que los sujetos desafiliados pueden ser reinsertados a lo social, a partir de una categoría socio-política que les devuelva su posición en el espacio público como sujetos de derecho, es decir, como ciudadanos (con derecho a la vivienda, a la salud, a la educación, a ser parte de una comunidad social, etc.).

iii) La *desinserción social* es la propuesta de Vincent de Gaulejac¹² y de Isabel Taboada Léonetti en el libro *La Lutte des Places* (1997) para explorar las dimensiones subjetivas y simbólicas del proceso de la exclusión social, y sus correlatos en el plano de la identidad, del reconocimiento social y de la gestión individual de los desclasamientos y regresiones sociales. La desinserción social,

¹¹ Otro autor, J. Donzelot, denomina a los individuos que se encuentran en esta situación como los “normales inútiles” (citado por Castel, 2000: 40).

¹² Retomo también algunas ideas planteadas por Vincent de Gaulejac en otras obras suyas tales como *Le Coût de l' excellence* (1991), *La névrose de classe* (1987), y *L'Histoire en héritage* (2000).

sostienen los autores, se caracteriza por no empleo, pobreza, aislamiento y ruptura de las pertenencias, estigmatización y desvalorización

Los autores proponen que la desinserción social como proceso de exclusión ocurre cuando se producen rupturas en tres conjuntos de factores: los de orden económico (desempleo, reducción de ingresos, pérdida de niveles de consumo), los de orden social (desintegración de los lazos sociales horizontales -familiares y redes de proximidad- y verticales -pérdida de centralidad de la socialización escolar y de otras instituciones-), y los de orden simbólico (utilidad social, representaciones sociales y exigencias normativas) menos evocados pero considerados como esenciales por estos autores. Los factores económicos no son, en sí mismos, suficientes para el ingreso a la carrera de la exclusión; lo central es el análisis de la articulación de los efectos de las estructuras sociales y de las estrategias individuales de los actores (De Gaulejac y Taboada Léonetti: 23). Se demuestra a lo largo del trabajo de estos autores, centralmente estructurado a partir de relatos e historias de vida, que en casi todos los casos analizados existe una falla personal anterior a la ruptura social, una fragilidad relacional o afectiva que es reactivada por las dificultades económicas o profesionales (25). Aunado a los déficits existentes en la dimensión individual, una recurrencia casi permanente en los procesos de desinserción social es una marcada debilidad en la esfera de lo simbólico: un no reconocimiento simbólico del lugar que los individuos ocupan en la sociedad. Los etiquetamientos sociales que la exclusión produce le devuelven al individuo imágenes de ciudadanía devaluada, de inutilidad social, de privación de la dignidad, de vergüenza e impotencia.

La desinserción social es un proceso dinámico de entrecruzamiento de las dimensiones objetivas y subjetivas, y ello explica por qué la exclusión puede llamar a la puerta de cualquier persona pero no le toca a cualquier persona. El evento particular que inaugura el inicio de la desinserción social tiene un peso relativo; existen heridas anteriores que provocaron vulnerabilidad o inestabilidad que al estar siempre presentes pueden ser fuertemente reactualizadas por la situación

desencadenante. Los sujetos no son todos pasivos ni se someten de manera inmediata a las consecuencias de la desintegración social; de manera activa despliegan estrategias individuales de resistencia y adaptación. La desinserción aparece, desde esta lógica, cuando una ruptura en uno de los planos (individual, por ejemplo) se refuerza sobre el otro plano (colectivo). Así, un quiebre en los lazos afectivos (divorcio o muerte) puede reforzarse sobre la pérdida de empleo, o viceversa (124).

Aún cuando se reconoce que los casos de reinserción son escasos y que la tendencia a la exclusión va en aumento, se plantea que el recorrido de la desinserción no es lineal ni inexorable. Las salidas de la carrera de la devaluación social son posibles, aunque improbables; dependerán de una “compleja alquimia entre los factores objetivos, en particular la ayuda externa que pueda ser aportada, y los factores subjetivos, es decir la forma a través de la cual el individuo viva su relación con el mundo y consigo mismo” (133).

La desinserción social es una interrogación fuerte a la “cuestión social” y a la capacidad del tejido social para generar sentidos socialmente vinculantes, y al mismo tiempo es una apuesta significativa por el sujeto y por las maneras diversas de gestionar desde el entrecruzamiento de lo colectivo y lo individual los destinos sociales.

La propuesta de la desinserción social de De Gaulejac y Taboada Léonetti constituye una aproximación a los procesos de exclusión social muy fructífera para el contexto de esta investigación sobre los chavos de la calle, en la medida en que permite articular no sólo las dimensiones objetivas y sociales sino también las específicamente simbólicas y representacionales que operan en la experiencia y gestión de la exclusión. La idea de entender la entrada en la carrera de la exclusión como una impronta tanto individual como social hace posible una mirada sobre el debilitamiento del lazo social más allá de las explicaciones economicistas-colectivistas (la infancia callejera está vinculada a la extrema pobreza) e

individualistas-psicologizantes (las causas están en el individuo y en las familias patológicamente conformadas).

La sugerente pregunta de los autores en torno de la selectividad en el ingreso a la desinserción social (por qué no todas las personas se encuentran igualmente expuestas a la exclusión) tiene resonancias para esta investigación. La interrogación sobre por qué frente a las mismas configuraciones sociales, económicas y familiares no todos los hijos abandonan el hogar para vivir en la calle, nos enfrenta a un fenómeno complejo atravesado por lógicas en las que se entrecruzan componentes económicos, sociales y simbólicos que es preciso desentrañar.

Me gustaría finalizar esta sección poniendo en evidencia que las tres figuras de la exclusión que proponen Paugam, Castel y De Gaulejac-Taboada Léonetti tienen una productividad teórica y analítica más en sí mismas que como intentos de trascender el paradigma de la exclusión y todas sus disfuncionalidades (opacidades, confusiones e indistinciones). Finalmente, los autores se refieren muy centralmente a la exclusión, aunque con otras denominaciones que más que barrer de esta noción la polisemia de sentidos lo que hacen es enfatizar más una arista que otra: Paugam organiza su análisis desde una visión normativo- administrativa y el énfasis está puesto en los dispositivos institucionales de la gestión de la exclusión¹³ ; para Castel lo medular es la creciente desestructuración del sistema de protecciones (materiales y relacionales) de la sociedad salarial que tiene como síntoma más visible el desempleo¹⁴; De Gaulejac y Taboada Léonetti se centran más en las operaciones de subjetivación de la experiencia de la exclusión y en las reinterpretaciones de las identidades asignadas¹⁵.

¹³ Como señala Frétigné (1999: 136-7), a Paugam se le escapa toda aquella franja de excluidos que no forma parte de la red institucional de la asistencia.

¹⁴ Sobre la teorización de Castel, Frétigné (1999: 138-9) sostiene que se trata de generalizaciones de tendencias que todavía hoy aparecen restringidas a universos acotados de personas. Además, Frétigné hace notar que en muchos sentidos la noción de desafiliación de Castel se confunde con la de exclusión.

¹⁵ La vaguedad conceptual y la circularidad de argumentos son críticas que Frétigné (1999: 134) plantea a la propuesta de los autores de la desinserción social.

En esta investigación se recogen con atención todas las advertencias y señalamientos sobre la problematicidad del paradigma de la exclusión. Sin embargo, se considera que la noción de exclusión es relevante y fructífera para el análisis de los chavos de la calle y su articulación con la lógica socio-espacial. Se asume la exclusión como un campo problemático que articula de manera compleja las dimensiones objetivas y subjetivas; que se trata de una noción polisémica¹⁶, relativa y dinámica (siempre hay integraciones y exclusiones fragmentarias); que alude a procesos y trayectorias más que a estados reificados de grupos particulares del entramado social. Finalmente, la idea de la exclusión como imaginario del fracaso social (Autès, 2000: 8) habilita la exploración en torno al condensado simbólico, fantasmático e imaginario que cristaliza en las formas contemporáneas del (des) vínculo social.

¹⁶ « Elle doit sa prospérité théorique et pratique à son caractère flexible, spongieux, lâche. C'est grâce à cela, et non pas malgré ou en dépit, que la notion d'exclusion est devenue une évidence ». (Karsz, 2000 : 120).

2. La ciudad de los otros.

La ciudad como vitrina de la globalización. Grandes edificios de las corporaciones transnacionales que reflejan a través de sus vidrios espejados la concentración de información y las redes comunicacionales, los flujos de capital y mercancías, la aceleración del tiempo y la experiencia, los nodos de servicios globalizados, la profundización de la terciarización de la economía, la diversificación social y cultural de las poblaciones. Frente a las apologías de la decadencia que estremecieron las ciudades en la década de los ochenta, la globalización ha renovado con fuerzas sus potencialidades y ha redibujado el mapa de lo urbano al hacer más complejas sus escalas y relaciones. En esta dirección García Canclini (1999: 166-7) apunta que “contra las imágenes de embotellamientos, contaminación, delincuencia y otras catástrofes, el urbanismo globalizador habla de fuertes avances económicos, parcial interrupción del declive de población y grandes proyectos renovadores”.

Ciudades ultramodernas,
megalópolis globales, urbes
translocales: Tokio, Nueva York, Berlín,
Londres, París, Los Angeles.
Macrocentros urbanos, sitios
estratégicos, financieros e informáticos
que conectan economías y países. Para
ser una ciudad global se requiere fuerte
presencia de empresas transnacionales,
mezcla multicultural de poblaciones
nacionales y extranjeras, prestigio por la



“En general, la ciudad ha perdido el lugar que ocupaba, y tiende a estar en todas partes y en ninguna parte; instancia imposible de encontrar, cuerpo común que, privado de su significado, ya no constituye un organismo, espacio sobrecargado y reventado, dividido, desdoblado y desbordado, en cuya persecución nos agotamos.”
(Nadia Tazi)

concentración de élites artísticas y científicas, y un alto número de turismo internacional (García Canclini: 167).

La ciudad como vitrina de la exclusión. La potencia globalizadora ha generado una dualización de las ciudades: las globales y las marginadas. Paisajes de violencia, desigualdad, segregación e inseguridad son también parte del repertorio de la globalización. Las fronteras sociales se transforman en fronteras espaciales. En un reciente estudio sobre la ciudad de Sao Paulo, Teresa Caldeira (2000) muestra las cristalizaciones de los nuevos patrones de segregación urbana: cerramientos, límites, enclaves fortificados, espacios de accesos restringidos y controlados, espacios públicos fragmentados.

La nueva arquitectura de la ciudad y de los espacios expresa las formas contemporáneas de organizar y controlar las diferencias sociales. Los límites y las exclusiones refuerzan las distinciones y las desigualdades. La experiencia urbana se resguarda y se retrae de la diferencia. Hay un cambio drástico en las formas de representar y simbolizar lo urbano: islas, fragmentos y fortificaciones conforman las ciudades de hoy.



“Comunidades cerradas: 42 millones de americanos viven en comunidades de propietarios y 9 millones viven detrás de verjas en enclaves de propiedad privada”

(*Mutaciones*, Koolhaas et al.)

Sobre la ciudad real se traza otra ciudad que responde a las nuevas representaciones sobre la seguridad y el peligro. “En los últimos años, la formación de barrios cerrados se ha vuelto el principal estímulo para organizarse en sectores altos y medios de grandes ciudades, que no solían formar parte de movimientos sociales: su particular modo de ejercer la ciudadanía consiste en aislarse de la conflictividad urbana mediante la privatización de espacios sobrevigilados y la

restricción de la sociabilidad o de los encuentros azarosos” (García Canclini, 1999: 175-6).

En las nuevas torres de Babel la idea de lo público, inexorablemente, se ha ido desestabilizando. A tal punto, que el espacio público puede ser pensado más allá de su referente físico, real y geográfico; hoy en día los espacios públicos pueden también ser virtuales, transnacionales y globales.

Las transformaciones que han seguido los espacios públicos no sólo están vinculadas a la impronta de las ciudades en tiempos de globalización, sino a las propias redefiniciones de la vida pública: una marcada estratificación de las interacciones sociales, un repliegue sobre lo privado y lo íntimo, y una dispersión cada vez mayor de los marcos tradicionalmente generadores de sentidos socialmente vinculantes.

Los espacios públicos pueden asumir distintas formas y nombres en las ciudades pero tienen en común el hecho de ser abiertos y accesibles, contar con cierta disponibilidad de infraestructura, y permitir la realización de actividades individuales o grupales. Al mismo tiempo que son espacios para la permanencia (estar, admirar y pasear) lo son también para la visibilidad de las diferencias. Los espacios públicos más tradicionales como las plazas, los parques y las calles encarnan el sentido mismo de la experiencia de la ciudad: encuentro con lo distinto, aventura, anonimato.

La experiencia urbana contemporánea debería tener, según Iris Marion Young (1990: 238-41) cuatro virtudes normativas: 1) una diferenciación social sin exclusión; 2) usos múltiples y diferenciados de los espacios sociales; 3) erotismo, entendido como el placer del encuentro con lo nuevo, lo extraño y lo asombroso; 4) un espacio público definido como un lugar abierto, accesible, y en el que es posible el encuentro con el otro. Como se puede constatar, este universo valórico que debe regir la vida pública nutre también al espacio público al ser éste uno de los aspectos que conforma el dominio más general de lo público.

Desde el momento que el ideal normativo profetiza el carácter abierto, accesible e igualitario del espacio público, se le asigna una potencialidad altamente democrática. Como señala Borja (1998:25), “más que cualquier otro programa urbano un proyecto de espacio público necesita apoyarse en valores éticos, de libertad, tolerancia y solidaridad”. Es decir, no sólo se trata de un lugar para la visibilidad y la escenificación de la diversidad socio-cultural, sino que hay un desafío ligado a la gobernabilidad equitativamente incluyente de esa pluralidad.

El tránsito de una dimensión normativa a una más experiencial pone en evidencia que el espacio público está habitado por muchos dioses. Bajo ese politeísmo se cobija una gran variedad de espectros que no siempre son portadores de una vocación democrática, incluyente y tolerante. La experiencia de transitar, usar y apropiarse de los espacios públicos de las ciudades contemporáneas opaca las virtudes del ideal democrático: la exposición a la diferencia y la manifestación de la diversidad no siempre entrañan la tolerancia y el respeto pregonado. El espacio público es, en realidad, un territorio minado en el que no pocas veces estalla la exclusión, la violencia y el racismo.

La denominada multiculturalidad, signo de las sociedades del presente, derrama sobre el espacio público los rostros diversos de las migraciones internacionales, estilos de vida, valores e identidades que expresan la variedad de culturas y grupos sociales que conforman la geografía urbana.

La expresión de la pluralización de los cánones culturales tiene profundas consecuencias para el mantenimiento de un orden democrático y para el funcionamiento de las instituciones públicas que deben gestionar y responder a las demandas cada vez más diversas y fragmentadas de los grupos sociales.

La complejidad social que inyecta el problema de la multiculturalidad a las ciudades tiene correlatos ineludibles para los espacios públicos. Las fallas en los mecanismos de coordinación e integración social provocan una alta estratificación social de los espacios públicos; es decir, el acceso, la circulación y la permanencia

en esos lugares están atravesados por fuertes filtros sociales que discriminan y excluyen.

Los espacios públicos se han fragmentado y se han convertido en compartimentos estancos en los que se reproduce la desconexión y el autismo social que tiene lugar en la propia experiencia urbana. Determinados grupos sociales se convierten en usuarios exclusivos de ciertos espacios públicos por la eficacia o por la falla de las medidas de control: porque los mecanismos excluyentes de acceso son tan eficaces que logran erradicar el acceso de los sospechosos y distintos, o porque la gestión de estos espacios (pública, semipública o privada) fracasa en los mecanismos de control y se produce un abandono de ese espacio por otros grupos. En ambos casos, se trata de procesos de homogeneización que atentan contra la premisa de los espacios públicos como escenarios de la diversidad. En Nueva York¹⁷, por ejemplo, algunos parques fueron tan copados por *homeless*, negros y delincuentes que registraron un vaciamiento de poblaciones ajenas a estos grupos socio-culturales; mientras que, contrariamente, otros fueron tan eficientes en los controles y discriminaciones en el acceso y la permanencia (sobre todo aquellos que son gestionados por empresas privadas) que lograron contener únicamente en estos espacios a personas blancas, de clase media, que vivían o trabajaban próximos al lugar.

Parece registrarse dos tendencias opuestas en los espacios públicos contemporáneos. Por una parte, una insularización que no habla más que de las interrupciones de las socialidades. De allí que la experiencia en estos espacios no sea siempre procesada desde la diversidad y diferencia. Los recorridos acotados, fragmentados y altamente homogéneos que los urbanitas realizan en las ciudades los llevan a converger en espacios públicos por los que transitan rostros no muy distintos a los propios. Por otra parte, se registra una explosión tan radical de las diferencias que atenta contra cualquier posibilidad de entendimiento. Las calles de Los Angeles, por ejemplo, fueron escenario en años recientes de enfrentamientos

¹⁷ Sharon Zukin (1998) analiza, por ejemplo, los casos de Bryant Park y Central Park.

violentos por una fuerte etnización de la exclusión social que volvió al espacio público en un campo de batalla donde la lógica de la guerra y la violencia arrebataron cualquier posibilidad de entendimiento y de gestión democrática de las diferencias. Por el contrario, se exacerbaron las clausuras y los desencuentros, y el racismo anuló los sentidos del ideal democrático adscritos al espacio público.

La violencia, la inseguridad y el miedo se han vuelto presencias bastante habituales en los espacios públicos, lo que ha provocado como tendencia general¹⁸ que la gestión y el mantenimiento de los espacios públicos sea altamente onerosa para los gobiernos (nacionales o locales), con un consecuente traspaso hacia la empresa privada y con ello la pérdida de control por parte de la autoridad pública de las políticas de intervención y uso de esos espacios (Zukin, 1998:28). También ha ocurrido un cambio en la imagen de estos espacios: bardas, puertas de acceso controladas, patrullaje permanente de guardias de seguridad, restricción horaria, prohibición de ingreso de determinados elementos (alcohol, alimentos, drogas, etc.) que los transforman en espacios mucho más fragmentados, con límites rígidamente establecidos y altamente discriminatorios en los que la desigualdad se volvió el valor organizador (Caldeira, 2000:4).

Cuando el espacio público se recodifica a partir de la experiencia real e imaginaria de sus usuarios, cuando los rostros distintos se miran sin poder encontrarse, el velo del ideal democrático se cae estrepitosamente. Y las virtudes de apertura, transparencia y tolerancia se canjean rápidamente por una fuerte rigidización del espacio público que incluye a) una alta procedimentalización que fija las permisividades y las exclusiones, b) una creciente militarización a través de dispositivos de control y vigilancia, c) una marcada desconexión entre los distintos espacios públicos que imposibilita la articulación de socialidades, y d) el empobrecimiento de la experiencia urbana.

¹⁸ Esta tendencia generalizante sobre todo en las ciudades más globalizadas no excluye otras experiencias de signo contrario fincadas en la gestión comunitaria de muchos espacios públicos (vigilancia y protección comunitaria de sitios patrimoniales, gestión colectiva de plazas y calles, etc.).

Localizar en el espacio público aquellas condiciones y procesos que trascienden el ideal normativo democrático, reconfigura la heterogénea experiencia urbana en estos lugares, que se trata, como dice Chambers “de una realidad multiforme, heterotópica, y básicamente de diáspora. Es decir, un estado de casi permanente extranjería, de deslocalización y de migraciones, psicológicas y sociales”(Chambers 1995;127 y ss)¹⁹.

Al trasladar al centro del espacio público la cuestión de la alteridad (muchas veces de la alteridad radical), la exclusión social instaaura las figuras del miedo, la sospecha y la incertidumbre como regidoras de los intercambios, enturbiando los mandatos normativos y generando altas cuotas de ansiedad. Los procesos de sobreetiquetamiento social y de inflación discriminatoria (los inmigrantes, por ejemplo, no sólo son extranjeros, sino pobres, ignorantes, sucios, etc.) son síntomas de la gran ansiedad y el miedo que conforman la experiencia urbana del presente.

Alimentados de imaginarios sociales diversos pero con un claro anclaje en la sociedad, el miedo, la sospecha y la ansiedad son valencias ineludibles de la nueva espacialidad pública.

Los miedos, señala Reguillo (1997), fuertemente alimentados por los medios, configuran los enemigos de la sociedad: “ser joven equivale a ser ‘peligroso’, ‘drogadicto’ o ‘marihuano’, ‘violento’ (...) Entonces, ser un joven de los barrios periféricos o de los sectores marginales es ser ‘violento’, ‘vago’, ‘ladrón’, ‘drogadicto’, ‘malviviente’ y ‘asesino’ en potencia o real. Se refuerza con esto un imaginario que atribuye a la juventud el rol de ‘enemigo interno’ al que hay que reprimir por todos los medios”

La alteridad es altamente generadora de ansiedad, y es objeto no sólo de mecanismos estructurales de control y fijación sino también de un conjunto de operaciones simbólicas e imaginarias para aislar, separar, no mezclar, distanciar y

¹⁹ Citado por Mabel Piccini, “Territorio, comunicación e identidad –apuntes sobre la vida urbana-“, en Fernando Carrión y Dörte Wollrad compiladores, *La ciudad, escenario de comunicación*, FLACSO-Ecuador-Friedrich Ebert Stiftung, Ecuador, 1999.

atomizar la diferencia. El espacio público es uno de los lugares privilegiados de convergencia de estos mecanismos –reales, simbólicos e imaginarios- para nombrar, enfrentar y procesar la otredad.

El funcionamiento de la vida juvenil en los sectores populares y empobrecidos de las ciudades francesas que se caracteriza por estar desenganchado del horizonte de sentido y experiencial del mundo obrero, aquello que F. Dubet y D. Lapeyronnie (1992) denominaron como la *galère*, ejemplifica de otro modo las formas en que la exclusión social moldea la vida y los espacios públicos de las ciudades. Estos autores se refieren a la conformación de “barrios de exilios” en las periferias de las ciudades como aquellos restos del tejido urbano habitados por jóvenes social y culturalmente excluidos que hacen de estos espacios los únicos asideros de la experiencia social. En las calles, plazas, muros y equipamiento urbano (cabinas telefónicas, bancas, canchas y centros deportivos) se traza con violencia la presencia de los olvidados, convirtiendo a estos espacios en réplicas de pequeños “Bronx”, “guettos”, o “*boulevards du shit*” (1992:115). Estas islas urbanas con alta concentración de índices de desempleo, pobreza, fracaso escolar y déficit de expectativas alimentan la desintegración social con violencia, delincuencia, frustración y rabia. Existe una fijación de tal magnitud a estos procesos sociales de exclusión, que los grupos juveniles populares y marginados tienen escasas posibilidades de abandonar esos exilios para ocupar zonas y espacios más mixturados y abiertos a otras dinámicas sociales.

El ejemplo de la *galère* es relevante para la discusión porque en algún sentido evidencia los alcances de las políticas de intervención urbana para recomponer los lazos sociales: dotar de servicios e infraestructura a los barrios periféricos, extender los mecanismos y premisas republicanas de la integración social como lo fue en Francia el sistema escolar y el acceso al *welfare state*, y la apuesta por la movilidad social como elemento disruptor de la conflictividad social. En algún sentido la *galère* es la experiencia límite de la desintegración y de la ruptura del vínculo social, que produce una devaluación de los mecanismos y de

los soportes –espacios públicos- tradicionalmente usados para la articulación social.

3. Los rostros de la exclusión.

Las calles y los espacios públicos de las ciudades contemporáneas son los escenarios por donde transitan los cuerpos de la exclusión. Hoy en día el “stock” de excluidos ha aumentado y se ha diversificado: *homeless*, inmigrantes, indígenas, nuevos pobres, desplazados, refugiados, los sin techo, jóvenes desanclados, itinerantes, son algunos de los rostros de la exclusión en las ciudades.

La exhibición de la exclusión actúa de manera ambivalente. Por una parte, produce opacidad, indiferencia, rutinización (Sibley, 1997) y anestesia social: cuerpos que la mirada no los puede tocar. Los excluidos se han vuelto parte del paisaje urbano, se tornan fantasmas que deambulan sin ser vistos. Por otra parte, en esos cuerpos adquieren visibilidad muchas de las construcciones espectrales de la alteridad.

□□
“Cuando uno ni siquiera existe en la mirada de los otros, tampoco existe en su propia mirada”
X. Emmanuelli

En oposición a lo socialmente establecido como normal y moral, los excluidos son síntomas del descontrol, de la sexualidad, de los olores, de la indecencia, de la repulsión, de la suciedad, y del exceso; droga, prostitución y criminalidad se adosan a estos cuerpos que degradan lo público. Son cuerpos que rompen los límites y que por ello están “fuera de lugar” (Wright, 1997).

La figura paradigmática de la exclusión en las ciudades es la itinerancia. Para algunos autores (Roy, Laberge, Aranguiz y Fecteau), la itinerancia representa la forma extrema de la crisis del lazo social, la última estación de la exclusión social, “el país de todas las rupturas” (Aranguiz y Fecteau, 2000: 11). Errantes, vagabundos, sin domicilio, *homeless*, *sans abri*, niños y jóvenes de la calle, deambulan por las topografías de los márgenes. Se trata de una población que ha

ido en aumento en los últimos años, y que se ha diversificado considerablemente. La figura tradicional del *clochard*²⁰ como hombre sólo, de edad avanzada y muchas veces enfermo, ha sido reemplazada por una población que registra cada vez más una mayor presencia de mujeres y de jóvenes.

Un conjunto de problemas acompaña a los itinerantes: pobreza extrema, toxicomanía, alcoholismo, VIH Sida, disturbios mentales, violencia, prostitución, problemas físicos, rupturas afectivas.

Contingentes de nómades que comparten todos por igual, más allá de sus especificidades biográficas y colectivas, el desarraigo. Los itinerantes son personas que agotaron todas sus redes y recursos (Fontan, 2000: 77), que no tienen lugar; son sujetos sin inscripción social. Son los “inútiles para el mundo”. En esa deriva que conforma el mundo vital de los itinerantes, el no reconocimiento social de un lugar se conjuga con la pérdida del sentido de filiación que los borra también de una historia familiar. La recurrencia en el cambio de nombres, los apodos, y el olvido del entorno familiar son sintomáticos del desarraigo socio-afectivo y familiar.

“Vivir en la calle es cruzar el límite por el sólo hecho de no tener un lugar propio”

Talmadge Wright

La inexistencia de un lugar legítimo vuelve la experiencia deambulatoria rica en estrategias de visibilización/invisibilización, como parte de la lógica de sobrevivencia en los espacios públicos. Hay grupos que han desarrollado estrategias de visibilidad para lograr reconocimiento social, tal es el caso de algunas organizaciones de *homeless* en USA que generan publicaciones periódicas y que son vendidas al público en general por los mismos itinerantes. En 1989 nace *Street News* el primer periódico de la calle, que tenía como objetivo promover la reinserción social a través del trabajo. En Europa aparece a comienzos de los noventa *Big Issue*, el primer ejemplar de la prensa de los *sans*

²⁰ La obra de Alexandre Vexliard, *Le clochard* (1957), sigue siendo a pesar de los años uno de los estudios más extraordinarios sobre el tema.

domicile fixe (SDF) y posteriormente hay un crecimiento exponencial de este tipo de periódicos²¹. Contrariamente, otros grupos de itinerantes han privilegiado las formas no visibles de permanencia en el espacio público. Es el caso, por ejemplo, de las mujeres itinerantes que manifiestan una mayor tendencia al camuflaje de la situación de errancia urbana, posiblemente por temor a las consecuencias: conservar o recuperar el cuidado de los hijos, evitar pérdidas de ingresos y formas de victimización, etc. (Laberge, Morin y Roy, 2000: 91-2). En Canadá, por ejemplo, una estrategia de invisibilización de la itinerancia que usan las mujeres consiste en lo que algunos autores denominan como *shelterization*: el recurso a la ayuda institucional de albergues y refugios habilitados para los *sans abri*.

Me gustaría explorar, a continuación, muy brevemente algunas figuras particulares de la itinerancia urbana que deambulan por ciudades norteamericanas, europeas y latinoamericanas:

Homeless: los homeless que hoy circulan por las ciudades estadounidenses son fruto de las transformaciones económicas y financieras operadas a comienzos de 1980 por la crisis de desindustrialización. Uno de los correlatos más significativos de estos cambios económicos fueron las fuertes contracciones presupuestarias que sufrieron los programas de asistencia pública, particularmente los vinculados a la salud mental (cuya desinstitutionalización comenzó la década anterior) y a la vivienda. El cierre de las instituciones de atención comunitaria para la atención a la salud mental dejó en la calle, sin asistencia y sin cuidado a una población considerable de personas. A esta situación se le sumó el alza en los precios de las rentas de viviendas. Resultado: las calles, y parques se poblaron de *homelessness* y *mental illness*.

²¹ En Francia, *Macadam Journal*, *La Reverbère*, *La Rue*, *Fin de Siècle*, entre otros. (Frétigné : 44)



Los *homeless* constituyen un grupo particular dentro de la categoría de personas sin residencia, con una agudización mayor de necesidades, pobreza y carencia de lazos sociales. Los *homeless* de los ochenta y noventa, a diferencia de los “*old homeless*”, están conformados por altos porcentajes de mujeres, familias, niños y *African Americans*. La eclosión de este grupo en los últimos años se debe a una combinatoria de políticas macroeconómicas y urbanas.

En 1987 *The Steward B. McKinney Homeless Assistance Act*, la legislación aplicable en la mayoría de las jurisdicciones de USA, define al *homeless* como aquella persona que no cuenta con una residencia nocturna fija, regular y adecuada, o que vive en albergues, instituciones o lugares usualmente no destinados para dormir (Stronge, 2000: 67). En un sentido más general, el término *homeless* constituye el apelativo más completo en tanto da cuenta de la carencia de residencia, de desventajas psíquicas y físicas, de una situación de pobreza, y de problemas asociados a la drogadicción y al alcoholismo.

Sans Domicile Fixe (SDF): En las décadas de 1950 y 1960 aparecen en Francia las categorías emergentes de *sansabri* o *sans-logis*, y hacían referencia a las personas que se habían quedado sin residencia a causa de los bombardeos de la guerra mundial o por carencia de viviendas disponibles. Se trataba de grupos familiares, muchas veces coincidentes con las franjas más precarias del mundo obrero. El invierno de 1954 los hizo más visibles al cobrar varias muertes entre los *sansabri* en las calles de París, haciéndose famoso el llamado a la solidaridad del Abbé Pierre.

A lo largo de las siguientes décadas, la falta de vivienda será una categoría omnipresente en las figuras de la exclusión. Hacia finales de los ochenta se reinventa una nueva etiqueta para los *sansabri*: los *sans domicile fixe*, personas sin residencia propia de manera permanente, que ocupan posiciones degradadas y tocadas por la *clochardisation*²² (privadas de trabajo, protección y estabilidad).

Cifras de 1995 indicaban que en Francia, los SDF era una población conformada en un 56% por jóvenes, 1 de cada 5 era un extranjero, 40% eran mujeres, y entre estas personas se registraba pérdida de empleo, ausencia de capital relacional, y carencia de vínculos familiares.

²² Nominación acuñada por G. Tillon. Cfr. Thomas, 1997: 150.

Galérien y Zonard: la descomposición del mundo obrero, con su conjunto de socialidades, protecciones y solidaridades, dejó a los jóvenes hijos de obreros e inmigrantes de las zonas más precarias de las ciudades francesas (la banlieu) a la deriva de la trama de contención social: sin horizonte de futuro, con imposibilidad de inserción laboral (o muy precaria e inestable), con abandono y fracaso escolar, descomposición familiar y muchas veces víctimas de racismo. Son jóvenes que aunque no viven en la calle, pasan allí la mayor parte de su tiempo. Deambulan sin tiempo, sin expectativas, sin sentidos. La *galère* es la experiencia límite de la desorganización para los jóvenes socialmente más desfavorecidos. Hacia 1996 las cifras de los *galériens* que a la salida del sistema escolar no encontraba trabajo llegaba al 35 por ciento, la mayoría de estos jóvenes tenía entre 15 y 25 años, y eran hijos de padres originarios de Magreb, de África negra y de las colonias francesas de ultramar.

La *galère* pone en jaque a las políticas de ciudad que se habían implementado para dotar de infraestructura y reforzar la integración social en los barrios denominados como en situación de dificultad. La delincuencia es un acto cotidiano que no se asume como quiebre normativo, la drogadicción se aproxima a la experiencia de la muerte. Rabia, violencia y frustración conforman los vectores medulares de la experiencia de la *galère*.

Los *zonards* son jóvenes itinerantes entre 16 y 30 años que reivindican una ruptura voluntaria con las normas sociales dominantes, sin tener un proyecto alternativo ni llegar a cristalizar formas definidas de organización colectiva. El urbanismo parisino del siglo XIX denominaba “zone” a los espacios vacíos, situados en la frontera de la ciudad. Estos jóvenes son llamados “zonards” porque reivindican vivir y deambular por la *zone*, con un insondable vacío relacional y afectivo (Chabeaux, 1998: 419). La *zone* está poblada por jóvenes errantes que

llevan el sin sentido y la ausencia de referentes colectivos a cuestras, que acumulan sufrimientos individuales.

Particularmente en Francia, el fenómeno de los jóvenes galèriens y zonards tiene su origen en la crisis del estado providencia. A diferencia de las conductas marginales de los jóvenes de las décadas anteriores que constituían una suerte de reacción frente a las condiciones cambiantes de las sociedades que se estaban industrializando (1950) o una contestación cultural (después de 1968), la galère y los zonards son expresiones de la “salida’ de las sociedades industriales, de la exclusión y de la ausencia de movimiento social” (Dubet, 1987: 418).

Infancia callejera: las calles de muchas de las ciudades de América Latina no son únicamente lugares de tránsito, recreación, consumo y trabajo; son también las pasarelas de la miseria, de la degradación social y de la marginación. El fracaso de las políticas de ajuste, el retiro del estado, la deuda externa y las resonancias de crisis económicas foráneas lanzaron a las calles a las franjas más vulnerables de la población: niños y adolescentes, meninos de rua, chavos de la calle, chicos de la calle, chupapegas, malandros y gamines. Hacia finales de la década de 1980, en un encuentro internacional de infancia callejera, se institucionaliza la distinción entre *niños en la calle*, que refiere a aquellos que aún permaneciendo buena parte del tiempo en la calle mantiene lazos familiares, y *niños de la calle*, aquellos que viven y pernoctan en la calle, y que han cortado lazos con sus familias.

A partir de 1980 la presencia de la infancia y la adolescencia en las calles se extendió y se acrecentó. La necesidad del trabajo infantil como medio de reproducción y sobrevivencia de las familias pobres, potenció que los menores utilicen las calles para el trabajo informal: venta de dulces, flores, artesanías, limpieza de parabrisas, cuidado de autos, espectáculos callejeros (tragafuegos, malabaristas, “payasitos”).

La mayor visibilidad de menores y adolescentes socialmente desfavorecidos en los espacios públicos agitó las conciencias, y exaltó compasiones y misericordias. También creó cifras y estadísticas fantasmáticas sobre la situación realmente existente. Una publicación de UNICEF, *Ideas Forum*, sugería que en Brasil más de treinta millones de niños vivían en la calle cuando, en la realidad, la población total de personas entre 5 y 19 años que residían en áreas urbanas era menor a 29.5 millones (Hecht, 2000: 150). Posteriormente, varias instituciones (Amnistía Internacional, UNICEF, OEA, entre otras) mencionaban que el fenómeno de los niños de la calle en Brasil podía contabilizarse en 7 millones de personas. Estudios más recientes, indican que la realidad es bastante más acotada. Una investigación realizada en 1998 por Hecht (2000: 151) estima que los niños que viven en la calle en Brasil no superan los 39.000.

En Brasil, además, hay otras estadísticas que refieren a un fenómeno fuertemente asociado a la infancia callejera: los asesinatos a menores y jóvenes. La violencia judicial y paraestatal ha vuelto a los menores y jóvenes en blanco de políticas de exterminio. Entre 1990 y 1994, 3735 menores fueron violentamente asesinados en Río de Janeiro (Costa Leite, 1995: 138) por los escuadrones de la muerte. Estos asesinatos han ido en aumento, y según una investigación realizada por Huggins y Mesquita (2000:259) entre 1988 y 1991 más de 7000 niños y adolescentes fueron asesinados en todo el país, y el 80 por ciento de las víctimas se encontraba entre los 15 y 17 años de edad. Muchos estudios apuntan que el racismo es uno de los componentes presentes en los asesinatos a esta población en Brasil.

Colombia es otro de los países latinoamericanos en el que la infancia callejera se encuentra fuertemente expuesta a la violencia. Según datos del Instituto Colombiano de bienestar Familiar, en el país hay cerca de 30.000 niños que pasan la mayor parte del día en la calle. La ciudad de Bogotá concentra el 37 por ciento de esa población, y estos niños son denominados como *gamines*. Esta

misma dependencia gubernamental informa que el 75 por ciento de los niños de la calle reporta haber sufrido maltrato familiar.

La ciudad de Guatemala, por su parte, registra una presencia de 1500 niños de la calle (Tierney, 1997: 4), con una fuerte proporción de menores de origen indígena. La infancia callejera de esta ciudad ha sido víctima de ataques brutales por parte de la policía, tortura y asesinatos. Guatemala fue un país, además, receptor de menores que huían de las situaciones de violencia y guerra de países vecinos como El Salvador, Honduras y Nicaragua.

En Argentina la situación de la infancia se vio fuertemente trastocada por una década de políticas económicas que deterioraron las condiciones laborales, de ingresos y subsistencia de las familias. La crisis desatada en diciembre de 2001 disparó de manera alarmante los índices de pobreza y vulnerabilidad, siendo la infancia y la adolescencia el grupo más afectado. La realidad de la Argentina de hoy es que el 22 por ciento de los menores entre 5 y 14 años trabaja, cifra que creció seis veces en ocho años (UNICEF). El aumento del trabajo infantil repercute en un incremento de la presencia de los menores en las calles dedicados a la venta de mercancía, recolección de basura y mendicidad, con fuertes impactos en el abandono de los hogares familiares, en la deserción escolar, en el consumo de drogas y la explotación sexual de menores.

Los ejemplos y las cifras pueden continuar. Pero dentro de este maremagno de estadísticas y datos no hay que perder de vista que los países de América Latina son productores de una gran diversidad de figuras de la exclusión, y sus ciudades constituyen vitrinas de la polaridad social, del aumento de la pobreza y del fracaso de las políticas de contención e integración social.

4. Niños y chavos de la calle en la Ciudad de México.

Desde la época de la colonia en la Ciudad de México se veían menores abandonados que mendigaban, vagaban y dormían en las calles; los denominaban “mestizos” y eran fruto de las violaciones de los soldados españoles a las indígenas. En el siglo XIX, la población de menores que se encontraba en la calle se incluía dentro de la categoría de “limosneros, vagos y léperos”, se distinguían por andar descalzos, con ropa humilde, y realizar tareas de venta de periódicos o boletos de lotería, y lustrado de zapatos (Barreiro, 1991).

A partir de la década de 1940 los menores en la calle empiezan a adquirir visos de un fenómeno social en ciernes. El período de la industrialización y del masivo éxodo de las zonas rurales hacia la Ciudad de México hizo eclosión en la infraestructura urbana, agudizando las problemáticas sociales, la capacidad habitacional de la ciudad, las formas de constitución familiar, y el acceso a los servicios de educación, salud y recreación. Se fueron constituyendo amplias franjas de población marginada y socialmente desfavorecida que no podían garantizar ni la reproducción ni la permanencia de la unidad familiar. Una de las grandes causas que explica la presencia de la infancia callejera en la Ciudad de México lo constituye la pobreza y la precariedad socio-familiar.

A partir de la década de 1980, los niños callejeros adquieren una visibilidad crecientemente mayor. Los factores macroeconómicos aparecen como determinantes en la agudización de este fenómeno; la Ciudad de México incorpora como parte de su paisaje urbano contingentes de menores callejeros que comienzan a ocupar calles, plazas y terrenos baldíos de algunas zonas de la ciudad. Niños que venden dulces, que limpian parabrisas, que lavan y cuidan autos, tragafuegos, malabaristas y limosneros son algunas de las formas que adquiere el trabajo infantil informal en las calles de la ciudad.

Infancia en riesgo, niños en situación especialmente difícil, menores vulnerables y en situación de riesgo, callejeros, niños en situación de calle, niños

en la calle y niños de la calle, son algunas de las denominaciones que desde la década de 1980 hasta la fecha han etiquetado a este fenómeno.

Hacia 1992, el Departamento del Distrito Federal creó la Comisión para el Estudio de los niños callejeros (COESNICA) que tenía como uno de sus objetivos la realización de un censo para conocer las dimensiones numéricas de esta problemática. Este conteo arrojó como cifra 11.172 niños y niñas que realizaban actividades diversas en la calle durante la mayor parte del día. De este total, se contabilizaron 1020 niños que vivían en la calle.

En 1995 Unicef realizó el II Censo de niños en situación de calle, señalando una cifra de 13373 niños y niñas que usaban la calle como ámbito de trabajo y permanencia, de los cuales 1850 pernoctaban en ella. Las estadísticas elaboradas por este censo indicaban que el fenómeno de la callejerización se había incrementado en un 20 por ciento respecto del conteo de 1992, y que el número de niños que pernoctaba en la calle había aumentado un 81.3 por ciento respecto del total registrado para el año 1992.

En el año 2000²³ se publica un tercer estudio estadístico realizado por el DIF-Unicef-DF que registra un nuevo incremento: 14322 niños, niñas y adolescentes usan las calles y otros espacios públicos de la Ciudad de México como lugares de trabajo y vivienda. De este universo

²³ Estudio de niñas, niños y jóvenes trabajadores en el D.F. DIF-DF-Unicef. 2000. México.

total, sólo el 7 por ciento declara vivir en la calle. No sólo se registró un crecimiento de la población, sino también de los denominados puntos de encuentros de los niños callejeros lo que indica que el fenómeno se ha extendido por la ciudad. La Delegación Cuauhtémoc es la que registra la mayor concentración de la población de calle, con el 28.2 por ciento del total. Del universo total de niños de 6 a 17 años que trabajan en la Ciudad de México, el 69 por ciento declaró haber nacido en ella, mientras que el 51.8 por ciento de los niños que viven en la calle reportó ser migrante, originario de una entidad distinta a la de la Ciudad de México.



Otro dato significativo que arroja el último censo que la población que vive en calle está compuesta mayormente por adolescentes, que en un 79 por ciento tiene más de 12 años. Un 56 por ciento reportó que la causa de abandono de la familia para salir a la calle se debió a maltrato. El 69 por ciento de niños y chavos entre 6 y 17 años que vive en la calle ha sido detenido por la policía.

Los niños y jóvenes que viven en la calle se dedican en un 52.8 por ciento a ser actorcitos, pepenadores y a la prostitución. Y entre un 29 y 39 por ciento ejercen la mendicidad, según esta misma fuente.

En lo que respecta a la educación, el 95 por ciento de los niños y chavos de la calle se encuentra en situación de deserción escolar, y entre el grupo que comprende de 6 a 17 años el 16.1 por ciento reporta que no sabe leer ni escribir.

Las enfermedades más recurrentes son las respiratorias, gastrointestinales y de piel. El 33 por ciento de la población que vive en la calle reportó haberse enfermado el último mes (en referencia a la aplicación del cuestionario del Censo) de “gripa, catarro y tos”. Y el 54 por ciento dice curarse solo o con amigos, lo que indica la baja concurrencia a las instituciones de salud. Esto último se debe a problemas de discriminación, indiferencia y carencia de documentos de identificación personal (acta de nacimiento, credencial del IFE) que son requeridos por las autoridades sanitarias para efectuar la atención. La vida en la calle los expone, además, a una alta probabilidad de accidentes y atropellamientos vehiculares.



Recientemente, se comenzaron a detectar entre los niños y chavos que viven en la calle un gran número de casos de VIH Sida. Cabe destacar que el 60 por ciento de esta población reporta haber tenido relaciones sexuales antes de los 17 años, y un 30 por ciento se inició antes de los 13 años.

La drogadicción es otro de los problemas recurrentes entre los que viven en la calle: un 72.9 por ciento de los que tienen entre 6 y 17 años usa algún tipo de droga, principalmente el llamado activo que contiene alta proporción de tolueno. La Delegación Cuauhtémoc no sólo concentra la mayor proporción de niños y chavos que viven en la calle, sino también el mayor índice de menores consumidores de droga superando el índice de consumo observado en el DF.

En años recientes, se ha detectado una extensión del tiempo de permanencia en la calle, lo que lleva a que los niños que abandonan su hogar continúen en la calle hasta la edad adulta. De este modo, desde fines de los años noventa se empezaron a hacer más visibles familias enteras que viven en la calle, y en algunos puntos de encuentro las parejas con hijos nacidos en la calle supera el 30 por ciento del grupo.

Un estudio de 44 familias que tienen hijos viviendo en la calle realizado en 1997 revela que los adultos que las conforman desempeñan mayoritariamente actividades en el sector informal o de subempleo²⁴. En general se trata de familias que no corresponden a la estructura familiar nuclear, y en muchos casos se encontraron familias que tenían más de un hijo viviendo en la calle.

La salida a la calle y el consecuente rompimiento con el entorno familiar obedece a un conjunto de factores: violencia, maltrato y abuso sexual, pobreza e insuficiencia de recursos materiales, abandono, aburrimiento, sobrecarga de tareas en el hogar, atractivo de la calle y deseo de aventura. Lejos de las explicaciones absolutistas que enfatizan un sólo factor (económico, psicológico, etc.), la salida a la calle es un fenómeno multicausal. Asimismo, hay que señalar que la salida del hogar no ocurre de un día para otro, sino que existe una acumulación de experiencias y contactos que llevan al niño o al adolescente a preparar la decisión. Hay una especie de “carrera hacia la calle” a lo largo de la cual el niño pasa por períodos más o menos largos entre la calle y su hogar, momentos en los que se van distendiendo los vínculos familiares (Lucchinni, 1983).

Esta idea permite tomar distancia de los planteamientos más victimizantes que emplazan al niño o al adolescente en una situación socio-económica y familiar tan determinante que lo vuelven preso de esos estreñimientos.

Se podría decir que a pesar de las condiciones objetivas que sin duda constituyen un contexto ineludible, hay siempre una “presencia” del sujeto en la salida a la calle.

²⁴ Cfr. *Las familias de los niños y niñas de la calle*. Quiera-Casa Alianza-Thais. México. 1997.

En la misma decisión de romper los lazos familiares –aún débiles y patológicos- y de lanzarse a la experiencia de la sobrevivencia en la calle hay trazos y huellas de una participación activa del niño o adolescente.

“Cuanto más fuertes son los constreñimientos, más presencia parecen tener los individuos en la puesta en marcha y el reforzamiento de ciertos procesos”.

Taboada Leónetti

La vida en la calle transforma a los niños y jóvenes en itinerantes urbanos, sujetos que se desplazan y son desplazados del espacio público, que deambulan por las calles y plazas, salidas de metro, mercados, cruceros y avenidas. En general se desplazan en grupos, móviles en su composición (Taracena, 2000: 140), acompañados por perros, y si bien ejercen una fuerte errancia por el espacio público en general las zonas de la ciudad por las que se mueven son acotadas. Los grupos de niños y chavos de la calle adquieren, la mayoría de las veces, las denominaciones de las zonas o barrios en las que se asientan (siempre temporalmente): el grupo de Indios Verdes, Observatorio, Garibaldi, Metro Normal, Alameda, Solidaridad, Zarco, Bellas Artes, Central del Norte, entre otros.

La itinerancia, como forma límite de la exclusión social, expresa que estos niños y chavos han sido expulsados de los pocos y débiles circuitos contenedores: la familia, la escuela, el barrio o la comunidad de pertenencia. La calle les dota de una identidad, “ser de la calle”, y como tales son interpelados y etiquetados, pero al mismo tiempo vivir en la calle significa no tener domicilio fijo, no tener lugar, estar sin inscripción social, estar fuera de lugar.

Pero aún en una situación tan límite como está no existe exclusión total. Son niños y chavos excluidos de las familias, de las escuelas, de los afectos, de las pertenencias; pero al mismo tiempo están esporádicamente incluidos en otras dimensiones e instancias. Como la total y más radical exclusión no es pensable, se trata más bien de una suerte de articulación compleja y dinámica entre lógicas de

exclusión e inclusión que delinear configuraciones variables e inestables de integración y desintegración social.

Desde la exclusión social se generan, por ejemplo, formas de integración al margen (Taboada Léonetti, 1997: 72) de los propios itinerantes basadas en solidaridades grupales, en el establecimiento de un sistema de normas y contra-valores, e integraciones internas.

Las dependencias gubernamentales que tienen a su cargo la atención e implementación de políticas públicas para la población de calle (DIF, DDF, Sedesol, Delegaciones entre otras) generan también etiquetamientos, clasificaciones, programas de asistencia, habilitación de albergues o espacios destinados a la “domicialización” de esta población, que aunque esporádicos, intermitentes e inconsistentes pueden ser vistas como lógicas orientadas a la integración e inclusión al menos en algunas dimensiones.

Las instituciones no gubernamentales y de asistencia privada, por su parte, que trabajan con la población callejera diseñan también metodologías y prácticas de intervención destinadas a producir inclusión: convencer a los chavos que abandonen la calle e ingresen a los albergues o centros de atención que éstas tienen, reinsertar a esta población en alguna modalidad de escolarización, estimular el aprendizaje de algún oficio o trabajo para una futura integración laboral, organización de programas de recreación variados (visitas a museos, entrada gratuita a cines, competencias deportivas, viajes a Acapulco, Cancún, excursiones a Six Flags o a Las Estacas, entre muchas otras), ayuda para la regularización de situaciones judiciales o burocráticas (trámites en juzgados y en delegaciones, actas de nacimiento, credenciales de identificación, registro de hijos nacidos en la calle), y vinculación con instituciones de atención sanitaria (hospitales, médicos y centros de desintoxicación).

En todos los casos mencionados, no se trata de lógicas de inclusión duraderas, que dejen huella en los procesos de reinserción social, y que potencien capacidades individuales y grupales para alcanzar y mantener un lugar

socialmente valorado. Se trata, más bien, de integraciones precarias e inestables que coexisten con lógicas de exclusión y desanclaje en otras dimensiones de la experiencia.

Los chavos de la calle son extraordinariamente hábiles para manejar estratégicamente los discursos y las prácticas que subyacen a estas modalidades complejas de inclusión/exclusión. A veces, portar la etiqueta victimizante y excluyente que para ellos construyeron las instancias gubernamentales y las instituciones no gubernamentales y privadas es altamente funcional para conseguir recursos y favores que de otra manera no los obtendrían. Además, después de tantos años de exposición a la sobrevivencia en la calle y en las instituciones, han aprendido las fallas y los aciertos de cada una de ellas, lo que los vuelve expertos en el *management* de la exclusión.

Otras veces es mucho más redituable individual y grupalmente distanciarse del etiquetamiento asignado y reivindicar derechos y reconocimientos que trascienden el ámbito de los excluidos, marginados u olvidados. Por ejemplo, frente a los operativos policiales y el despliegue de la violencia de los judiciales, los chavos de la calle reivindican tener derechos humanos, respeto y necesidades igual que cualquier otra persona. Hay momentos en los que las clasificaciones socialmente asignadas traslucen el borramiento de las cualidades de persona, ciudadano, individuo con reconocimiento social y capacidad de *agency*. Las lógicas dinámicas de inclusión/exclusión son social e institucionalmente asignadas, pero diferencialmente asumidas y apropiadas por los sujetos excluidos.

Las aproximaciones académicas e institucionales a la problemática de los niños y chavos de la calle no ha trascendido, en general, las caracterizaciones homogeneizantes y descriptivas preocupadas por encontrar las particularidades socio-demográficas y psicológicas observables de esta población. Hay pocos estudios (Taracena, Roy, De Gaulejac, Parazelli, Tessier) que han explorado las condiciones socio-simbólicas y relacionales de esta población.

Esta investigación se inscribe en esa perspectiva, y se orienta fundamentalmente a una conceptualización socio-simbólica y espacial de los chavos de la calle, enfatizando la centralidad de los procesos de exclusión social, y de la itierancia urbana en particular, como el escenario medular desde donde observar y analizar a estos sujetos.

3

Topografías móviles

1. Etnografía de los lugares: La Alameda y Plaza de la Solidaridad.

El margen ocupa el centro. Paisajes contestatarios colonizan los santuarios patrimoniales de la memoria de una ciudad y de una nación. En el Centro Histórico de la Ciudad de México palpita la exclusión social: los chavos de la calle han hecho de sus calles, plazas, monumentos y esquinas su casa.

Hay varios grupos de niños y jóvenes callejeros que en los últimos quince años se han instalado en el Centro Histórico: los de Garibaldi, los de la Merced, los de la Soledad, los del teatro Blanquita, los de Bucarelli, los de la Ciudadela, los del Caballito, los de Zarco, los del Franz Mayer, los de la Alameda y Plaza de la Solidaridad. En realidad, no son grupos tan distintos; muchas veces se trata de la misma banda que ha ocupado distintos espacios públicos porque han sido desalojados por los operativos policiales.

El grupo de chavos de la calle que estudio en esta investigación estuvo instalado en varios de los espacios mencionados: en Zarco, metro Hidalgo, el Caballito, Bucarelli, en las coladeras cercanas al museo Franz Mayer, en la Alameda, y finalmente en la Plaza de la Solidaridad. Durante los dos años que duró el trabajo de campo (2000-2002), los chavos de la calle ocuparon los espacios de la Alameda y la Plaza de la Solidaridad. En la Alameda estuvieron cerca de seis meses, y en la Plaza de la Solidaridad (la Soli, como le decían los chavos) casi un año y medio. La fase de las entrevistas cualitativas se realizó en ambos espacios, y la fase de la etnografía visual compartida se llevó a cabo, básicamente, en la Soli.

FOTO AEREA ZONA DE ESTUDIO

De la Alameda, los chavos de la calle fueron desalojados con un contundente operativo policial, y unos días después ocuparon la Plaza de la Solidaridad. Al poco tiempo, lograron hacer una suerte de acuerdo con las autoridades de la delegación Cuauhtémoc: prometieron mantener el lugar limpio, no robar ni asaltar a los transeúntes; la delegación se comprometió a no implementar nuevos operativos de desalojo. Era una alianza de mutua conveniencia: un lugar donde permanecer, para unos; y un lugar en donde podían mantener concentrados, controlados y vigilados a los chavos de la calle, para otros.

Los otros espacios públicos que habían ocupado anteriormente fueron objeto de una minuciosa reconstrucción –con imágenes y con narrativas- tanto por mí como por los propios chavos de la calle. Y como se verá a partir de este capítulo y hasta el final del texto, han dejado una huella indeleble en la experiencia del grupo.

La Alameda, el legendario jardín de la Ciudad de México, nace en 1592; proyectada y realizada por Luis de Velasco, octavo virrey de la Nueva España, fue testigo de acontecimientos de la ciudad y del país: sitio de la Inquisición, lugar de la Acordada, prisión de criminales, paseo de Maximiliano y Carlota, puerta de entrada de Benito Juárez a la ciudad, espacio público recreativo de la sociedad mexicana, tema de un mural pintado en 1947 por Diego Rivera (“Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central”), patrimonio cultural de la humanidad declarado por la UNESCO. La Alameda es sedimento de la memoria histórica de la Colonia, del México Independiente, de la Reforma, de la Revolución Mexicana y de la época contemporánea. Ha soportado estoica cambios políticos, transformaciones sociales y poblacionales, renovaciones urbanas y sismos.

En la Alameda convergen casi todos los afluentes de la cultura mexicana: las socialidades, las medicinas y las comidas tradicionales; los rostros del México profundo; el teatro de Bellas Artes, las esculturas, las fuentes y otros vestigios de

las ilusiones europeizantes; los ambulantes y puesteros que venden estampas de la globalización: músicas y películas piratas; prostitutas, desempleados, sindicalistas y personajes de la política que a veces realizan mítines en sus inmediaciones; paseantes, familias y chavos de la calle.

Como una especie de museo abierto, la Alameda alberga esculturas como *Desespoir* (de Agustín Ocampo cuyo original se encuentra en el Museo Nacional de Arte), *Malgré Tout* de Jesús F. Contreras; las Fuentes de las Caritas (una en cada esquina de la Alameda), Fuente de Mercurio, Fuente de la Primavera, Fuente de Neptuno y los Tritones, Fuente de las Américas y Fuente de Venus. También se encuentran el monumento a Beethoven y el Hemiciclo a Juárez construido en mármol blanco y de estilo neoclásico. Al interior, se encuentra un quiosco de forma octogonal, con una escalera y techumbre de lámina.

Se entrecruzan en el espacio abierto de la Alameda olores, sabores, músicas, personajes y atmósferas tan diversas que la vuelven un espacio híbrido y multicultural. Es al mismo tiempo un nodo urbano que contiene en sus extremos dos líneas del metro, una zona de tránsito, un área patrimonial, una zona cercada por centros de abastecimiento (mercados, zonas comerciales, venta ambulante), ruta turística y cultural, usina de imágenes e imaginarios (postales, pinturas, músicas y películas). Se trata, sin dudas, de un objeto geo-social y cultural denso cuya aprehensión requiere desentrañar sus ritmos, temporalidades y texturas diversas.

En los días hábiles y en horarios matutinos, la Alameda es surcada por pasos apresurados que tienen un destino definido, y rodeada por autos, transporte público y patrullas que la llenan de humo, de claxonazos y de frenadas estridentes. Desde muy temprana hora, comienza el despliegue del personal de limpieza que tiene asignada áreas específicas de cuidado: intendencia de fuentes, intendencia de limpieza y cuidado de áreas verdes, encargados del barrido, aseo y recogida de la basura. Pocos son, a estas horas, los que se permiten tenderse en sus bancas o en el parque, escuchar el canto de los pájaros, contemplar sus

fuentes; algunos turistas aprovechan este espacio para reorganizar sus recorridos con las guías de turismo en la mano, sacar fotos o descansar.

Hacia la tarde y la noche, los ritmos y las texturas cambian. La Alameda adquiere la fisonomía de tantos otros lugares de esta ciudad: se vuelve insegura, oscura, sospechosa. Hay una suerte de corrimiento de la actividad hacia las zonas más periféricas de este espacio: hacia las jardineras menos iluminadas, hacia las esquinas más despobladas. Hay mayor presencia de hombres solos. La prostitución se hace más visible, los robos y asaltos se incrementan, el tráfico de drogas comienza el movimiento. Los chavos de la calle lo controlan todo. Saben qué mirar, a quién, y dónde. Están muy atentos a las sirenas de las patrullas. Conocen bien la fracción de segundo necesaria para arrebatarse una cartera o un celular. Los borrachos y trasnochados llegan más tarde.

Sábados y domingos en la Alameda. Repertorio vastamente incorporado al imaginario y a las prácticas del tiempo libre de esta ciudad para un amplio sector de la población. A media mañana las dos estaciones del metro –Hidalgo y Bellas Artes- escupen jóvenes, adultos, ancianos y niños. Los puesteros llegan un poco antes para montar sus productos: refrescos y jugos, sopes y quesadillas, hamburguesas y hot dogs, tamales, elotes y esquites, helados y dulces, globos, platería de Taxco, artesanías, música ensordecedora que brota de altoparlantes: José José se mezcla con Maná y más adelante Silvio Rodríguez le disputa algunas estrofas a los Tigres del Norte. La Alameda ya no es como antes, se quejan los ambulantes. La inseguridad hace mella, y ya no viene tanta gente.

Familias enteras comparten el espacio con parejas que depositan en la Alameda la efervescencia contenida de toda una semana. Obreros de la construcción, empleadas domésticas, migrantes internos, policías sin uniforme, todos intercambian miradas y a veces algo más. Hay muchos personajes más: mariachis, boleadores, voceadores, merolicos, nostálgicos jubilados.

También hay muchos jóvenes, que se desplazan en pequeños grupos, van y vienen, se sientan en los bordes de las fuentes, se avientan agua, y algunos

hasta arman un partido de fútbol. La Alameda explota. Retiene en sus bancas, fuentes y jardineras el peso de una ciudad que quiere recrearse y pasear.

El fin de semana se dan cita en la Alameda muy buenos etnógrafos que conocen a los foráneos, a los que van distraídos, a los que traen dinero en la mochila, a los turistas que despliegan sus cámaras de foto y video, a los que llevan celulares y carteras en los bolsillos. Son etnógrafos *amateurs* y amigos de lo ajeno que saben, incluso, burlar a la gran cantidad de policías que *flanean* por la Alameda.

Domingo al mediodía. Hay muchísima gente. Desde que estábamos frente a Bellas Artes nos empezaron a seguir. Eran tres. Mejor guardamos la cámara en la mochila. Vemos a otros dos más que se nos empiezan a acercar. Caminamos por el lado de Av. Juárez que hay menos gente. Vienen atrás. Al final, entramos otra vez a la parte central de la Alameda. Nos paramos al lado de una señora que tiene un puesto de frutas. Esperamos a que se fueran. Mejor seguimos otro día.

(Cuaderno de Campo, domingo 17 de febrero de 2002)

Tanta afluencia de gente los fines de semana se vuelve propicia para charolear, pedir plata, mendigar. Los chavos de la calle tienen mucha experiencia para actuar frente a las personas: expresiones, rostros y cuerpos que destilan lástima y compasión. En menos tiempo que en un día hábil, logran sacar dinero para comer, para la droga o para comprarse cosas. Lo fundamental es saber combinar la gran cantidad de gente con un lugar estratégico, volviéndose al mismo tiempo poco visible para la policía.

La presencia de la policía se ha incrementado en la Alameda. Antes había agentes preventivos que caminaban por la zona o vigilaban desde las patrullas. Pero ya llegó la policía montada. Se desplazan de a dos, montados en altos

caballos. Llegan rapidísimo a cualquier punto de la Alameda, y pueden ingresar en la zona de las jardineras. Es más difícil intentar entrevistarlos, la grabadora no tiene el efecto *zoom*. Los perros que acompañan a los chavos de la calle son sus peores enemigos: espantan a los caballos, los persiguen amenazantes y les impiden el acceso a la zona ocupada.

Los fines de semana son más notorios los bicitaxis que transitan por los costados de la Alameda, y los recorridos del “tranvía turístico”, un autobús así disfrazado, que toca los mojones más destacados de la monumentalidad del centro histórico.

También lo excepcional ocurre en la Alameda. Una vez al año se vuelve una especie de parque temático con reyes magos y santaclozes, cuyos montajes escénicos jaquean la capacidad de asombro: “si algún escritor bíblico viera esta Alameda, no pensaría en el portal de Belén, sino en Sodoma y Gomorra”¹. Seguramente una fotografía con los reyes magos en la Alameda hay en muchos álbumes familiares. Para los niños y chavos de la calle, la navidad y los reyes magos de la Alameda no pasan desapercibidos. Al contrario, les retumba en la memoria lo que nunca tuvieron. Si corren con suerte, algunas instituciones se harán presentes en estas fechas con comida y juguetes, y en los últimos dos años han tenido algunas posadas y representaciones navideñas.

La Alameda es pródiga en experiencias y sensaciones, es un lugar común del encuentro pero también un espacio del anonimato.

La Plaza de la Solidaridad es de reciente historia, y carece de una tradición tan vasta y cristalizada como la de la Alameda. Se encuentra frente a ésta, y fue erigida sobre las ruinas del famoso Hotel Regis que sucumbió a los sismos del 85’, junto con el edificio de Salinas y Rocha y otros terrenos aledaños. En 1986 se plantó el primer árbol en lo que se llamó en ese año el Jardín de la Solidaridad,

¹ Cfr. Texto de Juan Carlos García en Alameda. Una visión histórica y estética de la alameda de la ciudad de México.

nombre que evocaba la solidaridad de la ciudad y del país ante la tragedia del terremoto.

Pocos días después de que se dinamitaron los restos del Hotel Regis, el Departamento del Distrito Federal (DDF) anunció que los predios en los que fueron demolidos edificios dañados por los sismos serían expropiados o permutados con el fin de evitar que se construyeran nuevos edificios en esos terrenos. A comienzos de enero de 1986 el DDF, por acuerdo del Presidente Miguel de la Madrid, lanza una convocatoria pública para el diseño de la Plaza de la Solidaridad. Dos meses después de la apertura del concurso, se da a conocer el nombre del arquitecto ganador. El proyecto seleccionado fue de “carácter modernista”, y tenía previsto en el diseño un conjunto de columnas en círculo, de las cuales saldrían destellos luminosos que podrían ser rayos láser, con una escultura en el centro y una grieta atravesando diagonalmente el suelo².

Un aluvión de críticas y oposiciones públicas recibió el proyecto ganador por parte de organizaciones sociales e instituciones vinculadas con la problemática del centro histórico. El DDF se vio obligado a posponer la edificación de la Plaza de la Solidaridad. Posteriormente se anunciaron trabajos de jardinería y forestación. La idea de la Plaza se desechó junto con el fallido proyecto, y en su lugar devino el nombre de Jardín de la Solidaridad, y se mencionó como antecedente histórico que en ese predio estuvo localizado el huerto del antiguo convento de San Diego, actualmente la Pinacoteca Virreinal³.

Finalmente, se consolidó como una plaza que tiene cuatro fuentes, bancas, algunos árboles y una escultura en el centro que representa la unión de dos manos, simbolizando la solidaridad. La Plaza está delimitada por las calles Balderas, Juárez, Dr. Mora y la calle cerrada de Colón en donde se localiza el Museo Mural Diego Rivera con la obra “Sueño de una tarde dominical en la Alameda”.

² Fuente: La Jornada, 19 de marzo de 1986.

³ Fuente: El Universal, 16 de julio de 1986.

El espacio de la plaza estuvo ocupado por cuatro carpas de ajedrecistas que diariamente se convocaban para jugar al ajedrez, y por un campamento de cuatro “casitas” de los chavos de la calle. En las carpas de los ajedrecistas se vendían bebidas y comida rápida, y de forma permanente se escuchaba música de la radio o de un equipo de sonido. Los ajedrecistas decían contar con un permiso de la delegación para ocupar el espacio público de la Plaza; cada una de las carpas tenía un dueño, quien amparado bajo la figura de una asociación civil, externaba su objetivo de difundir el juego de ajedrez cuando en la realidad obtenía beneficios económicos privados (al cobrar una cantidad por la renta del juego, y por la venta de bebidas y alimentos) en un espacio público. Se trataba, sin dudas, de una situación contradictoria, reveladora de las irregularidades en el otorgamiento de permisos y usos del espacio público por parte de la delegación.

Hace pocos años, la delegación Cuauhtémoc instaló en esta plaza unos baños públicos que son utilizados por los paseantes, los ajedrecistas y los chavos de la calle. La tarifa de acceso que se cobra es de dos pesos, y en algunos períodos la delegación permitía el acceso de los chavos de la calle por sólo un peso.

Por otra parte, y hacia el final de la gestión de la delegada Dolores Padierna, se promovía una ceremonia cívica de izamiento de la bandera, en un mástil localizado en la escultura de la Plaza. Esta ceremonia ocurría cada miércoles a las diez de la mañana, con la presencia de la banda de la policía, y en ella participaban los ajedrecistas, los transeúntes de la plaza, los chavos de la calle que lograban despertarse con los sonidos del himno nacional, y sus perros.

A la Plaza de la Solidaridad acuden muchos obreros de la construcción que se reúnen allí para socializar recomendaciones y tips sobre posibles trabajos; acuden también personas de edad madura que visitan a los ajedrecistas; algunos turistas que van hacia el Museo; y mucha gente que está de paso hacia la Alameda o el metro. La cercanía con las avenidas Juárez y Balderas hace de esta plaza un lugar de mucho tránsito de personas y de vehículos.

Desde que se instalaron los chavos de la calle en esta plaza, se incrementó y diversificó la presencia policial tanto de la Secretaría de Seguridad Pública como de la Secretaría de Gobernación: policía auxiliar, policía preventiva, granaderos y los llamados “grises”. Básicamente apostados en la calle Dr. Mora, los policías se pasean por la plaza, permanecen dentro de sus patrullas y camiones, y algunos hasta se dedican a jugar unos partidos de ajedrez. Hay que mencionar también que a escasos metros, sobre la avenida Juárez, se encuentra una agencia del Ministerio Público de la PGJ en cuya entrada hay estacionadas de día y de noche muchas patrullas.

Muy cerca de la Plaza de la Solidaridad, sobre la avenida Hidalgo, se encuentra el Centro Cultural Martí inaugurado en 1976, en cuya entrada se erige una escultura del prócer cubano. En este centro cultural hay una pequeña biblioteca, un auditorio y una sala de exposiciones. Regularmente se organizan ciclos de cine. En lo que sería el patio de este edificio, se reúnen ajedrecistas. Cerca de la explanada, se encuentra una de las entradas/salidas del metro Hidalgo, y es uno de los lugares elegidos por los chavos de la calle para charolear.

La avenida Hidalgo bordea la Alameda, y sobre esta calle se encuentran el Hotel de Cortés (antigua Hosteria de Santo Tomás de Villanueva), la Iglesia de San Juan de Dios, la Plaza de la Santa Veracruz, el Museo Nacional de la Estampa y el Museo Franz Mayer (antiguo hospital de la mujer).

En la avenida Reforma y la calle Francisco Zarco se encuentra una plaza que tiene una escultura de Zarco, y lleva su nombre. En esta plaza hubo en un tiempo un campamento de este grupo de chavos de la calle. Y muy cerca de este espacio se encuentra Casa Alianza, una institución de gran referencia para el grupo.

Sobre la avenida Balderas, se encuentran muchos puestos de comida, pequeños restaurantes y torterías. Y en la acera de enfrente, un complejo de cine multisalas Cinemex, y una sucursal del banco Bital.

Sobre la avenida Juárez (hacia Eje Central) se encuentra una agencia de Mexicana de Aviación, Foto Regis (lugar donde revelaba las fotografías tomadas por los chavos de la calle), un centro comercial pequeño, el recientemente inaugurado Hotel Sheraton (agosto de 2002), la agencia del Ministerio Público, tiendas de joyería, de fotografía, dulcerías, el Hotel Bamer, la iglesia del convento de Corpus Christi y el Museo de las Culturas Populares, zapatería, local de venta de videos, loncherías, centro de video-juegos (muy frecuentado por los chavos de la calle), tiendas de ropa, librerías, zapaterías, un Sanborns y el edificio La Nacional.

2. Uso y apropiación del espacio público.

Los espacios públicos de la Alameda y la Plaza de la Solidaridad, así como otros espacios ocupados por los chavos de la calle en sus inmediaciones, son objeto de intensas operaciones de uso y apropiación diferencial que generan resemantizaciones y cambios de códigos que pueden, incluso, trastocar por momentos la naturaleza de lo público. Cuando en un mismo espacio se llevan a cabo de manera simultánea la satisfacción de las necesidades biológicas y sociales, se produce una sobrecarga de funciones, usos y sentidos del espacio.

Las zonas de la Alameda y la Solidaridad se vuelven, al mismo tiempo, hábitat, lugar de trabajo, espacio de socialidades e interacciones, reductos de la intimidad, sitio de tránsito e intercambios, y recodos para las evacuaciones fisiológicas. Mientras para los transeúntes, los paseantes, los vecinos y los planificadores urbanos se trata de espacios públicos, para los chavos de la calle estos lugares permutan constantemente sus códigos en público, semipúblico, privado y semiprivado.

Los campamentos temporales y precarios que los chavos de la calle arman en estas zonas hacen funcionar a una parte del espacio público como espacio privado. El desarrollo de las socialidades y de ciertos intercambios grupales (como los vinculados con el consumo y circulación de la droga) transforman el espacio público en uno semi-privado que excluye la mirada y la presencia de los otros. Las actividades relacionadas con la mendicidad, el charoleo o la comisión de actos delictivos menores hacen funcionar al espacio público en clave semi-pública que de alguna forma filtra la visibilidad y la presencia. Finalmente, transitar, desplazarse, hacer uso de la infraestructura disponible en el espacio público es mantener su carácter público.

PLANO: USOS DEL ESPACIO

Esta suerte de recodificación de la espacialidad que generan los usos intensivos y las apropiaciones diferenciales da cuenta de un doble proceso. Por una parte, se produce una superposición de valencias que vuelve densa la legibilidad del espacio, y que crea una topología de lugares que funciona visibilizando/invisibilizando la exclusión social. Esta lógica potencia, a fin de cuentas, una mayor vulnerabilidad: sujetos permanentemente expuestos en el espacio público cuyos actos se vuelven más proclives a lindar con lo no permisible: robar, drogarse, orinar y defecar en la vía pública, por ejemplo.

Por otra parte, los usos y apropiaciones diferenciales que los excluidos realizan del espacio público se traducen en una alta segmentación y diferenciación de la espacialidad. Es interesante observar cómo los espacios públicos de la Alameda y la Plaza de la Solidaridad estallan en una diversidad de lugares fuertemente mediados por el “trabajo” que en ellos invierten los chavos de la calle. El espacio se transforma en lugar, precisamente, cuando hay una producción de definiciones y sentidos (García Canclini, Tuan, De Certeau, Reguillo, Abilio, Aguilar, Bonetti, Parazelli, Lindón, Bailly, Maffesoli, entre muchos otros).

En la superficie de un mismo espacio coexiste una diversidad de lugares, en los cuales laten significaciones diversas.

Estas nuevas significaciones producen una desestabilización de los sentidos asociados con esos espacios. La memoria oficial y el patrimonio monumental sufren los embates de la exclusión social. ¿Qué hacen los sin memoria, los fuera de lugar, en el centro de la sacralidad de una ciudad y de una nación?

“La Plaza de la Solidaridad, donde se encuentra el museo, se construyó en el sitio que ocupaba el famoso Hotel Regis (...) Aquí convive lo bello con lo horrible. Lo primero lo ofrecen varias carpas verdes, que cobijan a apasionados ajedrecistas que dan sabrosa vida al espacio. Lo horrible es que desde hace varios meses un grupo de malvivientes cubrió con plásticos tres grandes jardineras y se instaló a vivir allí. La fetidez que despiden esos muladares y el aspecto sucio y deprimente hace preguntar: ¿dónde está la autoridad? ¿Cómo es posible que cualquier sujeto pueda apropiarse de un espacio público, lo habite y para colmo lo vuelva un muladar? No sería raro que allí se genere un brote de alguna epidemia, ya que se le dan todos los usos, como lo delata la pestilencia existente”

Angeles González Gamio

La Jornada, 20/01/2002

La vida cotidiana y las rutinas marcan los recortes y la definición de los lugares que los chavos de la calle hacen en los espacios públicos. Múltiples son los factores que convergen para traducir el espacio en un lugar: infraestructura, accesibilidad, visibilidad/invisibilidad, seguridad, socialidad, y afectividad. Los lugares para dormir, para trabajar, para la intimidad y para la socialidad no son los mismos; cada uno de ellos está irrigado por sentidos particulares.

Para dormir, por ejemplo, se seleccionan aquellos lugares que permiten resguardarse del frío y de la lluvia, y que cuentan con ciertos recursos materiales para poder acostarse: bancas, escaleras, sitios techados,

“(…) si estaba lloviendo, no me voy a acostar así a la mitad de la calle (ríe). Me buscaba yo lugares estratégicos para ver dónde se podía pasar menos frío. Por ejemplo ahí en el estacionamiento, en los metros, los baldíos. O sea, también eso aprendí, a saber buscar un lugar para protegerte de la lluvia, del frío”. (Carlos, 20 años)

“Cuando hace mucho frío o cuando llueve nos metemos ahí en el metro Hidalgo, en las escaleras”. (Evelyn, 18 años)

“Esta foto es de la Iglesia de la Santa Veracruz, entonces aquí, como aquí debajo de esta iglesia, donde están todos los santos y todo eso, hay como un huequito, está así curvo, y cuando llovía ahí nos metíamos, pegaditos a la puerta todos, así en hilerita. Y ahí nos quedábamos, y al costado, así viéndola de frente, al costado izquierdo había un parquecito, donde nos metíamos también a dormir a veces. Nos saltábamos la reja y nos metíamos ahí a dormir”. (Toño, 18 años)



“Después ya no cabíamos y abrimos una coladera que estaba más arribita, a un costado también de la iglesia. Abrimos una coladera y ahí nos metíamos a dormir. Como tenía un seguro, con un clavo botamos el seguro y quitamos la rendija, y nos metimos. Era un transformador subterráneo, un

transformador gigante y cables muy gruesos. (...) Pues si (era peligroso), pero a nosotros no nos importaba. Con tal de dormir un poco más calientes y un poco más seguros, no?" (Toño, 18 años).



Coladera del Franz Mayer

"Pues, a veces estoy aquí en el día (en la Alameda) y a veces me voy al quiosco y ahí me duermo. Allá porque cuando llueve, pues allá nos atajamos del agua. (...) Si llueve ya no nos mojamos, ya dormimos tranquilos. (...) barremos, doblamos cobijas y todo, dejamos limpio antes de irnos. No molestamos a la gente que sube ahí, somos tranquilos". (Toño, 18 años)



Cuando los chavos de la calle fueron desalojados de la Alameda, las bancas y las fuentes de la Plaza de la Solidaridad fueron las primeras formas de apropiación diferencial de ese espacio público, transformándose en lugares precarios para dormir. Poco tiempo después, el grupo construyó un campamento en una zona de la Plaza próxima a las carpas de los ajedrecistas, que ocupaba bancas y una fuente que a veces tenía agua.



Casita en una fuente de Solidaridad



Casita en una banca de solidaridad



Vistas del campamento en la Plaza de la Solidaridad



Los espacios públicos adquieren, también, valencias privadas y semi-privadas cuando se utilizan para bañarse, para la intimidad y las relaciones sexuales, para orinar y defecar,

“(en Zarco) pusimos una cobija, nos pusieron los chavos una cobija, y pusieron un baño. Juntaron para una taza de baño y como ahí había una coladera grande, la acomodaron ahí. Y tenían su baño” (Susana, 18 años)

“(...) ellas hacen ahí (las chavas), en los jardines. Ahí se esconden. Y una vez nos llevó la patrulla porque estábamos haciendo del baño. No más nos tenían un rato ahí (detenidos), después nos dejaron ir”. (Misael, 17 años)

“(...) en la fuente luego nos metemos, o luego agarramos agua y nos tapamos, hacemos como un cuadro y ahí nos metemos, ahí nos bañamos. Nos tapamos, hacemos una casita para bañarnos, pero pues hay un respeto ante todo. A veces nos metemos con la misma ropa para lavarla a la vez, vestidos, y otras veces en short nada más. Ya acaban de bañarse y lavan su ropa, ya se secan y se ponen otra ropa, y esa la exprimen y la tienden” (Toño, 18 años)



Baño en la fuente



Lavado de pelo en la fuente



Después del baño. En paños menores.

El lavado de la ropa es otra de las actividades asociadas al baño que trastoca la naturaleza pública del espacio. La Plaza de la Solidaridad, con sus cuatro fuentes, ofrecía ciertas comodidades para el lavado y tendido de la ropa.



Lavando ropa en la Plaza de la Solidaridad

Algunas veces, los chavos de la calle utilizaban los baños públicos de la Plaza de la Solidaridad. La intendencia de los baños se quejaba porque los chavos no siempre estaban dispuestos a pagar la tarifa. No era inusual que se desatara entre los chavos y el personal encargado del cobro de la entrada a los baños una guerra por el papel de baño, etnográficamente reveladora porque hacía visible el conflicto por el uso no sólo de un espacio público, sino de sus recursos. Los chavos, en una suerte de guerra de guerrillas, ingresaban intempestiva y violentamente a los baños para arrebatar pedazos de papel de baño, necesarios para “mojar la mona” (empapar el activo para poder inhalar). Un ejemplo de apropiación y uso diferencial de los recursos. El personal de la intendencia de los baños no sólo manifestaba ser víctima de esta confiscación violenta, sino que además enfrentaba problemas a la hora de rendir las cuentas (trozos de papel entregado/tarifa cobrada) al responsable de los baños,

“(...) si tienen para el activo, como que no tienen para pagar un peso. Piden el papel o hay veces que vienen y lo agarran: no, que pus dame papel. No, les digo, es un peso. No, que así dámelo para mi mona, dicen. Oye, les digo, es que nosotros estamos perdiendo, lo que a nosotros nos detienen un pago, ustedes muy campantes entran y se lo llevan. Dicen: ¡ay, y qué!. Yo les digo que está mal, que cómo nada más que llevarse el papel y ya, les digo que a nosotros nos perjudican porque en primera viene el supervisor o viene el jefe y revisa la cantidad del dinero diario...” (Rosa, intendencia de Baños Públicos de la Plaza de la Solidaridad)



Baño Público. Plaza de la Solidaridad



Interior Baño Público. Foto de Israel

Podría pensarse que los baños públicos, en tanto equipamiento urbano, reducirían en algún sentido la privatización del espacio público de la Plaza de la Solidaridad con fines fisiológicos, pero en la realidad no siempre era así,

“Este es el “xxxx”, no le gusta pagar dos tristes pesos para entrar al baño y se le hace más fácil en esa esquinita para hacer del baño (risas). Ahí es su baño de él, hasta dice “xxxx”, es de su propiedad. Y hasta lo marcó para que vean que es de él, tiene su nombre (risas)”. Toño, 18 años.



Foto de Toño

PLANO: SEGMENTACION ESPACIOS/1

Los lugares de trabajo, por su parte, requieren que el espacio público reúna los atributos de accesibilidad, visibilidad, tránsito y afluencia de personas.

Las formas de allegarse de recursos monetarios adquiere, en el caso de los chavos de la calle, tres modalidades: la actividad de charoleo y mendicidad; la realización de ciertos trabajos como limpiar vidrios de automóviles, ser faquir, ayudar a puesteros y ambulantes, realizar tareas de limpieza en el metro o en otros lugares; y finalmente la comisión de delitos menores como el robo de carteras, mochilas y celulares, y en algunos otros casos el tráfico de drogas y la prostitución.

Las actividades son diferentes y también los lugares donde se las ejercen. Los cruces de avenidas son más propicios para el trabajo de faquir, de limpiavidrios y payasito porque garantizan una afluencia de vehículos y personas. Las salidas del metro, las aceras de restaurantes y museos, el Centro Cultural Martí, y algunos extremos de la Alameda y la Plaza de la Solidaridad son lugares recomendables para la mendicidad y la venta de paletas. El robo, el tráfico de drogas y la prostitución se ejercen en lugares y durante horarios que aseguran cierta invisibilidad, oscuridad, facilidades para la huída rápida y el ocultamiento. De allí que los parques internos de la Alameda, el área de la Plaza de la Solidaridad que colinda con la calle Dr. Mora, y la parte posterior del Centro Cultural Martí sean los lugares más idóneos para estas actividades.

“(...) charoleábamos, así, en el metro o, así, por el parque. En algunos lugares nos decían que no los policías, luego luego nos quitaban, o nos decían que no podíamos charolear”. (Caro, 16 años)

“Charoleaba pues aquí en frente de Bellas Artes, pero como te digo, no, la corrupción. Los policías piden, cámara,



los voy a dejar pero caiganse para el chesco. Muchos con tal de que nos dejen sacar nuestro dinero, pues damos 10, 20, 50 varos. (...) ¿Cuánta lana saco? Pus varía, te digo, no es una tarifa fija. Lo mínimo que hemos sacado a veces es hasta 20, 30 varos". (Toño, 18 años)

"Ahí en los cafeces chinos, ahí charoleo. Pus, unos 20 pesos, más o menos me va bien. A veces saco 5 o 10 pesos. Luego los domingos y los sábados si saco, este, 40 pesos. Porque hay más gente". (Misael, 17 años)



Charoleo en el metro Hidalgo

“Yo trabajo aquí, en faquirismo, de aquel lado de Bellas Artes. ¿Qué dónde aprendí? Porque yo trabajaba en un circo y de ahí aprendí, y empecé trabajando. Ganándome el dinero honradamente, en lugar de estar robando. Me gano mi dinerito honradamente y ya. (...) los vidrios los tengo allá en el parque donde trabajo, los dejo debajo de las plantas”. (Reyes, 18 años)

“Yo te digo, a veces trabajo de faquir. Me acuesto en los vidrios con otros compañeros y me pongo a pedir dinero, o sea, después de acostarme en los vidrios. O sea, te digo, a veces, le ayudo a los ambulantes a sacar sus puestos, a armar, y pus ya, me dan dinero. Luego me invitan a comer. O luego me pongo a charolear, o sea, a pedirle a la gente. O luego compro bolsas de paleta y dulces, y los ando vendiendo. (...) Pues el faquir es en las avenidas, y todo eso. Como aquí en Reforma, Balderas, Juárez, aquí en Hidalgo, o sea, en varios cruceros donde sé que sí voy a sacar”. (Toño, 18 años)

“Soy limpiaparabrisas. Saco setenta varos, ochenta varos”. (Aztequita, 15 años)

Uno de los argumentos que la delegación Cuauhtémoc utilizó para desplegar el operativo policial que desalojó violentamente a los chavos de la calle de la zona de la Alameda fue el incremento de los robos y asaltos a los transeúntes,



Faquir y limpiaparabrisas.
Crucero de Juárez y Reforma

“(…) los que me agarraron, los hijos de su puta madre que me agarraron. Un día, un día me mandaron a chingar al Consejo, fueron éstos, fueron éstos. (...) me agarraron por robar un celular, aquí me agarraron, en la José Martí”. (Moisés, 19 años).

“Mira nosotros estábamos allá en la Alameda, entonces te digo, que porque no nos daban un peso, lo robábamos. Entonces ya todo el cuadro, toda esa Alameda ya lo teníamos bien caliente de tanto robar. Este acaba de salir de la corre (un chavo que pasa), lo acusaron por un celular que él no robó. Es que, bueno, fue así: iba pasando él y cuando robaron un celular, pero en vez de echarse a correr, él se quedó parado y llegaron los tiras. Y lo agarraron y se aventó un ajejo adentro”. (Reyes, 18 años)



PLANO SEGMENTACION DE
ESPACIOS/2

Los lugares se conforman también por la irrigación de afectividad y socialidad; el cotorreo, las experiencias que condensaron determinados sentimientos y emociones, la sensación del estar juntos, los juegos, y la densidad cohesionadora de los afectos construyen los lugares propios, aquellos que se guardan en la memoria y se idealizan. Esos son lugares que hacen de la calle la casa.

La coladera, por ejemplo, concentra todos los significantes que aluden a la afectividad como un magma (Fernández Christlieb, 2000) que se desparrama y abraza con la misma aura a todos. La vida en la coladera es recordada por los chavos de la calle como un lugar cálido, de convivencia, de solidaridad, de apoyo mutuo y donde todo se compartía. Es interesante el efecto de expansividad de la grupalidad que produce el magma afectivo, porque los chavos recuerdan que en las coladeras eran “ciento y tantos” chavos y chavas, seguramente una cifra imaginaria mucha más numerosa que la real. Este grupo habitó las coladeras que estaban a un costado del Museo Franz Mayer y, posteriormente, una coladera localizada en la Alameda. En ambos casos, al tratarse de subestaciones generadoras de luz, la temperatura que imperaba era mucho más cálida que la de la calle.

“(en la coladera) cuando comíamos había para todos. Ibamos así a un mercado y charoleabamos comida pa todos. Si nos llevaban comida, o sea, compartíamos las cosas”. (Misael, 17 años)

“(en la coladera) había más unión, había limpieza, había facilidad para trabajar, o sea charolear, y había un poco más de respeto, no? Entre todos nos drogábamos, si nos drogábamos pero había un poco más de respeto, nos movíamos todos con comida. Orita, orita hay bastante desunión. Ya ahorita cada quien tiene que conseguir lo suyo”. (José Alberto, 19 años)

“(en la coladera) como que teníamos más seguridad, no? Estábamos adentro y no nos molestaba nadie. Y adentro pues era subterráneo y hacíamos lo que queríamos. Nadie nos veía, nadie nos decía nada. O sea, estábamos más a gusto” (Toño, 18 años)



Coladera de la Alameda. Foto de Toño.



Coladera de la Alameda

Otro de los lugares idealizados por el grupo y que aparece en las narrativas como fuertemente revestido de solidaridad y unión es Zarco. En esta plaza que tiene una fuente, los chavos de la calle montaron un campamento de “casitas” y duraron allí instalados un tiempo considerable hasta que un desalojo violento los desparramó hacia la Alameda.

“- ¿Cómo era la banda en Zarco?

-Era distinta, no? Porque antes era más apoyo, no? Cómo te diré, éramos más unidos. Cada casita, ¿sabes qué?. Todos, ¿sabes qué?. Nos traían comida, nos traían ropa, era para todos, no? Ora aquí, no, ora aquí se pelean por cada pieza, por cada ropa, la comida, por x cosa. Ahorita no tenemos mucho apoyo. (,,,) No tenemos mucha plástica como antes que nos quedábamos en una casita y todos podíamos platicar con todos, no?

-Y en la coladera cómo era la banda?

Era igual como en Zarco, todos unidos, no?”. (Ciro, 23 años)



Plaza Zarco. Foto de Ciro

Es interesante resaltar que estas narrativas sobre los lugares de la socialidad se construyen a contrapelo de la experiencia (actual en el momento de buena parte de la fase de campo) en la Plaza de la Solidaridad: todo tiempo pasado fue mejor. La idealización de los lugares habitados antes de la instalación del grupo en la Plaza se rige seguramente por este axioma, pero también hace presente la gran conflictividad que el grupo enfrentaba en ese espacio.

La idealización sobre los espacios anteriormente habitados, muy patente en las narrativas y en las fotografías tomadas por los mismos chavos de la calle, se desfiguraba cuando mi mirada sobre esos espacios se hacía presente. Las

fotografías y videos tomadas por mí (o por el camarógrafo) que registraban todos los espacios públicos en los que este grupo se había instalado (Zarco, metro Hidalgo, coladeras, el Caballito, Alameda, Centro Cultural Martí, Plaza de la Solidaridad) parecían desactivar la afectividad conectada a éstos. Mientras miraban las imágenes de todos esos espacios, la solidaridad y la nostalgia por la confluencia emocional y corporal se diluía. ¿Por qué había sacado fotos de todos esos lugares?, era una de las preguntas que más me reiteraban. Todas las fotografías reconstruían una continuidad que el magma afectivo interrumpía: una sucesión de espacios que a lo largo de muchos años condensaba la continuidad del borramiento, de la ausencia, del desalojo y de la violencia. Un catálogo de imágenes que ponía en el centro de la memoria la carencia de un lugar propio.

La idealización de esos espacios públicos generaba narrativas congeladas en el tiempo, embalsamadas por alguna emoción, separadas del flujo de acontecimientos. En contraposición, mi mirada sobre la espacialidad de la exclusión restituía, con la violencia de la imagen, los archipiélagos desmembrados de una experiencia biográfica y social atópica.

PLANO CON FOTOS: APROPIACION DE LUGARES

La fuerte segmentación que genera el uso intensivo y cotidiano del espacio público por los chavos de la calle, lo modula según escalas, jerarquías y fronteras distintas.

Hay diferentes escalas espaciales que intervienen muy directamente en la experiencia del espacio. Hay lugares acotados, con límites fijados por el propio grupo, vinculados con el habitat: los campamentos, las bancas que se ocupan, las fuentes que se utilizan, los cruceros y calles próximos. Son los lugares sentidos como más propios que contienen, que protegen, que envuelven con la mirada y con los cuerpos de los pares.

Seguidamente, hay espacios intermedios que son aquellos en los que se localizan los otros próximos como los ajedrecistas y agentes de las redes de sobrevivencia (ambulantes, puesteros, trabajadores de instituciones u organizaciones); estos espacios exceden el territorio acotado del habitat y se vinculan más con los intercambios y socialidades con otros.

Finalmente, hay espacios de escalas mayores en los que los chavos de la calle pueden pasar desapercibidos; es el espacio más vasto del centro histórico y de la ciudad que transitan cuando deben abastecerse de comida o ropa, cuando se dirigen a algunas instituciones, hospitales, eventos recreativos o deportivos.

La alta segmentación de la espacialidad revela, además, la existencia de jerarquías: hay lugares de la policía, lugares para los turistas, lugares para los ajedrecistas, de los cuales están excluidos los chavos de la calle; hay otros pocos lugares en los que les está permitido circular y establecerse hasta que la amenaza del desalojo se hace una realidad.

PLANO: LUGARES VIGILADOS

Las jerarquías plasmadas en las espacialidades diversas traslucen, en definitiva, la existencia de filtros de intensidades desiguales respecto de la visibilidad/invisibilidad. En general, los lugares que se corresponden con las jerarquías más altas, aquellos que son más excluyentes para los chavos de la calle, son también más opacos, de mayor control y vigilancia, que intentan invisibilizar a los chavos y con éste propósito ponen en acción mecanismos de neutralización, dispersión y prohibición de la permanencia del grupo. En contraposición, los lugares que se presentan como los más permisivos e incluyentes son, para los chavos de la calle, más transparentes, más libres y determinados por menos controles. En estos espacios, abierta y claramente, se puede circular, jugar, dormir, drogarse; la presencia está sujeta a miradas más furtivas.

Finalmente, la traducción del espacio público en lugares hace visible el funcionamiento de fronteras móviles que se van volviendo rígidas, conforme los lugares apropiados por los chavos se convierten en territorios que condensan simbolizaciones y arraigos que amenazan la naturaleza pública y patrimonial de los espacios de la Alameda y la Plaza de la Solidaridad.

En realidad, hay una dificultad intrínseca para que los lugares cristalicen en territorios en los cuales se puedan inscribir huellas permanentes de la presencia en el espacio público. Las topografías de la exclusión tienen un carácter más efímero y episódico, son lugares móviles obligados a armarse y desarmarse en forma constante.

En muchos estudios sobre el uso de la calle y de los espacios urbanos que hace la población callejera (Roulleau-Berger; Fize; De Gaulejac et Mury; Rémy et Voyé⁴) se menciona la existencia de espacios intermedios, de transición o intersticiales entre lo formal e informal, entre lo público y lo privado, entre lo

⁴ Parazelli (2002) hace un recorrido más pormenorizado sobre esta conceptualización.

prohibido y lo permitido. Pero también son espacios intermedios en otro sentido: fluctúan entre el vacío biográfico y social, y entre la voluntad de ser.

Un elemento consustancial a la conformación de los lugares es la violencia. Podría pensarse que casi no hay lugar de la exclusión social que no esté mediado por ella. En realidad, se trata de la disputa permanente por el lugar, de una lucha sin tregua por la existencia y por la permanencia en el espacio público frente a los sistemáticos intentos de borramiento real y simbólico. La definición biográfica y social del lugar es un proceso difícil, doloroso. La lucha por el capital espacial, por la tenencia y cuantía de los lugares, es al mismo tiempo una lucha por un lugar social. El lugar hace visible, precisamente, la violencia de estar fuera de lugar.

3. El conflicto por el espacio público.

El espacio público es un oscuro objeto del deseo que entraña, al interior de las operaciones de uso y apropiación diferencial, de las resemantizaciones y ritualizaciones, una disputa inherente a su naturaleza pública. Hay, así, una conflictividad y lucha por su posesión, por su nominación y por su simbolización que le es concomitante.

El espacio público es una arena colectiva en la que se expresan de manera desigual y asimétrica los intereses, los juegos de poder y las clasificaciones del mundo de los distintos actores en él involucrados.

El conflicto suscitado en torno al espacio público de La Plaza de la Solidaridad, mientras permaneció allí instalado el campamento de los chavos de la calle, constituye un excelente ejemplo para analizar clínicamente, como sugería Geertz, un hecho socio-cultural y espacial denso, cuyo entramado complejo es revelador de las articulaciones entre la disputa por el espacio y la lucha por un lugar socialmente reconocido.

Después de poco más de un año de habitar en el campamento que habían montado en la Plaza, los chavos de la calle se vuelven blanco de críticas de los ajedrecistas con quienes compartían ese espacio público. Hasta ese momento, habían logrado mantener una relación más o menos controlada, con la existencia de altercados y problemas menores que se resolvían sobre la marcha o se dejaban estancar. El detonante de un conflicto de mayor magnitud lo constituye la presencia cada vez más regular de autoridades de la delegación Cuauhtémoc, particularmente de la subdelegación territorial, que bajo la premisa de que el espacio público es de todos, instalan el argumento de que la Plaza de la Solidaridad no puede permanecer ocupada con carpas.

Los ajedrecistas, que decían contar con permisos oficiales de la delegación, sostenían que la ocupación de la Plaza no era, en el caso de ellos,

una situación irregular, y atacaban directamente a la gestión de la delegada Dolores Padierna por permitir la instalación de los chavos de la calle ocupantes, ellos sí ilegales, del espacio público. La confrontación de los ajedrecistas era bifronte: por una parte, acusaban a las autoridades de ineficiencia y de falta de autoridad para solucionar el problema de los callejeros; por otra parte, atacaban directamente a los chavos de la calle por provocar inseguridad, suciedad y basura en el espacio público de la Plaza de la Solidaridad.

“Mire, las autoridades están muy difíciles porque esto es pura política. El Sr. López Obrador cuando vino aquí (a la Plaza) dijo que iba a quitar todo esto. Y ahí están!”. (Ajedrecista)

“(…) ya se envió a Dolores Padierna, se le dijo que haga algo aquí, y no hizo nada. Le mandamos entre todos oficios a López Obrador y no hace tampoco nada. Porque a cada rato personas que pasan con su radio o con su celular, éstos canijos se los arrebatan, se los avientan, luego se avientan a la casa (campamento), ahí los andan buscando y nunca los encuentran porque son varios”. (Ajedrecista)

“No sé por qué viene la policía si los detienen, ahí los agarran un rato y los vuelven a dejar. Los derechos humanos a quién defienden, a la delincuencia o al que roban, al ratero, yo creo que al ratero”. (ajedrecista)

Los chavos de la calle se habían instalado en la Plaza haciendo una concertación con las autoridades de la delegación. Frente al discurso oficial que pregonaba que la Plaza debe ser un espacio libre de ocupación, los chavos reclamaban la falta de infraestructura (albergues adecuados) para poder alojarse y de soluciones a su situación. El catálogo de promesas de la delegación, del gobierno de la ciudad y del gobierno federal era largo, y los chavos se quejaban de haber sido utilizados políticamente, para después ser completamente olvidados.

“El Fox es culero. Nada más el guey dice que les iba a ayudar, acá nada más les dio el cantón y la panadería a los morros de allá y los mandó a la verga. Ahorita ni se acuerda de esos bueyes. Ese guey no nos dio nada”. (Azteca, 17 años)

Es interesante resaltar que en el lapso de tiempo que duró la ocupación de la Plaza por parte de los chavos de la calle (más de un año), la delegación Cuauhtémoc cerró el albergue para población de calle “Casa del Niño” bajo su responsabilidad, ubicado no muy lejos de la Plaza, y canceló los programas de atención a ésta población por falta de recursos presupuestales. En los últimos meses del campamento en la Plaza, la acción de la delegación se reducía a las denominadas “brigadas nocturnas de apoyo a la población de calle”⁵, que se realizaban dos días a la semana entre las 23 hrs y las 5 am, en los 21 puntos de encuentro de los chavos de la calle en esa delegación. Estas brigadas nocturnas se realizaban en camionetas de la delegación y el objetivo era convencer (no siempre amablemente) a los callejeros para que aborden las camionetas y ser transferidos a algún albergue o institución que pueda hacerse cargo de ellos. El nombre de “brigadas nocturnas” era un eufemismo utilizado por las autoridades de la delegación políticamente más correcto que el de “operativos policiales”. En la práctica, no había demasiada diferencia entre ambas acciones. La realidad era que en la “ciudad de la esperanza” no había una política pública de atención y gestión de la exclusión social, particularmente para el grupo de población que vivía en la calle.

⁵ Información obtenida en una entrevista realizada al responsable del Programa de Atención a Población de Calle, de la delegación Cuauhtémoc. El entrevistado no me permitió grabar la entrevista ni tomar notas en un cuaderno. En un acto de desobediencia a la autoridad, realicé algunas anotaciones en la hoja del guión de la entrevista, mismas que eran observadas con molestia por el entrevistado.

Un miércoles del mes de marzo de 2002, una vez que la ceremonia de izamiento de la bandera en el mástil de la Plaza de la Solidaridad había finalizado, estalló el conflicto.

“La delegada, es sub-delegada creo, ¿a qué viene? A hacerse publicidad, que ahora quieren hacer honores a la bandera todos los miércoles. ¡Eso es una hipocresía! La verdad, yo lo veo mal, eso es burlarse del pueblo. Que quieren agarrar al toro por los cuernos diciéndoles aquí a los señores de las carpas “saben qué, se van a hacer honores a la bandera todos lo miércoles y tienen que estar presentes y ustedes lo tienen que hacer, y si no lo hacen tienen falta”. Oye, pues, eso está mal”. (Cuidador de una carpa de ajedrecista)



Ajedrecistas durante el izamiento de la bandera



Chavos de la calle en la ceremonia de la bandera

Un grupo de ajedrecistas se acercó a la sub-delegada para quejarse por la falta de solución a sus reiteradas peticiones de que saquen a los chavos de la calle.

“-Sub-delegada: ¿Cuál es el problema? ¿Por qué iniciamos esta plaza cívica? Porque tenemos que equilibrar y convivir. (...) es más fácil dejarles aquí (a los chavos de la calle) una torta o dos o tres, a poder cooperar realmente para que sean productivos, para que se reintegren, no? Es más fácil criticar. Yo digo, ustedes no están de acuerdo con que ellos estén aquí (los chavos de la calle), yo no estoy de acuerdo con que la plaza esté ocupada.

-Ajedrecista: Como posible solución, entonces, es que nos vayamos los ajedrecistas y queden ellos (los chavos). ¿Qué se va a tomar como medida cuando esté el hotel, cuando vengan los turistas y sientan los olores y sientan todo ese tipo de cosas?”

Una larga lista de reclamos hacia la sub-delegada por parte de los ajedrecistas animó la disputa, centrada básicamente en la queja por las condiciones anti-higiénicas y de insalubridad de la Plaza de la Solidaridad debido a que los chavos de la calle, en lugar de usar el baño público, orinaban y defecaban en las proximidades de las carpas de los ajedrecistas.

“- Ajedrecista: quiero decir una anécdota, nada más. Pasaron unos extranjeros de Chicago, Illinois, y uno de ellos jugaba ajedrez. Preguntó aquí en la carpa del Sr. Xxxx si había un maestro, y el único que estaba era yo, y jugamos dos o tres partidos. Pero después me dijo que no quería continuar jugando y que se iba porque era muy desagradable lo que estaba respirando y el olor. O sea, esto no lo estoy inventando, una vez estuve jugando con él, quedó en regresar y jamás regresó.

-Sub-delegada: Puede cambiar su carpa a la plaza que usted quiera”

La sub-delegada discutió con los ajedrecistas largamente, enfatizando que la ocupación de la plaza por parte de éstos tampoco era algo legítimo. Y, como una forma de terminar la discusión y poder abandonar la plaza, les propuso dos soluciones posibles al problema de los chavos de la calle. La primera, se trataba

de un “programa de adopción” que consistía en convencer a los chavos de ingresar a algún albergue o centro para callejeros y, a su vez, que cada ajedrecista adopte a uno de ellos y se haga cargo de vistarlos, platicar con él, darle seguimiento y acompañarlo. La segunda solución ofrecida, menos absurda, era la conformación de una mesa de trabajo con ambas partes que a través de la mediación de las autoridades delegacionales tendrían que llegar a acuerdos sobre limpieza y uso del espacio. Para esto último, la sub-delegada se comprometió a acudir a la Plaza un día y a una hora determinada.

Los ajedrecistas se quedaron enojados. Sabían que la cita para la concreción de la mesa de trabajo nunca se haría. En otras ocasiones les habían prometido lo mismo. La única que estuvo el día y a la hora fijada fui yo. Pero me quedé con las ganas de registrar el siguiente *round*.

La conflictividad desatada en la Plaza de la Solidaridad entre los ajedrecistas y los chavos de la calle anidaba en un imaginario higienista rico en profecías que amenazan con expandir el pánico, la peligrosidad, la enfermedad y el contagio por la cercanía espacial,

“Aquí producen un foco de infección para nosotros, no estamos ilegalmente como ellos nos dijeron (las autoridades), y si podríamos tener un poco de derecho a que nos quitaran ese foco de infección, ahí defecan, ahí, todo esto lleno de orines. Ya nada más media carpa para allá, nadie se mete ahí por la proximidad de ellos y por el olor fétido de ellos. Y tiene uno que estar confinado a no decir nada, ese foco de infección pues está lesionando a los demás”. (Ajedrecista)

“(…) ¡No son niños! ¿Usted cree que un niño va andar embarazado? No, no son niños. Son señores ya adultos. ¿Qué niños de la calle? Yo no sé de dónde, por qué les llaman niños de la calle. ¡Son unos delincuentes en potencia! Y son peligrosos, ya drogados son peligrosos. Vaya usted aquí al metro a las 8 de la noche, a metro Hidalgo, verá si la dejan pasar. A fuerzas tienen que sacarle una moneda, o le meten la mano a fuerza” (Ajedrecista)

“(…) normalmente su estado es de drogadicción al máximo, y además de lo más corriente. Siempre andan con botellas de thinner haciéndose lo que se llaman las monas que son los algodones esos que siempre traen en las manos, y con la mano aquí. Ahora, los cuadros que uno ve aquí, son inenarrables: una bola de muchachitas, a veces 6 o 7, que se ponen a lavar por acá, todas ya en estado interesante, embarazadas de los mismos muchachos, ya no de los niños, sería absurdo hablar de eso. Son jóvenes ya maleantes, delincuentes, que se han formado ahí mismo en ese problema”. (Ajedrecista)

Entre los ajedrecistas y algunos puesteros que también se quejan de la insalubridad del lugar y del impacto que esto tiene para sus ventas, las fantasías se inquietan tanto que exceden los límites de lo nacional. Se hace presente la sospecha que entre los chavos de la calle hay algunos extranjeros que contribuyen a la dispersión de las patologías sociales,

“¡No, no no! Eso, cómo le dijera, sería tonto pensarlo que son puros mexicanos. ¡No! Si usted lo ve, aquí, ese señor no es mexicano, es extranjero. Y así hay dos o tres. Pero aquí, ya dijimos, es una parte limpia, vamos a llamarlo así. Pero ahí, ahí va a encontrar de todo: salvadoreños, guatemaltecos, en fin, sí. (...) esa gente viene a influenciar algo más, y en vez de apagarse, se extiende. Vienen, se juntan con un mexicano, y qué quieres? El otro, pues sí, entonces empieza (con la droga).” (Ajedrecista)

Todo el imaginario de la peligrosidad y la patología terminará consolidando certezas sobre las soluciones necesarias para poner fin a la usurpación del espacio público de la Plaza de la Solidaridad,

“El gobierno que tome cartas en el asunto, que los regenere, que los ponga a saber respetar a la sociedad, a asearse, a

que tomen una instrucción, su vida es un desperdicio, no tienen ni un oficio ni nada. ¿Qué va a ser de ellos más grandes? Delincuentes. No pueden ser otra cosa. ¿Por qué? Porque el gobierno dice: ahí que vivan. Y todo el mundo voltea la cara y dice vamos a convivir con ellos, vamos a ayudarles. ¡Esa no es la forma de regenerar! Yo pienso que esta no es la forma de solucionar un problema tan álgido como éste”. (Ajedrecista)

“Entre ellos mismo se prostituyen, traen mujeres muy jóvenes que son sus mujeres, entre ellos mismos se golpean, se pelean nada más por gusto (...) Yo pienso que las autoridades deberían recluirlos y darles enseñanza. Recluirlos, por ejemplo, en los hospicios, en los lugares donde se puedan instruir estos niños” (Ajedrecista)

“(...) que los quiten de aquí porque es una sociedad tremenda, que los quiten, que los quiten porque, que los quiten y que los manden a otro lado porque es un espectáculo muy feo, se vienen a bañar, y se vienen a ensuciar, y es un espectáculo muy malo”. (Ajedrecista)

“(...) hay que mandarlos a una isla, para allá. Si, pero lejos del mundo, allá entre ellos se hacen bolas. ¿Quieren estar bien? Van estar bien o matense. Hay mandarlos para allá, como lo hacían antes. Si eres de alto riesgo, pues a las Islas Marías y ahí está tu colonia... (...) Claro que sí hay solución, pero con mano firme”. (ajedrecista)

La percepción de la otredad se rige para los ajedrecistas por el principio de la exclusión. Reclusión, regeneración, expulsión y confinamiento son las acciones que se deberían tomar para liberar y limpiar el espacio público. Negación a la presencia del otro en el espacio público que se corresponde con etiquetamientos que expresan una negatividad social más vasta.

Toda una propedéutica de profilaxis social sustentada en analogías escatológicas: focos de infección, vidas que son un desperdicio, olores fétidos, orines, defecaciones. Cuando el espacio público está embestido por la exclusión

social hay que barrerlo, limpiarlo, desinfectarlo, esterilizarlo. El condensado denso de los imaginarios más discriminatorios, racistas y excluyentes traspasa todas las fronteras y se instala, también, en la Plaza de la Solidaridad.

Buena parte de las entrevistas videograbadas a los ajedrecistas, puesteros y transeúntes de la Plaza que se manifestaron a favor del desalojo de los chavos, bajo los argumentos arriba expuestos, fueron visionadas por los chavos del grupo como parte del material visual elaborado durante el trabajo de campo. Enojo, odio, resentimiento y agresividad fueron algunas de las expresiones que traslucían los rostros de los chavos de la calle frente a la televisión que reproducía las imágenes del video. Los que estaban a sólo diez metros de distancia, en la carpa de al lado, esos ajedrecistas con los que compartían el mismo espacio, los trataban de delincuentes, drogadictos, mugrosos, agentes de transmisión de patologías.

Cuando terminó el video, Toño amenazó con incendiarles las carpas y con furia gritó,

“Esas mamadas. Porque nada más dice lo que le conviene de nosotros. Que somos una delincuencia. Aquí ningún policía viene por eso. No nos molestan. ¿Por qué? Porque no robamos, porque no molestamos a la gente, por eso no viene la policía y no nos molesta. Somos tranquilos. Tal vez algún tiempo si tengamos sucio, pero no molestamos a la gente, no los robamos ni andamos sacándole a nadie. No somos una delincuencia, aquí no salen delincuentes. Si unos serían delincuentes, ya estuviéramos muchos en el reclusorio de aquí, ya no estuviera este campamento. Si fuéramos delincuentes, como te digo, ya no estuviéramos aquí, ya nos hubieran largado a la fregada como sea. Ese rucu está mal. Como esos bueyes van y se mean ahí, y hacen sus cochinas también”.

El conflicto por el espacio público de la Plaza de la Solidaridad hacía visible las asimetrías de posiciones en el espacio, los capitales desiguales –sociales y espaciales-, las resistencias y negociaciones, pero sobre todo la cristalización de

un sistema de oposiciones que construye, nomina y clasifica el orden social: lo normal y lo patológico, lo legal y lo ilegal, lo formal y lo informal, lo sucio y lo limpio, lo incluido y lo excluido.

Los ajedrecistas esgrimían motivos de salud pública, los chavos de la calle demandaban un lugar para estar, y las autoridades delegacionales también tenían sus intereses en este conflicto. Para el mes de agosto de 2002 se tenía prevista la inauguración del hotel Sheraton localizado en la avenida Juárez, justo en frente de la Plaza de la Solidaridad. El hotel no podía coexistir junto a un nicho de informalidad y exclusión social, que denigraba y afeaba la imagen urbana de la zona.

La regeneración del centro histórico propuesta por la actual administración de la ciudad parece ser concomitante con una regeneración social. El cambio de fachada y embellecimiento de algunas áreas degradadas de la zona central requiere una remodelación de los grupos y rostros que se apropian de estos espacios.

Se tiene contemplado para el área de la Alameda “un proyecto de arquitectura de paisaje, jardinado, pavimento en algunos andadores, mobiliario urbano, restauración de fuentes, banquetas e iluminación. Se hará, también, la demolición de los edificios dañados por el terremoto de 1985 ubicados en las calles de Independencia, Luis Moya, Dolores y Av. Juárez. El próximo año se construirá en esos terrenos la Plaza Juárez”. Fideicomiso del Centro Histórico de la Ciudad

El fantasma del desalojo flotaba por la Plaza de la Solidaridad.

Home Scapes

1. Fijaciones.

Con palos, hules, piedras, restos de maderas y cuerdas los chavos de la calle arman sus “casitas”, su cantón. Un hogar-collage conformado por una colección de materiales y objetos encontrados en la calle, tirados y desechados por otros, donados por instituciones, y algunos robados. Son casitas que se vuelven síntomas de la precariedad y la fragilidad, y en cuyo interior se cobija temporalmente la exclusión social.

Las características físicas del espacio público ocupado y la garantía de ciertas condiciones mínimas para la permanencia temporal habilitan el despliegue de una táctica¹ residencial que cristaliza en la construcción de un campamento² conformado por dos, tres o cuatro casitas. Cuando la decisión de establecer un campamento está tomada, comienza el proceso de búsqueda y acopio de los materiales para su construcción,

“(las casitas) tienen hules, cobijas. Las hacíamos. Luego nos íbamos a los basureros o luego íbamos y buscábamos en los puestos (de los ambulantes) donde dejaban cosas y nosotros las agarrábamos”. (Carlos, 20 años)

“(...) lo conseguimos, pues, compramos, juntamos, este, lonas, juntamos el dinero para comprar lonas, este, lazos,

¹ Retomo la idea de “táctica” planteada por Michel de Certeau (1990 : 60): “ »j'appelle *tactique* l'action calculée que détermine l'absence d'un progrès, alors aucune délimitation de l'extériorité ne lui fournit la condition d'une autonomie. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre »

² La palabra campamento es una denominación dada al asentamiento de los chavos de la calle por los externos al grupo (instituciones, autoridades, ajedrecistas). Los chavos de la calle utilizan las palabras cantón, casas o casitas.

palos, colchones, madera. Lo comprábamos y nos regalaban cosas. (...) lo sacábamos de casas hogares o luego llegaba gente y nos daba un donativo de cobijas y eso". (Toño, 18 años)

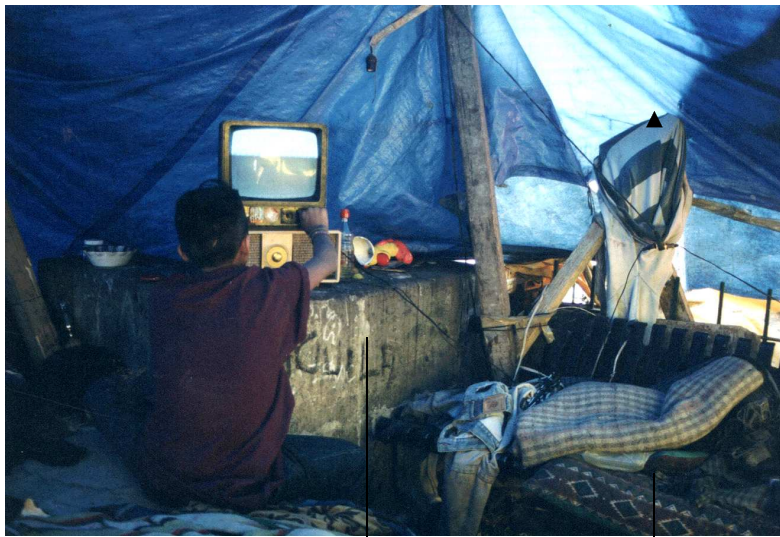
"(las casitas) eran con láminas, con, este, hule, con tablas. Luego ya de ahí se ponían a recoger colchones y arreglaban la casa. Y luego ya de ahí todos juntaban para una grabadora. En Zarco me hicieron mis catorce años, mi fiesta, en las casitas". (Susana, 18 años)

En general, las casitas se emplazan en áreas del espacio público ocupado que cuentan con cierta infraestructura que facilita su armado y montaje: las bancas sirven de soporte y como camas; los postes de iluminación permiten amarrar las cuerdas que sostienen los hules y son, además, una fuente de energía para conectar la televisión o el equipo de música; las jardineras se ocupan como mobiliario para apoyar la televisión y otras pertenencias; las fuentes cuando están vacías se vuelven depósitos de basura y cuando están llenas sirven para proveer agua al campamento.



Materiales y soportes de las casitas





Jardinera

Banca

La búsqueda de los materiales y la construcción de las casitas es, básicamente, una tarea que recae en los miembros varones del grupo. Los chavos más grandes cuentan con un acervo de experiencia de armado y montaje de casitas muy amplio. Los sistemáticos desalojos policiales y la concomitante destrucción del campamento y de las pertenencias los ha vuelto expertos constructores de hábitat desmontables. La fijación al espacio es, para los chavos de la calle, siempre temporal, precaria e inestable.

Las mujeres, por su parte, desempeñan un rol bastante pasivo en el proceso de montaje, y su colaboración se restringe al aporte monetario para la compra de algún material. Una vez que la casita está montada, las mujeres colaboran en la disposición de los objetos al interior de la misma, y en el aseo.

Aunque de manera poco regular y bastante informal, hay un conjunto de pautas de organización y rutinas que rigen la vida cotidiana en el campamento. El aseo interior y exterior del cantón, la programación de la televisión y el

cuidado de las pertenencias son las actividades colectivas que requieren de un mayor acuerdo y reglamentación entre los miembros del grupo.

Cada una de las casitas tiene uno o dos responsables, quienes fueron los que básicamente las armaron y consiguieron la mayor cantidad de los materiales. Los responsables son los que ejercen cierta autoridad -difusa e informalmente reconocida- en el establecimiento de las reglas.

“El aseo nos organizábamos entre todos, lavábamos entre todos, barríamos o hay veces que decían: no, pus, vas tu, Susana. O , así, a varios chavos les toca tender la cama o les toca barrer o escombrar, o lavar o traer agua”. (Susana, 18 años)

“Pues, entre todos le echamos un poco. Unos barrían, otros lavaban ahí, otros recogían la basura, otros doblaban cobijas, otros ponían un bote de basura, así ésto y lo otro. Sacaban la basura, limpiaban los hules. (...) con la televisión sí nos poníamos de acuerdo, porque decíamos una programación: a tales horas se va a ver este programa, este canal; a tales horas, éste y esta tarde va a descansar la televisión, se va a apagar porque tenemos que hacer el aseo. En las noches también se tiene que apagar a unas horas para dormir”. (Toño, 18 años)

“Yo ya tengo como diez años aquí y los chavos ya me conocen de hace años, y aunque yo no les diga que hagamos el aseo, ellos ya me dicen: sabes qué, Reyes, vamos a hacer el aseo. Ajá güey, les digo. Llego de trabajar y el aseo, hecho. Como ahorita, llegan de tomarse la fotografía (para la credencial del metro) y vienen a hacer el aseo sin que yo se los diga. (...) el güero también me apoya en la casa, aquí, cuando yo salgo a una parte, él se queda a cuidar la tele y todo eso. Cuando no está él, yo me quedo”. (Reyes, 18 años)

El aseo



Las casitas, además, llevan sus nombres: “yo me quedo en la casa del Toño y de Reyes”, “estoy en la casita de Azteca”. La pertenencia a una casita se procesa a través del nombre, produciéndose una superposición entre espacio, pertenencia e identidad. La salida de una casita se genera a partir de un conflicto con el responsable o con los demás integrantes de la misma, y el ingreso a una nueva debe ser negociado con su responsable.

Es interesante observar que aún en este contexto de tanta precariedad y exclusión social se producen formas de distinción social, como señalaba Pierre Bourdieu³, entre las mismas casitas: la posesión y localización en una de las casitas de la televisión o del equipo de música marcan una fuerte diferencia hacia arriba, y la cantidad de basura y suciedad en otras marca una diferencia hacia abajo. En un espacio tan acotado como el que ocupa el campamento (menos de un cuarto de la superficie total de la Plaza de la Solidaridad), las jerarquías y las diferencias esbozan centralidades y periferias. Las dicotomías alto/bajo y sucio/limpio son productoras de las distinciones sociales en el cantón,

³ Cfr. La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Madrid. Taurus.

“Si porque, ira, si te das cuenta, ira, acá abajo, fíjate, de las casas que te enseñé, fíjate la casa del Reyes, ¿cuál está más limpia? Nosotros tenemos el apoyo de hacer el aseo, ira. Si te das cuenta, esta casa del Reyes donde me quedo yo, no hay basura afuera como estas casa, no?. Como la casa que está acá afuera, ahí está la basura. ¿Por qué? Porque nosotros nos organizamos y hacemos el aseo”. (Ciro, 23 años)



Foto de Ciro

Las casitas además de ser hábitat que cobijan y protegen del medio ambiente constituyen también pequeños depósitos -privados y colectivos- en los que se atesoran las posesiones (Miller, 2001) que han logrado sobrevivir a los desalojos o aquellas recientemente adquiridas durante el montaje del campamento.

De procedencia diversa, en estados de conservación desigual, de pertenencia individual o compartida, la gran cantidad de objetos que conforman la cultura material de este grupo construyen fuertemente el sentido de casa para los chavos de la calle. Sillones, televisión, radio, equipo de música, cajas de cartón, cobijas, ropa y zapatos, instrumentos para la limpieza, mochilas,

juguets, altares, transforman el precario espacio del campamento en un hogar.



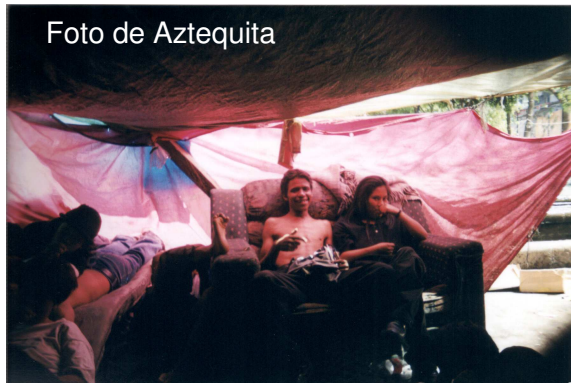
□ Fotografías digitalizadas del video grabado por los chavos de la calle

Las posesiones son la expresión de un presente masivo, en el cual el pasado tiene pocas posibilidades de colarse. Los objetos y las cosas que los chavos de la calle tienen en el campamento mantienen escasas relaciones con la casa o la familia. Tienen una materialidad del presente, muchas veces anónima o desconocida porque fueron encontradas en la calle, sin dueño; o se vinculan a personas con quienes los chavos no tienen necesariamente una relación duradera y consistente (puesteros, personas que pasan por el lugar). Las posesiones tienen borrado el origen y la genealogía, exudan pasados fracturados y vacíos.

Cada desalojo del espacio público no implica solamente la desintegración del campamento, sino también la eliminación y destrucción de las cosas y los objetos. Los operativos policiales que sacan de los espacios públicos a los chavos de la calle tiran todas sus pertenencias como una forma de aniquilar los rastros y las huellas de la presencia: las casitas se desarman, se tiran los hules, y las cobijas y la ropa se quema (por los piojos y las pulgas). Junto con la patrulla llega siempre un camión de basura: limpiar y tirar,

personas y cosas. Permanentemente hay que volver a empezar. Volver a ocupar un lugar. Poseer otra vez, pero cosas distintas. Cobijas, televisión, radio, zapatos, juguetes y triciclos para los niños nacidos en la calle, siempre son las mismas cosas pero distintas. En la exclusión social, la materialidad de las posesiones y las cosas parece diluirse.

Y paradójicamente, las posesiones revelan presencia y ocupación del espacio, son los signos vivos de la resistencia frente a los desalojos y al borramiento continuo. Las casitas están repletas de cosas y de objetos. Las cosas hacen las casas: los objetos se vuelven metonimia y contienen la casa (Marcoux, 2001). El sillón es la casa. La cama es la casa. La televisión es la casa.



A pesar de la precariedad y de la temporalidad inestable, estas cosas son las que permiten mantener cierta consistencia y continuidad (Marcoux, 2001), y ensayar entramados breves de historias y memorias fugaces. El recuerdo de los campamentos tiene, en el caso de los chavos de la calle, un lugar central en las narrativas sobre el espacio, y se anuda en torno a las cosas que, aunque siempre distintas, finalmente son las mismas. En Zarco, en las coladeras del Museo Franz Mayer y en la de la Alameda, y en Plaza Solidaridad tenían cobijas, televisión y radio, maderas, ropa y zapatos, juguetes. Los espacios encuentran una continuidad y consistencia en las cosas. Y si bien es cierto que las posesiones expresan la ruptura, son al mismo tiempo una forma de continuidad.

La experiencia biográfica y social del vacío se cubre, mientras dura el campamento, de objetos. Las cosas y las posesiones están mezcladas, amontonadas, abigarradas, ocupan todo el espacio. Hay una superposición de cosas y personas. Las casitas parecen permitir por tiempos breves una continuidad entre las posesiones y sus dueños.



Junto con las posesiones, otro de los componentes de la cultura material de los chavos de la calle es la basura. El campamento instalado en la Plaza de la Solidaridad se encuentra rodeado de basura, producida por los propios chavos del grupo. La basura ocupa buena parte del espacio del campamento, muchas veces se acumula en la fuente, y cubre el piso de la plaza. Entre los materiales que conforman la basura se incluyen ropa, botellas desechables, papeles, envases de comida chatarra, de jugo y leche, zapatos y tenis, restos de cajas de cartón, comida, palos y lazos.



La basura es una suerte de testamento material en el que quedan registrados los trazos de la presencia y de la vida cotidiana de los chavos de la calle en el espacio público. A través de la basura es posible reconstruir someramente el tipo de alimentación, los vestigios de sus posesiones, indicios de la vestimenta, la interacción con algunas instituciones (a través de los folletos o invitaciones impresas a actividades institucionales que son arrojadas a la basura), y también algunas sospechas sobre las enfermedades más recurrentes (respiratorias, gastrointestinales y de piel por las ratas, pulgas, piojos y sarna de los perros).

La cantidad de basura que rodea el campamento es indicativa también de la cantidad de cosas y objetos de las que se deben deshacer los chavos de la calle. ¿La sobreabundancia de materiales que eliminan no es reveladora, acaso, de la cantidad de basura que reciben? La mayor parte de la ropa que las instituciones o personas les donan es desechada, no les sirve.

Océanos de basura. La basura tapa todo. Hay toneladas de basura. Hoy más que ayer. ¿Será porque no hicieron el aseo, o porque les llevaron cosas que tiraron, o porque compraron más comida que ayer, o porque encontraron cosas tiradas en la calle? En este océano hay mareas que suben y que bajan. Cuando sube la marea, la basura inunda más el campamento, como hoy. Cuando la marea baja, parece que la basura es menos.

(Notas del cuaderno de campo)

Y la tiran en el mismo espacio que habitan como testimonio de que se trata de basura, y no de ropa que pueda ser utilizada.

También hay mucha comida que tiran, porque no les gusta o porque se las entregan en mal estado y no se la pueden comer. Además, la droga es uno de los factores más importantes en la reducción del hambre, y en general se encuentran tan drogados que la comida no es un bien muy codiciado por los chavos. Por eso la comida que les llevan muchas veces termina por engrosar la basura. La comida es también basura.

Las mismas cobijas que usan en la noche, muchas veces son depositadas como basura en el mismo campamento una vez que ya se llenaron de pulgas y piojos. Parece haber una compulsión a desechar, a tirar, a eliminar. Quizás se trate de una actualización de experiencias biográficas y sociales muy primarias de expulsión.

La basura inunda el campamento. Muchas veces hay que caminar por la basura, pisarla, esquivarla para atravesar el espacio. Chavos, educadores de calle, perros, antropólogos, todos nos movemos entre ella. La basura no sólo está

en el exterior del campamento, sino que se extiende hasta la entrada de las casitas, y muchas veces cubre interior de éstas.



Una fuerte pregnancia visual produce la basura, imagen omnipresente en el campamento. Y con inexorables correlatos olfativos. El olor de la basura también es algo permanente, y como una membrana envuelve el campamento. Podredumbre, orines, materia fecal, moscas. El olor de la basura va creando micro-espacios que expulsan, que obligan a cambiar la dirección, a alejarse. Cartografías

Debería haber una máquina para registrar los olores y poder reproducirlos. Basura. Un olor penetrante para mí, a veces difícil de permanecer. Creo que los chavos se volvieron inmunes a este olor.
(Notas del cuaderno de campo)

olfativas mínimas se van componiendo junto a la basura.



La imagen de la basura irradió con insistencia el trabajo de campo, y se constituyó en un punto de exploración interesante para el desencuentro de las miradas. Desde mi mirada, la basura se transformó en una matriz de metáforas reveladoras de algunas homologías que laten detrás de la exclusión social. Para los chavos de la calle, la basura del campamento pasaba más desapercibida pero la reiteración de fotografías sobre la basura les presentaba en la etnografía visual de los espacios no les fue indiferente. Les

Mirando el piso encontré la basura. La idea del piso me hacía resonancia con la película *Shoa* de Claude Lanzmann en la que hay muchas escenas que transcurren al ras del suelo: en las vías de tren, en el piso, en la tierra. El piso, la calle están llenos de imágenes.

(Notas del cuaderno de campo)

inquietaba y hasta les molestaba ver tantas fotografías sobre la basura. ¿Por qué había sacado tantas fotos de la basura?, me preguntaban.

Para los chavos de la calle, la basura se asociaba a la falta de cuidado y mantenimiento de la Plaza de la Solidaridad o de la Alameda por parte del personal de limpieza. Pocas veces se acercaba el sentido de la basura al campamento o a ellos mismos. En los recorridos fotográficos en los que acompañé a algunos chavos, la basura emergía a través del olor de algunas coladeras situadas en la Alameda o en ciertas calles del centro histórico.

“Esta es una fachada de la alameda central donde hay dos botes de basura, pero no hay personal que lo esté trabajando, si no que los dejan ahí, no hay una cierta responsabilidad sobre su trabajo”. (Toño, 18 años)



Cada vez que en las entrevistas indagaba sobre el tema de la basura, los chavos insistían en señalar que ellos hacían el aseo del campamento en forma regular. Si preguntaba por la acumulación de la basura, me decían que el aseo estaba por hacerse. Formas defensivas frente a una insistencia que parecía tener que ver más con una imagen potente de la investigación que con su propia situación,

“Si, ahorita si (hay mucha basura), porque no se ha hecho el aseo, porque al rato se va a hacer, se barre todo este cuadro, todas las casitas se barren, se recoge basura y se lleva allá”. (Manuel, 19 años)

Mi mirada sobre la basura me conducía más allá del amontonamiento de residuos y desechos; me llevaba a pensar en la asociación basura-desechos sociales. Parecía haber una mimesis entre la basura material y estos cuerpos sucios, abandonados, socialmente desechables: sin lugar, sin reconocimiento, sin ser tocados casi por una mirada que los devuelva al tejido social.

El desencuentro entre la mirada de los chavos y la mía en torno a la basura no era únicamente expresión de conceptualizaciones y visiones distintas sobre lo sucio y lo limpio, sino que también revelaba asociaciones diferentes: para ellos, la basura se asociaba a un déficit de limpieza; para mi la basura se asociaba a un exceso y reflejaba la situación de exclusión social.

La basura generaba miradas distantes pero especulares: las recurrentes fotografías sobre la basura que yo les presentaba les devolvían, quizás de manera informemente clara, esa homología entre basura y el sí mismos, por eso les inquietaban y enojaban; y con las fotografías que ellos tomaban de la basura (en la Alameda o de los botes de las calles y de la Plaza) me devolvían, tal vez, mi propio interés por el tema.



Narrativas de la exclusión. (Reflexiones finales)

Toño, Reyes, Aztequita, Misael, Evelyn, Lupita, Moisés, Ciro, Noemí, José Alberto, Angel, Susana, Carlos, Herrera, y todos aquellos cuyos fragmentos de historias y experiencias fueron largamente evocados en este trabajo son los rostros de la desfiguración social, de la experiencia del borde, de los que se encuentran en la frontera de lo social.

La exclusión social no es un fenómeno impersonal, ni una catástrofe natural. La fuerza de la indiferencia y la invisibilidad no anulan la existencia de actores y procesos que actúan de manera articulada en una ciudad y en un país que en los últimos años asistieron a la corrosión de los engranajes que producían niveles mínimos de integración y contención social.

Una de las ideas centrales que modularon este trabajo postula la inexistencia de un automatismo en los procesos de exclusión social. Los tramos de vivencias que resuenan en el análisis de este trabajo son reveladores de que a los procesos de desanclaje social le subyacen autores concretos. Aún en condiciones extremas de exclusión como la experiencia de vivir en la calle, la huella del sujeto y la subjetividad son actantes. La misma decisión de la ruptura familiar y de salida a la calle es sintomática de la existencia de un sujeto surcado por el deseo de atravesar el límite de lo intolerable (el maltrato, la violencia familiar y el abuso sexual).

La intemperie social está poblada de sinsentido, de vacío y de entumecimiento. Pero también de memorias, de afectividades y de pulsión de vida. En el margen, entre lo móvil y lo fijo, entre lo frágil y lo que aún puede sostenerse, se escriben las narrativas de la exclusión. Estas narrativas se entretajan en torno a tres ejes medulares:

i) La experiencia.

La experiencia de la exclusión social en el caso de los chavos de la calle se encuentra fuertemente atravesada por dualidades.

La misma condición de excluidos da cabida a formas inestables y precarias de inclusión social a través de los programas y acciones de los organismos públicos y privados encargados de la atención a la población callejera. No son acciones y estrategias las de estas instancias que generen reinserción social duradera; muy por el contrario se trata de formas espasmódicas de contención social basadas en la introducción momentánea de los chavos de la calle a los circuitos de la reproducción y el consumo. El ingreso parcial y temporal a esos circuitos se realiza, precisamente, a partir del etiquetamiento negativo de estos jóvenes: ingresan porque “son de la calle”, y salen también porque “son de la calle”. Son formas que incluyen a partir de la exclusión.

Hay otra dualidad emplazada en la vivencia misma de la exclusión social. La calle condensa todos los paisajes de la pérdida. La calle es abandono, desprotección, muerte, olvido, evaporación del tiempo y del sentido. La intemperie social es sórdida y árida, al igual que la propia intemperie biográfica de cada uno de los chavos de la calle. Pero a contraluz de esa densidad, la calle representa un juego de existencia; irradia autonomía, libertad, y atracción vital.

La calle produce una recodificación y una reorganización de las experiencias, logra suturar aunque de manera precaria ciertos archipiélagos vivenciales. Insufla con nuevas ilusiones esos horizontes que parecen impenetrables, y recubre con grupalidad los vacíos existenciales.

La tercera dualidad que se juega en el campo de la experiencia de la exclusión social es la de la visibilidad/invisibilidad. Por una parte, los chavos de la calle experimentan la indiferencia y la invisibilidad social. Aparecen más como espectros y paisaje urbano que como sujetos. Sus cuerpos parecen ser alcanzados por algún efecto de anestesia social que los

reduce, casi, a la inexistencia social. La repetición incansable que en esta ciudad tienen los transeúntes de las imágenes de los chavos de la calle tirados en las esquinas, drogados, dormidos en las escaleras del metro, termina por normalizar y estabilizar lo atroz. A la exclusión social se le desvanece todo lo que tiene de inhumano.

Mientras socialmente los chavos de la calle son anestesiados, ellos mismos se anestesian con la inhalación permanente de droga. Un juego de espejos entre la desaparición social y la auto desaparición.

Pero, a veces, entre la invisibilidad se cuele la visibilidad. Los chavos de la calle insisten con su presencia. Irrumpen en la vía pública, se acercan a los transeúntes, les hablan, les piden dinero, les arrebatan el teléfono celular. Acciones de naturaleza distinta pero que tienen, todas, el mismo sentido: hacerse presentes, recordar que ellos están ahí.

La ocupación del espacio público por parte de los chavos de la calle es una forma de hacerse visibles, de mostrar lo que no se tiene. Los campamentos y casitas de la Alameda y la Plaza de la Solidaridad visibilizan, precisamente, la falta de lugar social.

Toda esa ausencia que se escenifica en el espacio público se vuelve presencia. Hasta los dominios más privados e íntimos quedan expuestos a la mirada de los demás. ¿No hay, acaso, lugar más visible que el espacio público? La sexualidad, la maternidad, el consumo de drogas, los actos ilícitos, las violaciones, los juegos, los intercambios y la socialidades quedan, como en una vitrina, visibles.

La visibilidad de los chavos de la calle en el espacio público no tiene relación con una suerte de transparencia; se trata, en realidad, de una visibilidad que se juega en la contundencia de la presencia.

ii) Los lugares.

Desde la compleja relación con el lugar, con los lugares, se traman también las narrativas de la exclusión. Los chavos de la calle son sujetos que están fuera de lugar, que no tienen un lugar reconocido como socialmente válido y valorado. Sin embargo, buena parte del sentido que inyectan a sus acciones está movilizado por un deseo de lugar. Paradójicamente, los sin lugar están siempre buscando un lugar.

Esta tensión ontológica que se anuda a los lugares se expresa, en el caso de los chavos de la calle, en una dualidad que fluctúa entre el desplazamiento y la fijación.

La itinerancia urbana refiere a la intensa movilidad espacial de los jóvenes callejeros. Se trata de una modalidad de “hacer lugar” en movimiento compelida muchas de las veces a través de la fuerza y la violencia de los reiterados operativos policiales que pretenden poner en su lugar (en instituciones, en juzgados de menores o en prisión) a los fuera de lugar.

A primera vista, la itinerancia urbana parece un desmantelamiento sostenido de cualquier intento de permanencia en el espacio público. Los sucesivos desplazamientos son, en algún sentido, un inventario de todas las pérdidas materiales y simbólicas que alguna vez formaron parte de los lugares.

La observación minuciosa del desplazamiento de los chavos de la calle revela, sin embargo, que la itinerancia urbana no es únicamente ruptura con el lugar (y con todo lo que allí se deposita); es también continuidad y conexión de experiencias.

La itinerancia urbana representa, por un lado, la ruptura y discontinuidad con el lugar ocupado; y por otro, conecta y produce continuidad con una vivencia más arcaica de un no lugar biográfico. En este sentido, el desplazamiento es algo actuante desde lo biográfico que produce una reactualización de la ausencia de un lugar y de un emplazamiento genealógico y familiar de los chavos de la calle. La movilidad espacial encuentra, de este modo, un eco en la historia individual.

En el otro polo de la tensión ontológica, se encuentra el deseo de fijación y de producción de un lugar. Las inversiones simbólicas e imaginarias que se realizan a los lugares apropiados del espacio público son sintomáticas de esa fuerza que conduce a “hacer lugar” a los que están fuera de lugar.

Las posesiones con las que se inviste a los lugares son el soporte mismo del deseo de adherencia, constituyen su materialidad. Los montajes que se realizan con esas posesiones escenifican la existencia de un orden y de una cierta estética que subyace al deseo de lugar. No se habita de cualquier modo; el lugar es un *bricolage* de espacios, de objetos y de presencias que escenifica que aún en las condiciones de despojo y exclusión social, los chavos de la calle se pueden imaginar como sujetos con un lugar.

Lo que en este trabajo se denominó como exilios urbanos dice algo también, quizás en otra dirección, sobre el deseo de fijación de los chavos de la calle. El lugar no sólo está hecho de posesiones y de inversiones simbólicas; tiene otra materialidad como soporte: la grupalidad.

Los pares, los demás integrantes del grupo de callejeros, hacen del lugar una evocación de las presencias: de los que son parte de la banda, de los que ya no están, de los que van y vienen. El deseo de lugar es al mismo tiempo un deseo de estar con, un deseo de pertenencia. Un lugar social.

iii) Memorias.

Las memorias tallan con ecos de procedencia diversa las superficies de las narrativas de la exclusión social.

Hay resonancias que provienen de la propia espacialidad en la que se emplazan los chavos de la calle. Los espacios memoriales y patrimoniales del Centro Histórico cobijan en su interior, paradójicamente, las memorias frágiles de los desposeídos. La memoria oficial de la nación y de la ciudad se sostienen con la monumentalidad edilicia del espacio del Centro Histórico; las memorias de los excluidos encuentran sostén en los vestigios y en las ruinas de esa monumentalidad.

La Plaza de la Solidaridad es un ejemplo notable de las bases de las memorias de los chavos de la calle. Un espacio público erigido sobre las ruinas y la descomposición que dejaron los sismos de 1985. Sobre esos escombros simbólicos y sus paisajes de destrucción y pérdida se reescriben las memorias de los chavos de la calle.

La memoria es un juego perpetuo entre la presencia y la disolvencia. Las memorias de la exclusión están siempre desfigurándose: por los desplazamientos continuos, por los desalojos, por las entradas y salidas a la calle, por la anestesia de la droga, por la indiferencia social. Sin embargo, ellas tienen un núcleo de durabilidad que se resiste a las esfumaciones diversas.

En las memorias de los chavos de la calle hay algo que siempre persiste. La desinscripción, la violencia, los huecos en la transmisión familiar, la no herencia; todo esto insiste en la fragilidad de esas memorias. ¿Memorias de una catástrofe? De la catástrofe individual y colectiva del rompimiento del lazo social. Un quiebre que en pocos casos tendrá alguna posibilidad de sutura.

Otro eco de las memorias de la exclusión proviene de la propia grupalidad. Un complejo ensamblaje de fragmentos de memorias propias y de otros conforman las memorias de los chavos de la calle. Recuerdos de aventuras compartidas, de actos heroicos contra la violencia policial, de eventos

traumáticos colectivos como la clausura de las coladeras, de afectividades que penetraron muy profundamente, de solidaridades indisolubles, de ausencia de compañeros, de risas, de vergüenzas; todos estos materiales arman el *patchwork* de las memorias de los chavos de la calle.

Cuando el afluyente de la grupalidad irriga activamente la memoria colectiva se reeditan, en forma paralela, las memorias individuales. Zonas de olvido y episodios desdibujados en las biografías encuentran otro orden y otra escena para recrearse. La memoria colectiva opera, a veces, como una barrera que detiene las disoluciones de la memoria individual.

Estas memorias de la fragilidad y del abandono estuvieron en esta investigación atravesadas por la mirada. La mirada las volvió visibles.

La mirada es una suerte de envoltura que arropa con imágenes los territorios destemplados de las memorias de los chavos de la calle. La mirada contiene e hilvana las oquedades biográficas y colectivas; las dota de sentido y por ello mismo las vuelve franqueables.

En esta investigación la mirada surcó las memorias, y en ese recorrido las fue delineando. A través de la mirada los otros se hicieron presentes y se incorporaron al flujo inestable de las memorias.

La mirada devuelve al otro. Allí donde hay ausencia, la mirada se esfuerza por instalar los reflejos de la presencia. La mirada vivifica, transforma los espectros en presencia.

En un juego complejo entre lo visible y lo invisible, entre la ausencia y la presencia, la mirada habilitó la emergencia de las memorias y, también, su recreación incesante.

Detrás de las cámaras, los mismos chavos de la calle se reinventaron con la mirada. Se imaginaron en otros roles, se emplazaron de manera distinta en el espacio público, se hicieron parte de ficcionalizaciones cuyas filiaciones estaban muy lejos de la exclusión social.

La mirada produce dislocaciones que habilitan la reflexión sobre nuevas formas de lazo social.

¿Dónde se fijan las narrativas de la exclusión social? Toda una caligrafía conformada por tramas gestuales, marcas, cicatrices, heridas, pliegues y tatuajes traza en los cuerpos de los chavos de la calle las narrativas de la exclusión. El cuerpo es la superficie de inscripción de la intemperie social. El cuerpo sostiene la exclusión social.