



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

✓ DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Título del trabajo

✓ *Imaginario Liminal de la Megaciudad*

TRABAJO TERMINAL

que para acreditar las unidades de enseñanza-aprendizaje de
Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

✓ LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

p r e s e n t a

✓ Zindy Elizabeth Rodríguez Tamayo

COMITE DE INVESTIGACIÓN

Director: Dr. Raúl Nieto Calleja

Asesor: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesor: Mtro. Ricardo Falomir Parker

México, D.F.,

año

Marzo 1997

IMAGINARIOS LIMINALES DE LA MEGACIUDAD

Por: Zindy Elizabeth Rodríguez Tamayo

"En el difícil equilibrio la pureza se destruye"
Raistlin

La ciudad, espacio de creación, uso, encuentro y desencuentro de universos simbólicos¹, por su propia naturaleza, permite el cruce instantáneo de una multitud de diseños mentales, en el cual se significa el territorio con respecto a su vivencia desde lo cotidiano. En la comprensión de ese espacio físico se manifiestan diseños personales que evocan la ciudad como un *espacio interior*. Estos diseños personales pertenecen a un orden social que es delimitado por formas de pensamiento que se construyen desde la imaginación colectiva; pero si es así, ¿cómo explicar las formas liminales de la imaginación con respecto a un orden simbólico que se erige en momentos como **dominante o estructurante?**

Individualmente o en conjunto, intentamos acceder a una ciudad imaginada, pero no por ello ideal, sino conflictiva. Anónima² pero ligada a los procesos de consumo³. Heterogénea pero unificadora de opiniones que se entrecruzan, **porque diferentes usos del**

¹ En palabras de Marc Augé: "Universos en gran medida ficticios, esencialmente de reconocimiento; universo cerrado donde todo constituye signo, conjunto de códigos que algunos saben utilizar y cuya clave poseen, pero cuya existencia todos admiten, se trata de totalidades **parcialmente ficticias pero efectivas**" (Augé, 1993:39)

² En el sentido de "sin nombre".

³ Entendido según la teoría en donde el consumo se experimenta como **identidad grupal**.

espacio coexisten manifestando intereses y necesidades, los cuales se sirven de la historia para que se fundamente o construya la multiplicidad de identidades.

La ciudad de México -como toda megaciudad tecnologizada y anómica- deja entrever las distintas formas o estilos de vida que se gestan en sus *centros* y, por tanto, en cada una de sus periferias. A través de estas diferencias se reafirma para sus habitantes la imagen que de la ciudad se posee, configurando desde el entendimiento espacio-temporal nuevas, intermitentes formas de usar el territorio como extensión de la propia biografía.

Como en un juego de espejos, la ciudad es infinitamente a partir de sus habitantes, pasa de ser sólo un espacio físico a ser un imaginario social aunque recreado individualmente.

El imaginario⁴ es aquel cuerpo de ideas, conceptos, usos, evocaciones del espacio y el tiempo que se experimenta como aprehensión de la realidad, sueños, deseos y utopías.

Es el ámbito donde se formulan las narrativas y prácticas sociales que delinean lo cotidiano, o en distintos niveles, el terreno de lo efímero, lo pretérito o lo mítico⁵.

En el espacio se recrean las distintas construcciones mentales de la temporalidad, las cuales se encuentran y desencuentran constantemente debido a las distintas dimensiones que conciernen a la simbolización; entonces podemos asumir la existencia de diversas formas de vivir, habitar, imaginar, o desear una ciudad, así como también se hace necesaria la concepción de un **imaginario colectivo**, interiorizado del tal modo en nuestro entorno cotidiano, que nos hace partícipes y fomentadores de un orden de cosas, semiótica que encierra significaciones ajenas a nuestro albedrío o curso personal, en donde el

⁴ Cfr. Eduardo Colombo: *El imaginario social*, 1993.

⁵ Aunque en este aspecto, es necesario diferenciar entre las concepciones que aluden a lo simbólico y las que se refieren a lo imaginario, véase por ejemplo el trabajo de F. Jameson : *Imaginario y Simbólico en Lacan*, 1995.

pensamiento propio, individual, cede terreno a lo arbitrario. No se trata de insistir solamente -como ya se ha hecho- en la concepción de un inmenso aparato ideológico, o un orden hegemónico donde el sujeto social quede totalmente reducido ante el poder que lo domina⁶, sino de argüir a favor de un *sentido social* que significa al sujeto dentro de una cultura y le da las pautas para *resignificarse* en su vida cotidiana. Esta resignificación permite la pervivencia de distintas interpretaciones sobre un mismo concepto, prejuicio, o hecho histórico, entre otros **patterns**, y predispone al sujeto social a concebir su entorno a partir de elementos que hemos entendido como culturales. Pondré un ejemplo: en el caso del *imaginario de la ciudad* se tiene una serie de opiniones que permiten elaborar un capítulo de "la historia de las mentalidades", además de una colección de voces populares sobre personajes, calles o hechos, que se trasladan vivamente del chisme al mito o de la nota roja a la leyenda. Cuando esta información pasa a formar parte de la conciencia colectiva adquiere un significado que no será único o estático, aunque estará presente en los sujetos sociales interviniendo en su toma de decisiones o en la adjetivación que le otorguen a la ciudad como *lugar*⁷ de acción -recreación de *eros-*, o de

⁶ Veáanse los trabajos y las trayectorias de teóricos de la índole de Althusser, Gramsci, Bourdieu, Foucault, como un mosaico de ideas encontradas con respecto al poder y al individuo, como experiencia de las formas de dominación.

⁷ El lugar será concebido como un espacio que rebasa los límites físicos y materiales para ser insinuación de la vida social a través de la significación del territorio. En el *locus* participan los códigos identitarios que distinguen a una comunidad con respecto de otra. El lugar, más allá del espacio externo, se reformula como espacio de poder y de fronteras simbólicas, y, por lo mismo, comparte las experiencias de sus habitantes contando la historia física con una narrativa independiente que "habla" su propio lenguaje, traduce los ritmos y la cotidianidad de quien lo habita, lo usa o lo significa. También se perpetúa en la alteridad, es decir, en el sentido que se le otorgue al otro, *imaginándose* como territorio que se encuentra en el silencio, por lo que no es necesario que el habitante de ese sitio o espacio se encuentre presente para saber quién es, pero, a su vez, cada "habitante" llevará inscrito *su lugar* adonde quiera que vaya. De acuerdo con Almant y Zube (1989: p2), el espacio hace referencias a cualidades abstractas del medio, las cuales son transformadas en *lugar* por la significación que la gente les atribuya al usar o modificar un espacio en determinadas situaciones. En otras palabras, un espacio es transformado en lugar cuando adquiere un significado simbólico o psicológico.

anonimato⁸ -persistencia de *thanatos*-. Esto ha permitido el conflicto entre los usos con que la antropología -moderna o tradicional- cuenta para evaluar los distintos puntos de vista, la preocupación ante los cambios o la necesidad de complejas ritualizaciones del espacio y el tiempo.

El concebir *el lugar* como un espacio esencial para la manifestación del poder y las diversas relaciones que de ello se derivan, nos hace pensar en un tipo general de imaginario. A este imaginario se le puede llamar “dominante”, “estructurante” o “normativo”⁹ porque se halla implícita, una ineludible relación de poder: poder infiltrado en la vida privada, donde la intimidad queda desdibujada y la toma de decisiones no es del todo individual.

Pero, ante lo que pudiera parecer un determinismo, en cuanto a las relaciones de poder, encontramos la necesaria repartición del espacio como una de las “pistas” para interpretar la interacción de las redes sociales. La división del espacio colectivo conforme a usos, derechos o adjudicaciones que regularmente no se encuentran enunciadas de forma explícita y modulan el equilibrio de las relaciones sociales inmersas en el poder a través de un orden simbólico.

Entonces, el espacio se transforma; se escinde en público y privado, materializa los sueños y a la vez hace ensoñar un lugar, cimienta redes sociales y testifica las estancias biográficas. El ejercicio de transformar el espacio se hace constante, enmudece con la vida

⁸ La noción de *no-lugar* se refiere a todos los espacios en donde la confluencia de significaciones ha dejado de tener eficacia, ya sea por la desmedida aglomeración y choque de universos simbólicos que se manifiestan en los estados de soledad o anonimía, o porque la carga simbólica que se le atribuye al sitio se encuentra instaurada dentro de la negatividad. (Auge, *op cit*: 1993)

⁹ Aunque estas denominaciones no se consideran definitivas, por resultar precarias o incipientes.

cotidiana y es así que la significación, la propiedad, incluso la exclusión, son más que territorios, calles, rincones, paredes, puertas o ventanas. Porque los problemas de espacio no se resuelven con “habitaciones propias”¹⁰, son los espacios interiores, cual maquinaria clandestina, los que manifiestan nuestro anhelo de ser humanos, aunque nos rebasen con nuestra idea, colectiva o individual, de lo que “debe ser habitar”.

El imaginario del espacio asume su parte estructurante, y es en su profundidad donde se gestan los conflictos, porque la lucha por el espacio ha desembocado en la conquista, la posesión de un lugar, un sitio donde ejercer aquellas prácticas individuales o íntimas que definen nuestro papel en una sociedad, esto puede ser en pequeños grupos o de manera personal.

Conjunta a la división del espacio entre lo *público* y lo *privado*, o entre el *adentro* y el *afuera*, se encuentra la otra coordenada básica: el tiempo. El tiempo está condicionado hacia una sombra, hacia el movimiento de los años, hacia la muerte; aquello que le recuerda su poca permanencia al ser humano es un rasgo de temporalidad y delimitará su disposición para acceder al espacio. Por esto, hay que entender que **imaginario dominante-estructurante** es también la temporalidad con que los habitantes de una sociedad rigen sus vidas, ese devenir histórico que se convierte en motivo y razón para los actos personales o hechos sociales. Es en el seguimiento del pasado, del presente o el futuro, como nociones rituales dominantes, donde se reflejan las mentalidades, porque en este terreno también se mueven los remordimientos, los recuerdos, las acciones, los prejuicios o los anhelos. En el movimiento del tiempo se encuentran las justificaciones del sentir, dudar, calificar de bueno o malo, puro o impuro, vital o mortal.

¹⁰ Jugando con la idea de Virginia Woolf.

Hemos convocado dos dimensiones básicas de lo humano; sin embargo, siguiendo la unidad de análisis del espacio nos es permitido entender muchos de los procesos que tienen lugar en una ciudad sin el riesgo de desentenderse de la multitemporalidad; por supuesto, no un espacio inerte o pacífico, sino en eterno conflicto y redefinición. Porque la lucha por el espacio deviene en una nueva concepción del tiempo y viceversa, lo que no es sino la construcción de *otros* imaginarios, el choque o fusión de las diversas alteridades que escinden o marginan las cosmovisiones -particulares o colectivas- con respecto de otras.

Dentro del **imaginario dominante-estructurante** se incluye la normalidad, ese estado de cosas del que partimos para comprender la realidad social; aquella debe surgir de un estado de pureza o sanidad para su adecuada comprensión. Pero también aparece su “par grotesco”, la contraparte, la anormalidad o desviación, las facciones de contaminación o peligro¹¹, lo que establece, de una manera imperceptible -tal vez inconsciente- todo aquello que es contrario o atenta contra la lógica de un orden social.

Porque trabajando con pares de oposiciones le damos al mundo dos caras de la misma realidad configuramos la dualidad del espacio y el tiempo en cuanto a lo conocido o posible, quedándose *del otro lado* la negación de las posibilidades *del ser o no ser para otros* por considerarse *fuera* de lo aceptado o discordante al orden de cosas establecido, aunque este ejercicio de alteridad sea el sustento de las prácticas cotidianas de los seres

¹¹ Dentro de las concepciones de Mary Douglas(1979): *Pureza y peligro*, **contaminación** se refiere a todo aquello que se contempla desde la suciedad, todos los hechos que empañan, manchan, contradicen o suelen alterar el sentido de las clasificaciones de higiene o sanidad admitidas en la normalidad.

que habitan *dentro* de un espacio anónimo y diverso, como lo es una ciudad de fin de milenio.

Pensar en la existencia de seres ajenos al orden de cosas dominante, es entender que se trata de seres al margen de las concepciones de tiempo y espacio, ya sea por diferencias étnicas o psíquicas, con una lógica propia que llevan a cabo hasta sus últimas consecuencias: la pérdida del autocontrol, la voluntad o la conciencia misma.

Esas otras formas de pensar o imaginar, vivir la ciudad o replantearse el mundo, pueden aparecer teñidas por experiencias psicóticas o desviadas, puesto que se observan como conductas que trasgreden lo social, pero que se recrean o rehacen a partir de patrones sociales. Son derivaciones de la realidad que se originan de lo sabido por medio de la socialidad o la experiencia.

La locura es concebida como un estado de conciencia, actitud física o un conjunto de actos que escapan de la normalidad y, sin embargo sabemos que es completamente natural alejarse del universo de lo conocido para internarse en las entrañas de los propios pensamientos al plantear, diseñar o proponer realidades a través de sueños, conceptos o suposiciones dentro del imaginario social, lo que constituirá significaciones que envuelvan a una sociedad entera, dotándola de sentido en cuanto a elementos culturales o permanencia de hechos históricos, pero que también la describen dentro del marco de las fantasías conscientes e inconscientes¹² inmersas en un principio de realidad en la oposición entre instinto y cultura.

¹² La fantasía inconsciente es una representación mental de una escena o un suceso que se presenta como irreal, pero que se espera o desea. Es un medio de defensa en contra de la angustia, la desesperación, los sentimientos de culpa o la tensión. Las fantasías son necesarias, instintivas. Como este término se emplea en ocasiones como imaginación, debe diferenciarse de "phantasia", concepto que opera en el individuo normal como en el neurótico, manifestándose en una realidad psicológica por más alejada del sentido de realidad.

El imaginario confirmará un grupo, un cuerpo de mentalidades que se fusionan, complementan o rechazan unas a otras, el conflicto es un hecho deducible a partir de calificar un hecho con respecto de otro, siempre que estén relacionados. Prevalecerá el prejuicio, acaso porque es inherente el hecho de establecer una norma, un dogma, una identidad, un estigma ante todo aquello que rebase nuestras propias limitaciones. Es entonces que comprendemos la existencia de un orden simbólico que otorga sentido común a las prácticas de los habitantes de una megaciudad.

Durante el período que abarcó marzo de 1995 a enero de 1996 intenté ingresar a uno de los universos simbólicos que persisten en permanecer ajenos, no por ello ocultos, a los procesos sociales de la normalidad: el universo de los vagabundos. Llamados *homeless*¹³, *clochardes*; analogados con los gitanos por ser uno de los tipos de “viajeros sedentarios”, que muestran una forma de ser y estar en donde “la patria es el mundo”, representan, como personajes “límite”, las experiencias cotidianas en que la vida privada se vuelve pública, sus prácticas denotan el rigor social, la moralidad o los estigmas dentro del espacio urbano.

Entiendo por vagabundo no sólo al propietario de una realidad “nómada”, sin ocupación o derechos ciudadanos; se trata de habitantes de los espacios liminales de la moralidad y del consumo. Han sido llamados por algunos “parásitos sociales”¹⁴ por ocupar un lugar indefinido en la producción o desarrollo de un sistema económico, creciendo a expensas de otros en “la comodidad” de los desechos, sobreviviendo dentro de un universo regido

¹³ La investigación de Cristhopher Jenks, *Homeless*, (Harvard:1996) puede especificar la problemática.

¹⁴ Véase el trabajo de Wyatt Marrs: *Parásitos sociales: Introducción al arte de vivir sin producir en la sociedad moderna*, 1959.

por las adicciones. Los vagabundos no sólo forman parte de esa masa de pobres carentes de techo, oportunidades o respeto. Aunque son fruto del sobrecrecimiento de la ciudad, de la miseria, del desperdicio, también son los habitantes habituales que constituyen la legión de beneficiarios naturales y necesarios del altruismo social. Su forma de sujetarse a la realidad denota ya en sí un tipo especial de imaginario, un universo simbólico, un mundo particular de bienes, una problemática opción de vida reducto de la marginación, o uno de los usos indeseables de la libertad.

El proceso imaginativo de los “desadaptados” no es del todo distinto de el del resto de los habitantes de las ciudades, comparten las mediaciones imaginarias y reales -como la sobrevivencia o las sanciones- que se hacen cotidianas en la temporalidad, así como la capacidad de asombro y la percepción del deseo que extenúan los márgenes, límites o confines de lo extraordinario; pero su propia construcción¹⁵ se desvía del comportamiento regular o cotidiano de los otros, construyéndose una barrera simbólica, una trinchera que remarca *un lado y el otro*, que no permite la comunicación si no es a través de códigos sustancialmente privados, a través *del uso de lianas en la selva simbólica*.

Es de entenderse que este trabajo no mostrará más que una parte -muy modesta por cierto- del imaginario-imaginería de esta forma de vida urbana, he pretendido hacer evidente esa “liana” que se tiende entre el lector y el antropólogo para pasar al *otro lado*, por lo menos momentáneamente, ya que el imaginario de los vagabundos no difiere totalmente del imaginario dominante-estructurante y ha tomado su material del proceso

¹⁵ Entiéndase **construcción** como **gestalt** en el sentido psicológico del término.

formativo que se le da a todo ser humano desde su nacimiento, es decir, guarda estrechos vínculos con la adquisición de conciencia sobre las acciones humanas. Es por eso que la separación del imaginario dominante-estructurante puede ir del alejamiento del orden social a través de su violación, trasgresión, hasta el encierro en un imaginario construido individualmente. La construcción y coherencia de un imaginario personal, y privado, lleva implícita en la mayoría de los casos, el riesgo de la pérdida del control sobre uno mismo o la pérdida definitiva de la voluntad.

Esta investigación* asume la responsabilidad de *contar* los hechos -a la manera de las bitácoras de viaje- desde el punto de vista del que se ha “embarcado” hacia una empresa que le rebasa. Pero sin ningún tipo de optimismo, se avista la otra orilla: quien escucha juzgando lo dicho reconoce inevitablemente su parte en la travesía ...

*El espacio de la gratitud siempre es modesto en comparación a lo brindado, ésta investigación está en deuda con mis padres: Blanca y David por cubrir los gastos (morales y materiales), con el Dr. Raúl Nieto por su paciencia, camaradería y atinadas observaciones. Con los doctores Ángel Castro, Rodrigo Díaz y Ricardo Falomir, por su disposición a escuchar mis disgresiones e inspirar otras tantas. Todo lo aquí escrito es responsabilidad de la autora y del espaciotiempo que le rodea.

I. IMAGOS DEL ADENTRO Y EL AFUERA

"La patafísica es la ciencia de las soluciones imaginarias. La patafísica estudiará las leyes que rigen el universo suplementario a este, o menos ambiciosamente, describirá un universo que debe verse en lugar del tradicional, reduciendo los hechos a correlaciones de excepciones también, si bien más frecuentes, en todo caso de hechos accidentales que reduciéndolos a excepciones poco excepcionales no tienen ni el atractivo de la singularidad"
(Alfred Jarry, *Hechos y dichos del doctor Faustroll, Patafísico*, 1899)

Si bien es la ciudad imaginada la que permite establecer divisiones físicas -fronteras simbólicas que fungirán como limitaciones sociales- el espacio público lleva implícita en su definición la división entre un *adentro* y un *afuera*. Con ello nos referimos a todo aquello que alude a las relaciones establecidas entre centralidad y periferia, aunque con ello se emprenda el viaje desde el interior de uno mismo determinando lo que es el *centro* con respecto a la ciudad que vivimos desde la experiencia de habitar el espacio privado.

Centralidad alude a origen, a corazón que pulsa vida, sangre, movimiento. Es el lugar donde confluyen las imágenes y experiencias que fortalecen la diversidad del espacio hecho para ser compartido. *Centro* que nos hace sensibles al poder que nos ofrecen los refugios, y con ello nos referimos a los espacios creados para la seguridad, el abandono de la voluntad o la realización de la vida íntima. El interior de uno mismo será el *centro* generador de la fuerza que conduzca nuestro entorno a un nivel imaginario. Este espacio interior - y por supuesto privado- será el que permita fluir la conciencia entre las distintas dimensiones del mundo que poseemos y en el cual se enfatizan los territorios pertenecientes a la inseguridad de la vida pública.

Distinguiendo, en la amplitud del espacio público o en la comodidad del espacio privado, la existencia de *centros* como lugares de choque y fusión -entrecruzamiento de elementos culturales fomentadores de la modernidad y del carácter fundante que corresponde a lo tradicional- se construye la ruta hacia las orillas, hacia los márgenes de esos centros, que constituirán regiones liminales, lugares discordantes a la normalidad de los centros, a sus ritmos o imaginaciones. Las periferias son espacios donde diversas formas de ser y estar se conjuntan para hablar de “lo no aceptado”, de los elementos anómalos que se generan en la intersección de dos espacios, que a manera de perímetros luchan por independizarse del centro, y por lo tanto instituirse como promotores-creadores de formas de habitar.

Son las periferias lugares de aglomeración urbana que refieren el proceso expansivo de las megalópolis, donde el sentido del cuerpo y la vida cotidiana adquieren la libertad que se marca en la anomía, trastocando las reglas (o el tejido de la red social imponiendo nuevas). Territorios límite donde se constatan los instintos, la violencia, el hacinamiento, la miseria o la falta de oportunidades.

Para el habitante medio del centro de la ciudad, su lugar de origen, identidad, cobijo o habitación, estará considerado un *adentro*, porque se expiará en el interior del hogar la biografía y la micro-historia fomentadora de los sentidos de pertenencia y de aquello que hermana o entra en disputa con el resto de la ciudad imaginaria; en otras palabras, con la creación de las fronteras se fortalecen las redes sociales que dan sustento a las prácticas e imaginaciones, simbolizaciones o narrativas sobre un territorio.

En el adentro se llevarán a cabo los hechos concebidos como adecuados para el desarrollo de una comunidad. Es fundamental apuntar que el tamaño -la adjudicación de los espacios

liminales, de inseguridad o protección- depende en gran medida, del uso o tipo de consumo que se realice de ese centro. El tamaño de la ciudad se sustenta en la experiencia que de ella se posea, porque coexisten en el nivel imaginario preocupaciones correspondientes a la subsistencia con usos no precisamente prácticos del espacio donde se habita: ejercicios concernientes a la construcción de la utopía, pero a su vez de mitologías, fantasías o deseos los cuales se encuentran supeditados en el ensueño de la vida urbana.

Siguiendo esta metafórica ruta, encuentro también la adjetivación de la ciudad con respecto a la conceptualización del *bien* y el *mal*, es decir una suerte de *moralidad espacial* que se explica a partir de lo que consideramos adentro o afuera, porque *bueno* es mantener un espacio consagrado a nuestra intimidad, a nuestros quehaceres que rebasan la animalidad cotidiana o, para ser más precisos, la naturaleza que se manifiesta y nos desenmascara, la que nos hace “nosotros mismos”. Por esto, todo aquello *periférico* a nuestra acción o nuestro consumo, estará considerado como *malo*, negativo, fomentador de “lo no deseado”, el lugar de reproducción de la anomalía, lo sucio, contaminado o tóxico que perturba el buen funcionamiento del centro.

Los estudios demográficos o de geografía humana enseñan que las periferias son el resultado del reacomodo del espacio público que se convierte en privado, la búsqueda de un trozo de tierra (o aire) que asegure la posesión y el habitar, sin embargo, los servicios, la población y su consumo quedan relegados a una serie de nuevas provincias -espacios de acción y anonimato¹⁶ - que constituyen nuevas formas de ser, habitar o identificarse,

¹⁶ Augè: *op cit.*

una arquetípica redefinición de la misma ciudad con respecto a sus habitantes o a sus actividades. Esta búsqueda habla de la lucha ganada al rigor expuesto por las grandes urbes: vivir, habitar, construir en/para/la periferia expresa un eslabón que mantiene viva la “cadena social” de construcción de imaginarios.

¿Tendría lugar una metáfora más dentro de este imaginario del espacio? Se trata de *la periferia interior*, una periferia en donde se cumplen todos los puntos observados para la comprensión de la pobreza, la falta de oportunidades, servicios o derechos; en donde la calificación aplicada a la pertenencia o no pertenencia al espacio denominado centro o periferia lleva implícita una doble moral que, en algunos casos, oscila pendularmente. A veces el péndulo se detiene en la identidad perdida, en la alteración de la espacio-temporalidad; entonces, se está *fuera* (aunque sea momentáneamente) del orden establecido por la normalidad y se involucran los elementos anómalos, peregrinos y nómadas de lo que hemos entendido por cultura... Todo lo que contribuya a la modificación de los imaginarios sociales estará en el terreno de lo antisocial, de lo que no se permite comunicar el sentido del compartir. En los vagabundos, los cuales son también fruto del sobrecrecimiento de la ciudad y de la mala planeación política y económica, se congratula un universo “chacharero” de moderna “cacería-recolección”¹⁷, y aunque no pueda establecerse la existencia de comunidades más que como noción¹⁸, están presentes los mismos patrones de supervivencia que operan en los medios más adversos.

¹⁷ Sugerencia del Mtr. Ricardo Falomir Parker, profesor e investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana.

¹⁸ La unidad analítica **COMUNIDAD** ha sido empleada como “herramienta” desde los albores de la teoría antropológica. Sabemos que es un término polisémico por lo que en esta ocasión será entendido desde la noción “virtual”, es decir como existencia creada, como visión momentánea que no asegura su existencia más que como noción teórica, pero por lo mismo más dentro de las ficciones antropológicas que como hecho social.

Los vagabundos son “la periferia de nosotros mismos” por la carga simbólica del *afuera* con la que se imaginan los conceptos concernientes a la marginalidad. Lo que corrobora este sentido de diferencia entre ellos y los otros sería el uso del espacio a través de rutas, lugares o ensueños de la misma ciudad que se vive por millones de habitantes, donde el delirio no es sino una más de las maneras de hacer, de adaptarse y morir dentro de la temporalidad exigida por las condiciones socioculturales de una localidad y una época¹⁹.

Siendo que el espacio se conquista por derecho propio, la seducción ejercida por parte de la calle a los seres comunes del *adentro* obliga a la entrega desprotegida de todo lo que aluda a control de los propios actos o acciones volutivas. La calle se concibe como un espacio en donde la libertad encuentra ciertos niveles, engañosos por su carácter efímero, los cuales van del gusto por el “flanear”, viajar, -verbos favoritos de los hermenéuticos peatones- embelesarse con las baldosas y rincones, a entrar en sus terrenos “malditos” - a la manera de Bataille- donde los “bajos fondos” se adhieren al territorio a fuerza de adicciones -pasaporte a dimensiones subterráneas-, la compraventa del cuerpo y sus excesos o el vínculo del deseo con el hurto, que en su más elegante concepción se traduce en el poder que tanto nos seduce, por lo perfectible, pero a la vez corrupto que propone en sus intersticios de humanidad.

Para sobrevivir a esa fascinación ejercida por el espacio de *afuera*, cuando el *adentro* ha quedado reducido por la propia biografía, lo que se encuentra finamente vinculado con la desvirtuación de una vida pública, es decir, con los hechos que derrocan las fronteras de

¹⁹ La literatura ha ilustrado muchísimos casos de personajes con las características de esta investigación, desde los escritos de Don Juan Manuel en *El conde Lucanor* o *Los miserables* de Victor Hugo, pasando por *Pito Pérez*, hasta los ejemplos mostrados por el nuevo realismo español o la literatura de tendencias “de la crueldad” en Norteamérica entre otros.

lo correcto o aceptado, se inicia un viaje sin retorno al interior de uno mismo a través del uso de la calle, del caminar sin una ruta ni destino demarcado, en un atrincheramiento de la realidad, en un “echarse a un lado” de los ritmos de los otros que se tornan silenciosos y lejanos. El imaginario personal o privado se hace relevante, marcando sentidos de pertenencia, nuevas identidades que resignifican el espacio público como territorio ganado al rigor de las redes sociales: la calle, los puentes, las estaciones, los mercados, las plazas, los parques, serán ahora universos privados que se recrean en el *afuera* pero que se encuentran sustentados definitivamente en el *adentro*.

Así como el Doctor Faustroll²⁰ invita al cobrador de la renta de su apartamento a realizar un viaje de París a París (¿de uno mismo a uno mismo?), iniciando la aventura patafísica, la forma de vida del vagabundo ofrece un viaje sin retorno en el nivel mental o psicológico. Nos encontramos ante la sutil invitación de la locura como toda respuesta a las diversas tramas reales o imaginarias que caracterizan esta forma de vida más allá de los modos de producción, la miseria o la lástima; por lo tanto, las “tramas” refieren historias casi siempre trágicas o adversas que intentan justificar el uso del espacio público como dormitorio, cocina, centro salvaje de abastecimiento, baño o llanamente hogar.

El vagabundo diseñará el habitar en el espacio público desde su propia persona. Aunque parezca contradictorio, al perderse en la visión delirante o tóxica de la realidad común, al rozar los márgenes del imaginario dominante-estructurante, sólo quedará el “ego” como única propiedad privada, será sus bienes, su prestigio y su templo; su lenguaje, su código y

²⁰ Para los patafísicos la novela de corte fantástico *Hechos y dichos del Doctor Faustroll: Patafísico*, del año de 1899, es considerada “piedra de toque” para la creación de absurdos lógicos y búsquedas subterráneas de la conciencia humana.

sus dioses; su parafernalia y sus personajes. Siguiendo la idea de Victor Turner, *el drama social* se realizará en un solo escenario plantado en el espacio callejero, y el vagabundo, al construir el tinglado, modelará las diversas máscaras, los atuendos y los parlamentos, aunque a veces, éstos se manifiesten a través del *lenguaje silencioso*²¹ o dentro de la *lógica de los gestos*²².

Durante la estancia en la zona de estudio²³ partí de la concepción de que el tipo de vida vagabunda no es unívoca o general; por el contrario, se basa en un conjunto de prácticas que van ordenando la diversidad en un marco heterogéneo que permite la creación de tipologías, ya que *vagar* ha sido desde siempre un término conflictivo: en un primer momento está el caminar sin rumbo por mero placer o ludismo como el *flâneur* que mira la ciudad como un gran escaparate, respondiendo al uso del tiempo libre y el ocio, porque no se tiene “nada que hacer”; y ya en segundo, tendríamos la “desocupación” y su respectivo “desempleo” como formas de estar en la ciudad, porque jurídicamente “vago”²⁴ es aquel que no trabaja o estudia y por lo mismo se adjetiva desde una carga de negatividad con vistas a ser sancionado, por lo que es a los vagos a quienes se les que atañen los diversos apelativos que se refieren a la delincuencia. Los “pájaros de cuenta”, los “malvivientes”, son también los asesinos, ladrones, traficantes y mendigos que pueblan el vocabulario de lo indeseable y, por ello y dada su miserabilidad, potencialmente erradicables de la ciudadanía. Pasamos sin dificultad de la calle a la cárcel y en ocasiones al manicomio, no gratuitamente territorios de claustro pertenecientes a universos simbólicos

²¹ Cfr. Hall, Edward: 19 *El lenguaje silencioso*.

²² Cfr.

²³ Me refiero a los meses en trabajo de campo: marzo 1995 a diciembre de 1996.

²⁴ El término jurídico *Vagrancy* ilustra la ilegitimidad del uso del ocio, considerándolo como delito.

especiales²⁵. Es aquí donde la tipología se hace urgente ya que estas formas de vida pueden registrarse y comprenderse en categorías que especifiquen los diversos grupos de edad, grados de adicción o toxicomanía, y no precisan compartir un mismo origen -aunque la narrativa sea muy parecida en cuanto a la causalidad-. La diversidad de orígenes hace posible establecer narrativas especiales basadas en **items** que intentan demarcar los tipos de vivencia de la calle:

Tendríamos primeramente un tipo A, llamado para su comprensión **homeless**²⁶ -aunque se incluyan también “pepenadores”, “niños de la calle”, “mendigos”, “teporochos”, o “indigentes” que pueden eventualmente “tener casa”- los cuales han cambiado su habitar dentro de un hogar por la inseguridad de las calles. Este tipo de personas se encuentran fluctuantes entre las prácticas familiares y la reproducción de las redes sociales en el ámbito callejero, lo cual se percibe como uso de universos antitéticos de la normalidad desde la desesperación, para sujetarse a un modelo que se ve paulatinamente afectado, desdibujado o perdido, pero no por ello lejano de la añoranza o instalado en la soledad urbana. Es decir, las redes amistosas son notables y en ocasiones son la única tentativa para lograr penetrar en su cotidianidad; estas redes amistosas pueden parecerse a “nuevos tipos de familia” la cual estrecha sus vínculos desde una celosa solidaridad o por el intercambio de objetos en un nivel clásico de reciprocidad, que en momentos suele confundirse con la asociación delictiva.

²⁵ Es conveniente pensar en la curiosidad de Foucault por estos temas, su *Historia de la locura o Vigilar y castigar* son muestra de la preocupación por este tipo de sistemas que llegan a convertirse en contenedores o mecanismos de control, aunque también se involucren en una difícil significación del espacio -a manera de reservaciones alejadas del mundo- territorios cerrados, asimismo inmersos en la volatilidad y reproducción del poder en las sociedades complejas.

²⁶ El uso de algunos términos en inglés se debe a que en ésta lengua se han realizado investigaciones que utilizan códigos lingüísticos comunes, he tratado de retomarlos en cuanto a su significado sin traducción, ya que considero insuficiente el vocabulario técnico en español sobre este tipo de problemáticas.

El tipo B, llamado para su comprensión **wanderer**, caracterizado por el delirio y la mezcla de planos de la realidad; en sus prácticas se integran todas las incoherencias de las sociedades consumistas, su incidencia ante los otros suele estar inmersa en universos de significación permeados de violencia simbólica, su estancia en los planos reales de la normalidad suelen adjetivarse con los calificativos de los ritmos y personajes circenses, de los “fenómenos” (freaks) o “locos” que poetizan la espacio-temporalidad, convirtiéndose su habitar en ambulante, proceder instaurado en lo mítico, pero también dentro de explicaciones que recuperan la magia o complejas ritualidades que integran conocimientos tradicionales (a veces llamados “brujería”) o espirituales. Es por eso que esta forma de vida puede ser analogada con la de algunos místicos o religiosos practicantes de la renuncia a la vida “mundana”, donde se establece el destino del *paria* como alguien que se encuentra *fuera* de toda lógica material y susceptible de fungir como “contaminador” de las redes sociales consideradas “normales”.

Y el tipo C o **deviator**²⁷, seres estigmatizados en cuanto a sus bases socioconductuales. Pertenecen a este tipo individuos “transtornados”, “asilados”, “antisociales” a veces considerados “peligrosos”, “hombres de ninguna parte” inmersos en lógicas gestuales poco comprensibles por los habitantes del *afuera*; enfermos mentales, adictos libres de todo concepto de “culpa” o “responsabilidad”. Es en este tipo de casos cuando la alteridad se pervierte hacia el desprecio, el rechazo e indecisión sobre su futuro, el cual ya no les

²⁷ Para Erving Goffman: 1963, *Estigma, la identidad deteriorada*, éste término integra en un solo núcleo a los desviados sociales: “Incluiremos en él a prostitutas, drogadictos, delincuentes, criminales, músicos de jazz, bohemios, gitanos, comparsas de carnaval, vagabundos de las playas, homosexuales y al mendigo impenitente de la ciudad” (p.165). Por lo que no lo considero del todo satisfactorio en cuanto a las diferencias y semejanzas que estas personas puedan mantener como “comunidad”.

pertenece puesto que su individualidad se ha perdido, lo cual se debe a enfermedades mentales o niveles irrevocables de toxicomanía. Lo que en términos sociales puede llamarse “dignidad” forma parte de sus carencias: su habla, voluntad o hacer sólo son comprensibles con ayuda de tipo especial, donde algunas instituciones asumirán la responsabilidad sobre el sujeto, sustituyendo su voluntad por valores concernientes a la readaptación o terapias psiquiátricas.

Esta investigación tomó como base la tipología presentada para ordenar la información y establecer diferencias entre los usos y formas de la vivencia del espacio, los casos que a continuación se exponen forman parte, en su mayoría, del tipo B, que sin desconocer lo trágico de la problemática psíquica de los otros, suelen tener tintes “poéticos o deconstructivistas” a la “luz de los delirios”, pero es necesario aclarar que en algunas personas con las que mantuve contacto durante el proceso de trabajo de campo, las características se mezclan, dando como resultado uno o más de los tipos que arbitrariamente he formulado, donde la diferencia consiste en el grado de conciencia de la vida que se lleva, en la percepción de la propia degradación o la miseria.

II. LOS SIGNIFICADOS DE LA VIDA EN LA CALLE.

“Mira a los pobres de este mundo/ admira su infinita paciencia/ con que maestría han rodeado todo/
con cuanta fuerza miden el despojo/ con que certeza saben que estás perdido/ que ya muy pronto/
ellos sin pausa/ heredarán la tierra”
(*Los herederos*. José Emilio Pacheco)

Tlalnepantla proporciona desde algún vehículo diversas imágenes, a manera de **flash backs**, que ciñen el territorio a los ritmos modernos de la tecnología y la producción en serie, sin descuidar la tan apetecible comodidad: anchas venidas que indican los usos autonáuticos y las percepciones que nos dejan las arterias de fluidez vertiginosa o sus estresantes embotellamientos, combinación de la estética con “la razón práctica” de una megaciudad como la de México.

Tlalnepantla deja a la vista diferentes engranes en la construcción imaginaria de la vida cotidiana, *engrane* sirve para complejizar la mirada curiosa del extraño: por un lado la zona industrial que cumple con los requerimientos en cuanto a cifras y fuentes de trabajo -este municipio, caracterizado por su actividad industrial, ocupa un importante sitio en cuanto a la disposición del carcomido presupuesto nacional, inversión que deja entrever sus frutos desde la centralidad-, por otro, posee una estructura que toma de lo tradicional diferentes cosmovisiones, es decir la permanencia de lo añejo o provincial donde las prácticas sugieren formas de vida apegadas al trabajo casero, gremial, sectario, femenino o infantil y sus sentidos de pertenencia al territorio, desde una especie de conformación de distintas pero simultáneas identidades.

Como peatones percibimos que en el centro de Tlalnepantla el espacio utilizado por la población de vagabundos se determina a partir de una negociación entre éstos y los habitantes del área contemplada. Esta “negociación” no es espontánea ni pacífica. La lucha por el espacio se evidencia a partir de intercambios simbólicos cargados de violencia, donde el aparente “dueño” cederá terreno cuando la fuerza manifestada por el “contrincante” sea superior a su propia noción de seguridad o se soslaye en la lástima y en la temeridad. Al existir una percepción del carácter eventual de las prácticas indigentes se posee un imaginario donde se sabe que “esta situación no durará mucho tiempo”²⁸.

El terreno en conflicto es cedido siempre que no sea utilizado para *habitar*, ya que sólo es permitido negociar el espacio que se considera *público* y *abierto*, ese espacio de *afuera* que es confeccionado a la luz del universo compulsivo. Estos espacios se resumen en unas cuantas calles pertenecientes a la anomalía: son los mercados, donde los puestos semifijos tienen como precedente el ambulante, marginación de la economía que encuentra su camino a través de la informalidad; esta “itinerancia” coloca a los comerciantes a la par de los vagabundos, es decir con un pasado “común” o en algún momento compartido. En las plazas y mercados, las relaciones se complejizan a través de un vasto tejido de prácticas que van del juego de la oficialidad y del ejercicio del poder político al mercado sexual, junto a las actividades de algunos boleros o músicos.

El espacio que fue utilizado como material de estudio abarca dos mercados y sus calles vecinas, una base de “peseros”, la plaza principal “Gustavo Baz”, y una plaza periférica llamada “Plaza de la Diana”, donde la investigación giró en torno al hito sexual que

²⁸Las palabras entrecomilladas refieren a las transcripciones hechas con base en las entrevistas realizadas a lo largo de la investigación

caracteriza a esta plaza: culto a la “mujer de las pronunciadas curvas” en el decir de sus habitantes, o la significación y el disfrute del ocio que ofrece, simultáneamente, la asignación de los turnos en la temporalidad del espacio público y la moralidad de los habitantes de la zona.

El Tlalnepantla nocturno se congratula en la periferia de la industria y el trabajo fabril, difuminándose teporochos clandestinos con obreros y policías. La plaza de la Diana, las calles del mercado-tianguis y sus alrededores se tiñen de luz neón al caer la tarde, lo que parecían amables cocinas económicas o loncherías se trastocan en cantinas y bares “de mala muerte”, en prostíbulos y congales que le dan vida a la “zona de tolerancia” de este centro, donde las esquinas están custodiadas por luchas verbales masculinizantes y violentas, virilidad simbólica de la calle. Aquí los “bajos fondos” asisten a la degustación naturalista de una realidad que se instala en las adicciones, en la “farra” o “parranda” que fungen como *embobinamiento del engrane industrial*.

A la luz del día el uso del espacio público “como universo privado o de significaciones personales indica para los vagabundos, así como para los transeúntes, un marcaje introspectivo que resalta el anonimato de las calles, aunque en los vagabundos se encuentra enmarcado en la demostración violenta o lastimera de “su realidad”. Es en la noche cuando su “lucha” se acentúa hacia la notoriedad o la inadvertencia, las calles marginales y la noche son su escenario “ideal” pero no por ello pleno de seguridades.

Los vagabundos -cualquiera que sea su tipo- explicitan su pertenencia al territorio, el cual comprende desde *su propia persona*²⁹ hasta las rutas construidas como ensoñación del

²⁹ Cfr. Erving Goffman:(1993) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, donde se establece el uso de lo corpóreo y la parafernalia como parte de la teatralidad.

espacio colectivo, siendo la suya una forma límite de adaptarse a la normalidad del imaginario dominante-estructurante y a las diversas cosmovisiones que conforman el *ethos cultural*.

-EL ESPACIO FÍSICO.

El espacio físico es el umbral donde se construye *la máscara, el disfraz*. La máscara es la portadora del mito, el ensimismamiento de lo irreal y de lo humano que constituye la dualidad del yo. La máscara se estructura con pares de oposiciones - o paralelismos- que le otorgan al mundo “dos caras” de la misma realidad: en *la parte luminosa* está la cercanía con la normalidad, con lo conocido, posible, bueno y limpio, quedándose en *la parte oscura* la negación de las posibilidades primarias del ser o no ser para los otros. Eso oscuro, lo negado, intocable, maculado, se conmina a pasar del *otro lado* transformándolo en código límite de la realidad aceptada, testificándose a través de la muerte el sentido de temporalidad psicológica en sus distintos matices y redes. Es aquí en la parte *dark* donde tienen lugar los diseños de la fantasía inconsciente más disparatados: la revelación de personalidades que evocan la tragedia traduciéndola en harapos, olores nauseabundos o manos suplicantes. Personalidades extravagantes o fantásticas que se abocan a los ritmos “teatrales”, “carnavalescos”, “circences”, “performánticos” o “rituales”, que, de manera real o imaginaria, generan la linealidad o la inconsistencia de *otras* lógicas. Entonces, encontramos vidas sencillas o miserables desde el marco de lo material, o tan excéntricas, que a los objetos les adjudican una significación distinta que la otorgada por la moderna sociedad de consumo, pero no porque el mundo del *souvenir* no posea simbolizaciones, sino porque en

estas *otras* simbolizaciones existe una relativa carga de negatividad y de considerable *contaminación*, porque los objetos y enseres “pierden” su *inocencia*, y por supuesto su carácter inofensivo de la vida cotidiana:

A) HACIA LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA DE LOS BIENES ESPIRITUALES.

Los bienes, desde una concepción tibia, constituyen una parte de la construcción del mundo conocido-posible, ya que se suele argüir a favor de los utensilios “necesarios e imprescindibles” para la realización de la vida diaria, porque clarifican el estilo de vida y a la vez nos instalan dentro de una escala de índole social.

Los objetos nos hacen y nos diferencian, y en este ejercicio se enfatiza la importancia del gusto y la consecuente sacralización de los espacios donde habitamos junto a nuestros objetos. Se le rinde culto a los objetos que marcaron “época” o a aquellos que fortalecen los lazos sentimentales. En la construcción de la nostalgia se vuelca un imaginario donde los conjuntos de objetos enfatizan la actividad del anticuario, pero también la del fetichista que ha quedado prendado de sus bienes para la explicación de sus obsesiones y neurosis, acto que también puede ser explicado a la luz de la sociedad de consumo. Aunque parezca contradictorio, no acumulamos lo inservible, alejamos la sombra de la muerte a través del recordatorio y conservación de nuestros enseres personales, el *hechizo* personaliza los objetos circunscribiéndose junto a las manías o prohibiciones; puesto que el mundo se aprehende a través de la vivencia de colecciones de cosas, la realidad se configura a través de la huella de lo acumulable.

Desde el arte de construir una serie y sus repuestos, se pasa a la negociación de nuestros bienes -insustituibles- en una continua búsqueda de la satisfacción, de la completitud del conjunto que nunca se consigue. Así se marca la permanencia y se intenta la eternidad, en un continuo “chachareo” que se convierte en ejercicio de algunos que, recubiertos de cierta excentricidad o en la búsqueda del lujo hacen conciente el valor de las pequeñas cosas.

Las pequeñas cosas suelen guardar ecos históricos que entrecruzan la “pequeña” con la “gran” historia, las líneas de la verbalización sobre nuestras posesiones confluyen con otras, en una suerte de narrativa de coleccionistas que justifican su proceder de acuerdo a su posición con respecto del imaginario dominante-estructurante; entonces, el coleccionista no es sólo un conjunto aislado de objetos, sino un contador de historias a través de lo extraordinario, de la fuerza que se obtiene a través de la posesión y de lo que ello implica dentro de un orden social y simbólico.

La posesión de *una historia* se materializa por medio de las colecciones, las que aumentan su “valor” con respecto a su significancia en el orden material, revelando el significado que tiene el individuo en su propia cultura. El intercambio corresponde con los patrones culturales y con la época, porque explica la permanencia del orden simbólico y sus conflictos, así como sus transformaciones. Se construyen a su vez *los fetiches* que aseguren o establezcan un orden social, porque en ello se guarda el poder que posee el orden simbólico con respecto a el espacio y el tiempo. En el orden de las mercancías existen diferentes tipos de intercambio y reciprocidad.³⁰ Esta reciprocidad se mantiene al grado de que en el orden simbólico al que pertenecen los vagabundos, lo que se intercambia o se “regresa” es la

³⁰ Por ejemplo lo que sucede en el sistema *kula* que estrecha el sentido mágico de los objetos haciéndolo compatible con la valorización del futuro receptor, donde el intercambio se consolida a través de las alianzas.

imagen del mundo degradado a través de la incoherencia de las colecciones, en un aparente desorden, en una caprichosa conjunción de objetos que obedecen al caos y a la locura. Alguien que se ha constituido como una “colección humana de cosas y bienes”, lo que hemos de definir como *bienes parafernales*, aparejado al hecho de deambular cargado de cosas, adornado o ridículo en una especie de orden alterado, comparece con una nueva conceptualización de *los fetiches*, que va desde la memorización de los trozos correspondientes a una biografía teñida por la tragedia, imaginario de la culpa, el olvido y la desviación definitiva, a la atribución del carácter mágico que algunos objetos obtienen a través de la construcción del talismán o el amuleto, animismo de la vida cotidiana que rebasa la lógica de la sociedad de consumo -aunque se vendan amuletos y exista un mercado de artículos esotéricos- y la diferenciación social. Para que los bienes trastoquen *su valor real* y *documenten* la biografía, la historia personal -microscópica- que responda de manera violenta a las miradas de los curiosos, a los porqués de los transeúntes, se exhibe lo vivido desde la colección de objetos que sincretizan la experiencia con el destino nefasto.

Los bienes, material de sueños, se encuentran engarzados en el desvío de la sociedad de consumo. El mundo de los objetos manifiesta la concepción de la riqueza o la suerte, por lo que encontramos objetos que establecen la interlocución entre quien mira y quien se exhibe a las miradas, escapando en momentos de la realidad entendida desde la normalidad: en el acto de la desaparición- fuga de “la vida normal” -se reaparece despatarrado en el piso, entre cartones, cobijas y suciedades; con la mano, o un sombrero o una taza estirada; con la mirada borrada o insolente; con los harapos cubriéndole apenas o con la ropa groseramente sobrepuesta; desgñados y teñidos del grisáceo color de la mugre, color del ser que espera

de los otros su lástima o rechazo, por la condición morbosa de la adicción que se adjudica insalvable, o la ironía constante del monólogo a gritos sin pizca de racionalidad.

Son hombres de todas las épocas y todos los lugares, recriminadores e insultantes que inhalan el despojo y se difuminan en la sobriedad de quien “no sabe nada” porque tiene un trabajo y una familia, un paraguas para cubrirse del aguacero. Los vagabundos no tienen paraguas o se equipan con los desvencijados “como amuletos para el buen morir”, porque la muerte no deja de ser “una sombra perversa que se cierne sobre las calles arrebatando cuanto encuentre a su paso sin la debida protección”. Y como el *status* también se exalta, poseen vasijas “donde comieron damas hermosas, reyes o presidentes”, acudiendo a la grotesca sensiblería de las jerarquías sociales se sabe que “no todos los desarrapados son iguales”, los habrá “decentes”, “aristocráticos” “malos” o los que “ya no pueden ser gente de ley, los pobrecitos”. Guardan en sus costales todas las “muñecas feas” del despojo, se obtiene lo que “ya no sirve” hurgando entre la basura y se encuentran cosas insólitas “que les esperaban para que fueran suyas”: sombreros, flores de tela raída y acochambrada, colillas, juguetes rotos, colgijes donde juegan “el ché” con “la anarquía” y la “happy face”, así como suéteres, zapatos y telas que puedan acondicionar un dormitorio en la acera donde les alcance el sueño. Bolsas que contengan lo indispensable para “acampar” sin problemas con las ratas; cajas de cartón, plásticos, que se equiparan con la valorización de un techo, de un hogar que se tiende en cualquier sitio porque “yo soy mi casa”, “yo puedo ir a cualquier parte”, lo que constituye un nomadismo de la personalidad, que se *personifica* al adquirir un papel para contar la historia que se ha decidido contar a partir de la interpretación, fantástica, increíble, mitómana, irreal, de la propia biografía y de la sumisión ante la

experiencia. Entonces, responden quiénes son y qué hacen en la apariencia de “quien no es nadie” porque no tiene una intimidad resguardada por paredes y rentas, un “parásito” que se repliega en lo que se tira y en ocasiones, desfachatadamente, se exhibe como en un “bazar de las monstruosidades”, con chácharas inútiles como relojes sin cuerda o cabezas sin cuerpo al qué pertenecer y nos regresan un tiempo de la sociedad de consumo, un encapsulamiento de la insatisfacción, de la soledad y sus diversos subterfugios como un hecho que empaña las prácticas tiñéndolas de utilitarismo, porque el ser humano se configura a través de sus gustos y sus preferencias, pero al comprarse se cosifica el **myself**, se intercambia por dinero y se resignifica en la continuidad de un sistema productivo marcándose la desigualdad de los hombres en cuanto a la valorización de las mercancías y las necesidades; intercambiándose tiempo, fuerza de trabajo, por la plata que permita la pertenencia al orden tiránico de la producción y el consumo. Pero en alguien que se diluye poco a poco del sistema a través de su degradación, cuando lo que puede ser vendido sufre una continua devaluación, primero se realizan todo tipo de trabajos considerados “denigrantes”: magos del aluminio y el vidrio que se recicla y vende por kilo en un constante tequio que funciona mejor que las sofisticadas tecnologías de punta, naturalizándose la recolección como patrón de supervivencia; limpia-parabrisas, dragones traga-fuego, limpia-botas, raterillos, limosneros y mendigos que exigen o proclaman su derecho a volver a reintegrarse al orden; diablos, cargadores de cajas, veladores y guardias que se encargan de postrarse ante las fuerzas de la intranquilidad y el peso, que pagan con la vigilia mientras los otros descansan, controlando la delincuencia o la camorra local sencillamente porque son parte de ello, “ese es el espacio que les corresponde”.

Las fronteras empiezan a marcarse cuando el intercambio de algunas monedas por comida, la entrada a un baño público o un hotelucho se resigna al vacío de las calles. El mundo de los bienes parafernales se escinde de la sociedad de consumo al borrarse los significados de la moda o la publicidad. Su cuerpo, sus bolsas son las ventanas que guardan la visión de la historia de la modernidad. Todo en ellos es material inútil para los otros, por lo que la cosmovisión del dinero es difusa, ya que no se posee el poder de intercambio pero se sale del “encantamiento monetario” y en ese “librarse” se pierde la simbología del mundo monetario, del trabajo, de la responsabilidad, del consumo y la normalidad...

B) EL CUERPO: ESPACIO FÍSICO INTERNO.

Pasar del *otro lado* dejando de participar de la normalidad de los ritmos habituales para construir un orden alterno, y a la vez un nuevo concepto del **myself**, trastoca para siempre los confines del imaginario dominante-estructurante, pero no se destruye sino que sufre un proceso de *contaminación*. A la manera de Mary Douglas, la contaminación trae consigo la consecución de nuevos “poderes” que representan *peligro* para el orden de cosas aceptado:

“El poder que representa el peligro para los seres humanos descuidados es a todas luces un poder inherente a la estructura de las ideas, un poder mediante el cual se espera que la estructura se proteja a sí misma”²⁸

Siguiendo esta idea, la protección del orden se reviste de rechazo de parte de la normalidad a través de la estigmatización y el desprecio. El rechazo se evidencia por medio del juego de las miradas, la corporalidad del vagabundo exterioriza su interior en el juego de las máscaras y las apariencias, de los disfraces y los intercambios. El *exterior* del cuerpo es la

³¹ Douglas: *op cit*: p:154

representación de la significancia de los vagabundos con respecto al *interior*, que por medio de la miserabilidad otorga la apariencia de la vulnerabilidad hacia los otros que serán (con)movidos hacia la lástima o el desprecio; pero a veces esto “vulnerable” sugiere un carácter de invulnerabilidad que mueve a la violencia de los otros, porque existe una noción de lo indestructible, nocivo, peligroso o tóxico, serán “enemigos cargados de negatividad” que desde la normalidad serán mirados con una mezcla de temor, asco, repugnancia y repulsión.

El vagabundo desde su cuerpo devuelve la imagen de la corrupción del sistema simbólico dominante, se sitúa en el “arquetipo volteado” de lo considerado correcto, inspira miedo, terror, porque degrada lo humano adoptando la situación del paria. Sin embargo, este alejarse de los ritmos considerados normales trae consigo la completa integración-domesticación a la calle, en una extrema *completitud* de las capacidades y límites humanos, se hallan repletos de sí mismos, siempre que la locura no haya diezmado su lucidez a niveles irrevocables; existe una obsesión de la vida íntima aunque la intimidad se encuentre ausente por la falta de paredes y cortinas; se permanece “encerrado” en el espacio público y el cuerpo se erige como la fortaleza-modelo de hogar. Al integrarse a la calle, el cuerpo de los vagabundos va sufriendo, paulatinamente, una metamorfosis que trasciende al peligro y al miedo para ser realidad de casas ambulantes: la mirada borrada, las barbas o el pelo ralo y piojoso predispone al “ser grisáceo” a estipular los diferentes matices que le va cobrando la normalidad. Seres-casa que cuestionan la denominación norteamericana de diccionario *homeless*, la cual insiste en atribuirles esta carencia como el enclave de las diferencias, la frontera simbólica de quien no tiene un techo, es decir un espacio de regeneración y

abandono. Porque una casa permite que los seres humanos cumplan con su esencia, al perseguir la humanidad a través de los cimientos, paredes, ventanas o puertas que protejan del cuestionamiento de los otros, se tiene una casa como se tiene un nicho y se le otorgan significaciones en serie que construyen las historias familiares particulares y privadas de una comunidad o una ciudad. ¿Por qué tendría que ser distinto en un vagabundo? Ante la carencia de un *techo material*, de la seguridad, se sufre un trastoque y desencanto de lo humano, así como una revalorización: seres de cartón arrastrando la noche, seres-cobija dispuestos a mudar de sueños en cualquier esquina donde les alcance la noche o la policía: “de preferencia a las puertas de un banco, es caliente y muy iluminado”, como conquistadores de los espacios “la tierra prometida” es una esquina, la cortina de un local o una calle oscura, los portales de un mercado, los espacios deportivos, o “si se corre con suerte” automóviles, casas abandonadas o terrenos baldíos en pésimas condiciones.

Sin embargo, la realidad del cuerpo es una de las más terribles que existen. Encaprichado por establecer la diferencia entre éste y el alma, el orden simbólico dominante sugiere una frontera y, en sus formas más anquilosadas, una suerte de lucha entre el interior y el exterior, alma y cuerpo, domesticación de la carne y los sentidos. La erotización de las acciones es un hecho demasiado evidente que tiende a ser reprimido, la naturaleza se subyuga ante la ética y *el bien* es una noción vivida, desde la normalidad, con el mandato de lo blanco como puro, limpio, y *el mal* desde lo negro, oscuro, perverso, siniestro, maligno o sucio. Estas nociones presentes en la vida cotidiana que se debate entre la sacralidad y el paganismo, las perdemos de vista en la rapidez de la globalidad electrónica: el juego de la publicidad televisiva

establece una analogía -descarada y evidente- entre la limpieza y la dignidad humana. No nos sorprenda que la condición degradada del que vive en la calle con una higiene, si no inexistente, ínfima, se colapse en la idea de la maldad³², de oscuridad en todas sus formas posibles³³. Las imágenes que suelen referirse a estos personajes refieren a perros, cerdos, pedazos de basura, carroña o mierda, en donde el valor de lo humano se compagina con el hecho de ducharse, cambiarse la ropa, peinarse y oler bien. Los seres oscuros, mientras más alejados del orden de cosas dominante, mientras más encerrados se encuentren en su propio imaginario, tendrán un olor cada vez menos soportable, se acostumbrarán al hambre y en ocasiones no notarán la pesadumbre a razón de los delirios, letargos o cambios de temperatura del cuerpo. Si el alejamiento es progresivo, es decir, que la degradación corporal vaya siendo irreversible, todo concepto de higiene se irá extraviando. Junto a la limpieza, la idea de insalubridad es de paralizante verdad, y esta forma de vida se encuentra enmarcada en la conciencia del peligro y la enfermedad. Se vive poco, se está expuesto a toda la gama de virulencias correspondiente a la conglomeración urbana.

Fuera de los que tienen algún talento o algún familiar a quien acudir desde la desesperación, la gran mayoría no tienen nada que hacer o un sitio adonde ir.

Los vicios y las adicciones son uno de los tópicos recurrentes, muchos son borrachos o drogadictos (favoreciéndose el uso del tinher, resistol, mariguana y pastillas de uso corriente) pero esto es sólo una parte de la devastación que encarnan. Las plazas públicas toleran una pequeña población alcohólica de los llamados “escuadrones de la muerte” que

³² Es el “que se roba a los niños”, por ejemplo.

³³ El mal olor en las historias de Lovecraft se relaciona con las formas de vida pertenecientes a la malignidad diabólica; la fetidez o hedores insoportables están relacionados con la posesión demoniaca, fuerzas superiores o de otro mundo, así como prácticas de brujería.

son grupúsculos de teporochos que constituyen la vida nocturna de algunos centros. Otros, cubiertos de harapos, las caras magulladas o la nariz chueca por los golpes recibidos, avanzan por las calles “como si arrastraran cadenas”. Se tambalean en el tráfico, se derrumban en cualquier acera que cumpla con sus requerimientos. Algunos morirán de inanición, otros de frío; serán apaleados, quemados o torturados por las manos que les consideren indeseables, “incapaces de salir al mundo que se halla al otro lado de sus cuerpos”, porque aunque parecen estar ahí, no se tiene la certeza de que estén ahí.

Otro problema grave, a manera de “infierno particular”, es la locura, desde fantasías que se traducen en golpes contra las baldosas, a la angustia de las alucinaciones; los gritos, las carreras desesperadas por toda la ciudad en medio de discursos privados e ininteligibles donde el enigma es discernir si gimen o maldicen, o “si se cuentan historias a sí mismos”, llorando histéricamente o intentando únicamente estar “fuera del mundo”, en cualquier parte, son catatónicamente urbanos.

El cuerpo guarda características mágicas, como objeto es también susceptible de ser intercambiado desde una cosmovisión basada en las fuerzas, supersticiones, energías, y si en la normalidad el intercambio del cuerpo, el roce, el uso o la penetración, se negocia a través del juego amoroso, contratos o acuerdos monetarios que aseguren su permanencia y conservación, en el universo simbólico de los vagabundos el cuerpo es todo lo que se posee y se vive una cruda batalla -violenta a veces sin ser verbalizada- donde no se consigue una negociación satisfactoria. El intercambio es mordaz, grotesco, y sin embargo, “terriblemente normal”. Es decir, se exige y por supuesto se experimentan las significaciones de un poder

alterno desde el cuerpo que tiembla, hiede o está matizado por un color concerniente a la oscuridad, la perversidad o el misterio.

Los casos que a continuación se presentan tienen la intención de mostrar la conciencia - de un lado y el otro- del juego de las apariencias y las negociaciones del cuerpo:

Juan A. tiene demasiados años viviendo en la calle, ha recorrido este centro rodeado de niños infelices que esperan a que consiga "algo" que les pueda enardecer o les permita "pasar esta noche". Pero Juan no tomará nada, preferirá sentarse a derramar su tinta en esa libretita y a cuidarse la retaguardia, ya que no quiere que le quiten su preciada pasta de dientes colgate y su cepillo, único vestigio de humanidad en su cuerpo lánguido, sus harapos y sus greñas cochambrosas y despeinadas. Ahora comemos algo en una lonchería de mala muerte donde sirven unos sopes grasientos. Él come despacio, gozando cada trozo de tortilla, frijol o cebolla, sólo quiere uno "para no despertar a las lombrices", arguye entre risas y chasquidos de su boca llena. Cuando nos despedimos, de manera cordial le tiendo la mano la que se queda pendiendo en el infinito *halliano* para siempre... Con vergüenza le pregunto si no va a despedirse de mí, a lo que responde: "no lo soportarías, tengo demasiadas cosas que "pasarte" y la cena que me has invitado ha sido buena".

El poder de las manos se relaciona con la transferencia de energía o presencia, es la síntesis de lo masculino y lo femenino, la diferenciación con el animal. Según los conocimientos alquímicos o cristianos³⁴, los alquimistas representan las manos como un microcosmos, el poder de Dios, la justicia, la sabiduría, la misericordia o la fuerza divina. Para los budistas e hinduistas, la mano, a través del *mudrá* revela los secretos, el tiempo destructor, la

³⁴ Cfr. Chevalier, Jean y Alain Gheerbrandt: 1993. *Diccionario de Simbolos*. p. 684-685.

dispersión de la malignidad, el llamamiento de los testigos. Existen danzas de las manos, donde las posiciones de los dedos argumentan el deseo o la compasión, la penetración al conocimiento. La sumisión o la humildad, así como la súplica, es también la toma de posesión. En el México prehispánico la mano es símbolo de muerte, del sacrificio a la constitución del poder a veces comparado con el ojo, es decir, la mano también ve. Los ciegos leen por medio de las manos, y en el psicoanálisis el ojo es equivalente al conocimiento, a la visión, al lenguaje. Según San Gregorio Niceno “las manos del hombre están igualmente ligadas al conocimiento, a la visión, pues tienen por fin el lenguaje”, en los tratados *Sobre la creación del hombre* escribió: “Las manos para las necesidades del lenguaje, son ayuda particular. Quien viese en el uso de las manos lo propio de una naturaleza racional no se engañaría del todo por la razón correctamente advertida y fácil de comprender de que ellas permiten representar nuestras palabras mediante letras; es efectivamente una de las señales de la presencia de la razón al expresarse con letras, y cierta manera de conversar con las manos dando persistencia con los caracteres escritos a los sonidos y a los gestos³⁵. Las manos también representan el poder de la curación, en los dedos se encuentran las ventanas que cuentan también la verdadera historia, que bendice o maldice, esto último queda manifestado en el siguiente caso:

El virolo se resistía a hablar, durante las visitas que le hice a lo largo de la investigación, romper su silencio fue lo más difícil ya que se limitaba a mirarme y a escuchar los chorros de palabras que ahuyentaban el bullicio del Pasaje San Javier, en el corazón de Tlalnepantla. Echados en el piso, porque permanecer de pie junto a un lisiado que ha perdido las piernas y el respeto de los otros es una posición incómoda, me estira una mano en donde lleva una

³⁵ Chevalier y Gheerbrandt, *op cit.*

bolsa con agua de jamaica, me ofrece un sorbo con malicia ya que sabe que es “un mal trago” para mí beber del mismo popote. Cuando por fin se decide a hablar lo hace sin tapujos, cantando a veces extrañas invocaciones numéricas y sus poemas: El guión que tú y yo comprendemos/ La rosa está cayendo/ pero es el tiempo como el rocío/ cuando pienso en tí y te pierdo/ pero eres fuerte como el tiempo/ Lourdes/ Una raíz cuadrada/ genisimal/ Múltica/ Sociálica/ génica/ iniciática/ infinita/ como tú, Follaje 74/ Como tú y yo bichitos verdes en el concreto/. Después risas y los desaforados sonidos de una vieja armónica, de esta manera establecimos una suerte de comunicación que se vio realzada por el intercambio de “nuestros” objetos, aunque aclarando que las primeras veces me pilló por sorpresa y de manera totalmente involuntaria: lentes para el sol, un anillo en forma de ojo, una libreta de bolsillo y ya de manera más sofisticada, palabras escritas, hojas de mi agenda o algún número. La situación fue tolerable, digamos agradable, pero pasadas algunas semanas desde el intercambio de mis objetos por palabras a las que él atribuía un “sentido mágico” una “manera de cambiar el mundo”, tomó mi mano derecha y empezó a sorber mis dedos. Tratando de mostrar mi disgusto pregunté por qué hacía esas cosas, a lo que respondió “que era la única forma de comunicarnos”, de que yo fuera testigo y a la vez “le dijera algo”, así se comió mis uñas, pero casi siempre era dejarle succionar mi mano, mis dedos, deteniéndose en específico en el medio. Después de esto él me daba “las claves génicas para llamar espíritus malignos y benignos, para convocar las fuerzas misteriosas”, ante esta situación un tanto problemática, sobre todo por las miradas de los comerciantes del mercado y demás transeúntes no hacía más que recordar las palabras de Mc-Luhan “¿Su lengua es ciega? Hable de modo que yo pueda verlo”³⁶.

³⁶ Mc-Luhan, Marshall. :1971, *Contraexplosión*. p.13

En el mismo orden de ideas que las manos, la simbolización del cabello está ligada con otro tipo de intercambios mágicos:

Al caer la tarde en medio de la prisa citadina se abre un paréntesis sobre un camellón de la transitada avenida. El hombre de chaqueta grisácea se tiende sobre la hierba y espera, sólo puede distinguirse su rostro sin edad, curtido de cicatrices, con la mata desgredada que guarda después de “alisársela” dentro de una gorra. Entonces llegan los otros, se tienden junto a él y conversan sin palabras, hacen fila. Veo como de entre sus ropas él extrae un tubo parecido a un dentrífico, el primero suplica, estira la mano esperando la redención, él hace finta, juega, se divierte con la ansiedad de quien espera. Antes de otorgar “la pasta misteriosa” saca unas tijeras y las acerca a la cabeza del ansioso comprador del “paraíso artificial”. Discuten, juegan, pero finalmente el “comprador” se deja cortar un mechón de las greñas, las que no tienen orden, han pasado otras veces por las tijeras. El que corta, el dueño ahora del mechón, lo guarda en un antiguo estuche de plumas papermate. Luego el otro personaje se dedica ferviente al culto del resistol o lo que sea. En eso llega otro marchante al cual las reglas le resultan más claras. Estira la mano y descubre su cabeza la cual se encuentra calva, pulida en espacios, se deja hacer mientras observa complacido el contenido de su mano que no tarda en llevarse a la nariz. El tercer comprador llega con una cachucha de beisbolista y aunque su resistencia es aún más marcada que en los otros “compradores” termina por ceder y otorgar el mechón de pelo, intercambio por la necesaria fuga. Así transcurre la citadina tarde y cuando la penumbra reina estos cuatro seres desaparecen en el anonimato de la gran ciudad.

Aquí el cabello sirve para complejizar un importante símbolo entre los miembros del ser humano, los cabellos se cree que conservan una íntima relación con el cuerpo aún después de su separación. El culto a los mechones de cabello comprende no sólo un acto de veneración, sino un deseo de participación en las virtudes de quien lo otorga, de ahí la comparación de los detalles expuestos en este caso con las reliquias de los santos. Se perpetúan los recuerdos, revelando la voluntad de hacer sobrevivir el estado de la persona que lleve esos cabellos. Bíblicamente reflejan la virilidad y la fuerza (recuérdese por ejemplo la historia de Sansón). El cabello se sacrifica para influir mágicamente sobre el destino del propietario. El corte de los cabellos corresponde no sólo a un sacrificio, sino a una rendición: es la renunciación de las virtudes y finalmente a la propia personalidad. El corte y la disposición de la cabellera ha sido un elemento determinante en la función social o espiritual³⁷, individual o colectiva. Entre los chinos es un símbolo de duelo o de sumisión. Según el Tao para conservar el *uno* se participaba en ciertas danzas rituales con los cabellos en desorden; era también una actitud de los brujos en su oficio y la de los aspirantes de las sociedades secretas. Parece tratarse en general de una renuncia a las limitaciones y a las convenciones del destino individual, de la vida ordinaria o del orden social, como sucede en nuestros tiempos con los **hippies** o **beatniks**. En la India y entre los musulmanes el cabello aparece como el signo de las relaciones afectivas o potenciales con el dominio suprahumano, el signo de la superación de la individualidad y de la salidad del cosmos. El cabello es la ligadura que hace de él uno de los símbolos mágicos de la apropiación o incluso de la identificación. En el caso que se presenta, el hecho de considerar el cabello como el asiento del alma y dejarlo cortar, muestra la sumisión hacia el otro. Hacerse cortar los cabellos por

³⁷ Cfr. Chevalier y Gheerbrandt, *op cit.*

otro es considerarlo de mayor jerarquía, pone de manifiesto la dependencia, una suerte de tutela. Estando la fuerza depositada en los cabellos cortados se pierde y se otorga poder. Es curioso pensar en los nombres que reciben los proveedores de drogas en los círculos de adicción: “el bueno”, “el diablo”, “el chido”; es decir la oferta de un pasaje que pide a cambio la sumisión. En este mismo orden, los ejemplos del *Conde Lucanor* muestran que los pelos del raposo sirven para curar “el mal de ojo”, brujería que se ejerce por medio de las miradas negativas o violentas; regresando al juego de las miradas que funge como la reciprocidad entre los vagabundos y la gente común, el hecho de dejarse cortar el cabello es un acto de protección contra las miradas y predispone al poseedor de los mechones como un guardian, guía o maestro.

Si el cuerpo consigue mantenernos en vilo sobre este universo simbólico, la calle como espacio de significación a través de las rutas, indica un mayor entendimiento de esta forma de vida:

C) LA CALLE: EL ESPACIO FÍSICO EXTERNO.

La calle se reparte en cuanto a las negociaciones que sufren los ritmos temporales del territorio, al ganarse o negociarse es revestido en cuanto a la ensoñación de la vida cotidiana. Las calles son los límites ganados con fuerza real o simbólica, que se encuentran en eterna lucha, la cual define el espacio en general. Dentro de estas ensoñaciones se construyen las rutas, los sentidos de pertenencia y el imaginario de la localidad. El *nomadismo* del vagabundo se abandona en un trozo de calle y para ello cubre una fuerte “cuota” ante las miradas y el respeto de los otros; su paso a un *semisedentarismo* viene cubierto de luchas

simbólicas, verbales y corporales que lo hacen "dueño" de ese lugar. La conquista se demuestra a través de las diferentes formas de *la introspección práctica* de la individualidad; es decir el material que corresponde a la significación de la calle se encuentra "plagado" de correspondencias mágicas y emotivas que intentan justificar el diseño mental sobre el cual construyen el imaginario de la ciudad, de su tamaño y su moralidad, porque si el sueño es uno de los ámbitos privados por excelencia, que sólo encuentra salida por medio de la verbalización o narrativa, en los casos que siguen está presente para rebasar una realidad grotesca, irónica, escatológica o molesta:

EL CÍRCULO.

El espacio del virolo está delimitado por dos puertas dentro del un corredor al aire libre en el Pasaje San Javier dentro del territorio que corresponde al mercado Filiberto Gómez. Este personaje ocupa su sitio en una de las *entradas* ficticias permaneciendo cerca de doce horas sobre un carrito que le sirve de piernas; cuentan los comerciantes de este mercado que perdió sus extremidades cuando el tren se las arrebató durante una francachela.

El virolo estira la mano con el rostro impávido manifestando *el precio* que deben pagar los transeúntes por *entrar* en su territorio. Aunque el hecho de la pérdida de las piernas sea una suerte de mito contado en varias versiones, he tomado de la información directa el dato en donde el comercio del Pasaje San Javier se dedica a la venta de zapatos, objetos destinados al cuidado de los pies, reparación de calzado, pedicurista; además de algunos puestos aislados de frutas, abarrotes y comida. Este dato hace evidente la violencia simbólica del imaginario del lisiado, manipulación psicológica del *incompleto* que grita con su presencia su desventaja ante los otros. El virolo se desplaza hacia otros puntos aledaños al Pasaje de

manera circular, es decir cíclica: alrededor de la misma hora y por la misma ruta, “con el tiempo circular de los estoicos” mide y cerca su territorio, del cual se apropia en cada “paseo”, donde es reconocido por aquellos que le sirven de “público”, que le consideran parte y le recuerdan su pertenencia en el Pasaje San Javier, donde come y duerme en una esquina cuando las ventas llegan a su fin. De esta manera resigna una identidad, se sabe *propio* y los otros también lo saben, porque eso no hay que anunciarlo y en caso de ser necesario lo ocultarán en la anonimia de la memoria colectiva: “pues, no sé, el virolo **siempre** ha estado allí, desde antes que yo llegara”.

La ruta circular refiere un proceso mental ininterrumpido, es decir un proceso de ambulante que reafirma la pertenencia y la reciprocidad con respecto al territorio. El sujeto del caso expuesto concibe el mundo como “un territorio pleno de magia y fuerzas misteriosas” que puede ser entendido con base en cálculos matemáticos, para ser exactos con raíces cuadradas, su ruta a manera de círculo refiere la búsqueda de la perfección del 3.1416, la medida que llevó a Arquímedes a calcular “la cuadratura del círculo”; por ello el virolo se niega a cambiar de ruta, el encaprichamiento se debe a que si deja de hacerlo el mundo puede cambiar de “forma génica”.

EL RETORNO.

Don Faustino en un anciano al cual pude verse sentado a diario, alrededor de la 10 de la mañana , en uno de los extremos de la Plaza principal; el señor utiliza un palo de escoba a manera de bastón, el cual lleva arrastrando a su paso. Cuando entablamos comunicación conversamos acerca de sus rutas: me informó que inicia su recorrido desde Atizapán para

culminarlo en Tenayuca, y emprender el camino de regreso, que “todo el espacio es su territorio” entendiéndose por esto el *lugar* donde realiza los actos que fundamentan su habitar cotidiano. Sus palabras denotaron un sentido de pertenencia que corresponde con las actividades y motivaciones que explican la lógica de un recorrido de tales dimensiones, al notar mi asombro sobre lo lejano que me parecía el punto donde inicia su ruta de donde la termina, comentó que “podría ser más largo, el rebaño llega más lejos”. Traté de averiguar a qué o a quién se refería con “rebaño” a lo que añadió: “Dios el infinito, me ha encomendado la labor de custodiar a sus ovejas, todas las personas, obedientes o descarriadas, requieren de un pastor comprometido y responsable”. Mi cuestionamiento se dirigió entonces hacia los orígenes de la concepción del *pastor*, hacia la delimitación del espacio para consolidar una ruta, que según los datos biográficos que pude extraer durante las entrevistas, guarda un estrecho vínculo con sus antiguas actividades laborales, las que consistían en vigilar las puertas de una fábrica, así como de responsabilizarse de la higiene y el uso correcto de las instalaciones sanitarias.

La ensoñación, fantasía inconsciente que raya en el delirio de ese territorio, significado a través de una labor, del cuidado, de la adjudicación de la responsabilidad, indica un fuerte marcaje en la personalidad del sujeto con respecto a sus obligaciones en su antiguo empleo, el cual perdió por “un descuido”, “un perderse, que me llevó a la cárcel” según dijo, “un problema familiar”, añadió entre rodeos y un sentimiento de culpa que debe purgarse en el eterno *viacrisis*.

La plaza principal es la primera estación de todo el recorrido, en donde además de cumplir con sus deberes para con la iglesia toma un descanso y continúa su *misión*. Este “pastor de

ovejas” consolida el *imaginario personal* llevado a sus extremos en cuanto a la manipulación simbólica individual o justificación de la conducta. El universo simbólico se encuentra manifestado a través de prácticas individuales que entrañan la fantasía inconsciente llevada al delirio sin el tinte de peligrosidad, porque Don Faustino es considerado un *loco-local* que únicamente juega con la poética del espacio contribuyendo con la fe católica, aunque exista en esa fantasía una necesidad compulsiva de pertenencia y responsabilidad. La evocación de la vida diaria dentro del eterno peregrinaje, *eterno retorno* a la manera de Eliade, que se concibe a través de una ruta demasiado compleja para ser difuminada en un simple juego o ensueño. La regla, en este caso, pareciera quedarse en los sueños para purgar una condena, encaminando el conjunto de imagerías a un “estado de realidad no-ordinaria”³⁸ que escapa por instantes del imaginario dominante-estructurante, pero que se encuentra dentro de él por inscribirse en hechos comunes, como el camino o el descanso, intersticios que sirven para entablar diálogos y establecer una narrativa personal, ya sea falsa o verdadera que muestra la eficacia simbólica con respecto a sus *espectadores* en el foro de la imaginación.

EL LABERINTO.

Muy sucia, desdentada, con el rostro y el pelo acochambrado la encontré junto a una fuente. Doña Mónica se lavaba mientras decía cosas ininteligibles. Cuando mi cercanía fue demasiado evidente, la mujer de las bolsas³⁹ amarró sus vivencias dentro de su mundo interior, la ruta trascendió a los recuerdos dentro de la bolsa como un mapa mental del

³⁸ Cfr. Castaneda, Carlos.:1970. *Las enseñanzas de Don Juan*.

³⁹ El ítem norteamericano “the people of the bag” refiere la condición del que se carga a sí mismo.

myself y el mundo interior se vivencia a través de los objetos: “este botoncito es mi sobrina Carmelita”. Iniciamos nuestra plática cuando le pregunté qué era lo que llevaba *adentro*, a lo que contestó: “recuerdos, sólo eso”. La mujer habla con fluidez y en momentos su argumentación lleva un insufrible tono lastimero: “La ciudad...la ciudad es un lugar que no termina, un laberinto de interminables pasos, ando y ando y por muy lejos que vaya, por muy bien que conozca los lugares, siempre me quedo con la sensación de estar perdida. Desde que mi casa se incendió y perdí a mi marido y a mis hijos, me siento no nada más perdida, sino también perdida dentro de mí. Cada vez que camino siento como si dejara atrás todo, me muevo junto con la calle, junto con los coches, soy un ojo, me escapo de mi pensamiento y eso me da mucha paz, me siento vacía por dentro de mí. El mundo está afuera de mí, y a mi alrededor o enfrente de mí, y a veces cambia tan rápido que no puedo ver nada. El movimiento de los demás es necesario, porque yo pongo un pie y delante el otro, y otra vez y otra, siguiendo el rumbo de mi propio cuerpo. Sin un propósito, no me pregunte mejor, todos los lugares se vuelven iguales y da igual en dónde esté, si es de día o de noche. A veces siento que estoy en ningún sitio, pero estoy bien. Y no, no quiero irme, esta ciudad es ningún sitio y no quiero dejarla nunca más, es lo único que tengo.

“Je suis l'espace où je suis”⁴⁰ y las calles enfatizan la existencia del yo donde la psicología de los lugares suele ser muy intensa, al menos para ciertas personas imaginativas se perciben los efectos que pueden ser creados a través de la percepción espacio-temporal.

Para los vagabundos, las calles tienen un “tono” ya sea de acogida o de rechazo: “yo soy el espacio donde estoy” nos dicen con sus pasos insondables y abordan las calles como espacios de intimidad, que son fugitivos e imaginarios dentro de una raíz más humana.

⁴⁰ Véase el libro de Noël Arnaud: 1975. *L'etat d"è bauche*.

Las calles son espacios reducidos, rincones para agazaparse sobre el **myself**, imaginando la soledad, haciendo efectivo el anonimato. Pero este estrechamiento tiene una carga negativa, para muchos siniestra, porque al negarse *el afuera* se niega la parte estructurante de lo conocido y se inicia un proceso de “conversión”, se sufre una metamorfosis, se es un “ente callejero, rebelde y excluido” de la normalidad o el mundo de las imaginaciones aceptadas. En esta indeterminación de la personalidad se cae en un fracaso irremediable como ciudadano, ya no funciona ningún tipo de institución que regule los derechos humanos o asista en caso de necesidad. “Todo es insuficiente”, nimiedades con respecto a la propia tragedia, “la vida se ha oscurecido y no tiene caso reflexionar o preguntarse por qué”; ya que “así son las cosas del destino”. Los sujetos sumidos en su propia precariedad saldrán de las redes sociales, las “desmadejarán” y como una suerte de “hilo de plata” se perderá no sólo la identidad sino también la cordura.

Vagabundear es entonces “entrar” en el ámbito de la invención de lo humano, como el regreso a la vitalidad del “yo” como personaje; hecho con el patetismo, con los destellos del dolor más allá de un estado de conciencia, pero cercano a las pasiones que se reflejan en actos neuróticos del interior desde la vida en las calles, o desde una ventana o una azotea, porque ante el dolor se encuentra otra vez la red social, se está *adentro* aunque no se quiera, se es culpable y víctima de los avatares de una historia mayor en donde intervienen demasiadas vidas. Vagar enseña, entonces, que entre lo interior y lo exterior existe una conexión profunda y en la revelación de los interiores existe una concepción sobre la *santidad* la cual es simple de atribuirse por las características de la vida cotidiana en las

calles. La santidad se materializa por medio del sufrimiento y se establece una *mesianica* diferencia con el mundo, que ya no les merece por ser tan imperfecto:

La Trotski lloraba irremediamente, sentada en un banco de la plaza de la Diana: ¿Por qué lloras abuela?- “Ese hijo de la chingada, ese limonesnero desgraciado que cree que puede venir a abusar de mí. No dejará de ser un pinche indio, y todavía me pega, me madrea y todo porque sabe que me doy cuenta de todo...- ¿De qué abuela? ¿Qué pasó?- “Pues él y esos pinches policías que se llevan al niño, que está bien drogado, el pobrecito y pues qué va a saber... ese limosnero del violín, siempre se los pasan a los policías para que los regenteen y ve tú a saber qué no les harán, pero yo los he visto, cochinos, degenerados- La Trotski ya no llora, ni siquiera pregunta qué hago aquí; toma mi mano cariñosamente (¿se habrá tomado en serio lo de “abuela”?) y me muestra una uña rota de su pulgar izquierdo y mugriento. - “Ese pendejo me pegó”- De entre sus bolsas saca un pedazo de tela de algodón y se lo amarra alrededor del dedo. -“Con este trapito y la luna, pronto mi uña pegará. Porque yo estoy protegida por la luna ¿sabes?. Claro yo lloro un poquito, me indigno de tanta porquería en las calles, pero se me lava el alma y ya está, porque esta vida es de tanto sufrimiento... Imagínate, yo ¡una dama rusa, comunista, pero también aristócrata! He tenido tanto dinero que ahora ni lo extraño... y poder (guarda silencio y susurra), aunque ese no lo he perdido (se carcajea estridente) yo soy más poderosa que antes. Aunque todos se burlen de mí y estos pinches mosquitos le cuenten a todo el mundo quién soy (se refiere a los moscos que se arremolinan en su cabeza), porque yo no me ando con mamadas, siempre voy a estar aquí, hasta se caiga este pinche sistema, hasta que se desmadre y todos los imbéciles

que le dan vida junto a él, porque esa es mi misión, esperar, y como yo soy inmortal, todavía me quedan muchas cosas que ver"- ¿Cómo te volviste inmortal?- "Fue porque me comí una cobra viva, pero fue por salvar a mi hermana de una enfermedad extraña, tuve que probar el veneno antes que se lo dieran a ella, pero no lo toleré y me morí... Bueno, después resucité y ya nada puede hacerme daño, perdí a mi familia porque pensaron que estaba loca y no les importó quitarme de en medio, dejarme en la calle para quitarme todo lo que era mío, hasta mis hijos, ya sabes "cria cuervos...". Me desaparecieron cuando supe de los negocios de mi cuñado, un arquitecto de apellido famoso que no te voy a decir, no insistas, hay demasiados mosquitos. Cuando descubrieron que yo sabía todas sus marranadas me echaron a la calle, me golpearon y me amenazaron de muerte, yo me reí en su cara porque ya no puede pasarme nada. Pero la decepción fue tan grande que aquí estoy esperando el final de los tiempos, en donde sólo los buenos vamos a sobrevivir..."

Inmortalidad, mecanismo de defensa ante la sujeción del espacio que reduce a la miserabilidad humana. La noción de culpabilidad ante los descubrimientos de lo inefable del mundo se reducen a explicaciones fantásticas que evidencian el deseo de ser *unidad e individuo*, pero destinado a vagar durante el resto de la vida, ya que para eso "se está aquí", para extinguirse completamente en el anonimato de las calles, pero utilizando la resistencia como única movilidad psicológica que compone algún tipo de esperanza y un efímero control sobre los ataques de desesperación. Vagar anula la mente, enmudece los gritos de la conciencia por la regeneración corporal y espiritual ofreciendo una especie de alternativa que se consagra en la inconciencia de sobrevivir a las catástrofes del peligro y la violencia, todo ello inscrito en la percepción de "la perdición de la especie humana".

EPÍLOGO: LA DIMENSIÓN DE LA CLOACA

A lo largo de este trabajo he tratado de establecer un diálogo entre los diseños mentales que se instauran como modelos colectivos a través del **imaginario dominante-estructurante** y los otros, que se conciben como territorios de lo extraordinario dentro de **imaginarios liminales** de la percepción. La intención fue deambular por los pasillos de lo ilusorio que ofrece el universo simbólico de los vagabundos, donde se entremezclan dimensiones correspondientes a la miseria y la significancia espiritual como compensación ante una realidad hiriente. Las combinaciones de esos *otros mundos*, imaginarios liminales de la colectividad, muestran una arquitectura propia que no está exenta de la categorización que evoca la fragilidad y la inconsistencia, totalmente original aunque vieja como el mundo; porque la comprensión de la fatalidad, la noción de lo inexorable nos retorna al caos y la lucidez no es más que una afortunada percepción “relampagueante”. A veces, estos mundos son tan extravagantes, pero tan llenos de sentido que las barreras interiores se desmoronan. Estos mundos creados desde lo imaginario aluden a interrogantes que suelen rebasarme desde su articulación: ¿Es esta vida algo deseable?, ¿Puede o debe pensarse en un tipo de solución, ante el abismo de un problema social que atañe a las instituciones y sus presupuestos?, ¿es voluntario?, ¿es utópico?, ¿es crítico de los patrones establecidos?, ¿es la locura un ámbito privado que puede elegirse?... Mi pretensión no ha sido contestar ninguna de estas preguntas, ya que los grados de insolencia son demasiados ante la irresponsable articulación de palabras. La creación de un mundo liminal que opera con imágenes oníricas, con símbolos complejos que atañen a todas las culturas y con la realización artística de las

los deseos. Sus rituales así como su paso por alguna cárcel, manicomio o albergue de invierno son las incentivos para seguir viviendo, aquí y ahora.

Su completitud como personajes se encuentra en el paroxismo de la vida íntima y su exhibición ante la vida privada. No se trata sólomente del fracaso del sistema económico o de las anquilosadas formas que suelen tomar las redes sociales. No, porque es un problema que rebasa la temporalidad, entrecruzando las líneas de la “pequeña” con la “gran” historia. Tampoco aterra a los portadores del poder político, ya que siempre se encontrarán los mecanismos de control adecuados para abordar esta problemática, fingiendo demencia, haciéndolos parte del paisaje urbano. No es tampoco un problema que le corresponda al altruísmo resolver porque sea “un problema de todos”, o al intentar disolver “el absurdo” encontrar la explicación dentro del mundo de las adicciones y sus procesos de degradación, las cuales colocan al individuo ante la pérdida de su personalidad y su voluntad. Se trata de una revalorización de la ética del individuo; lo que concierne a los antropólogos en la medida de su concepto de humanidad. Donde nos preguntemos desapasionadamente ¿qué es y cuánto vale un hombre, si una manera de llevar a cabo una vieja idea de huir, del salir del vértigo de la total alienación, de la vacuidad del consumo y la vida cotidiana, se interpreta como uno más de los temas de cualquier pesimista que intenta “espejarse” faltando 990 días para que termine el milenio?

BIBLIOGRAFÍA:

- AUGÉ, MARC
1993 [1992] *Los "no lugares. Espacios del anonimato Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa: Barcelona
1987 *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Gedisa: Barcelona
- BERGER, PETER
1980 (1966, con Thomas Luckmann) *La construcción social de la realidad*, Taurus: Madrid
- BOURDIEU, PIERRE
1988 [1979] *La distinción. Criterio y bases sociales del Gusto*, Taurus: Madrid
- DAMATTA, ROBERTO
1987 "Espaço: casa rua e outro mundo: o caso de Brasil" en *A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Editora Guanabara: Rio de Janeiro
- DE CERTEAU, MICHEL
1984 [1974] "Walking the city" en *The practice of everyday life*, University of California Press: Berkeley.
- DOUGLAS, MARY
1973 [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI: Madrid.
1978 *Implicit meanings. Essays in Anthropology*, Routledge & Keagan Paul: London
1989 [1979, con Baron Isherwood] *El mundo de los bienes*, CNCA-Grijalbo: México D.F
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, CNCA-Grijalbo: México. D.F.
- GEERTZ, CLIFFORD
1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa: México, D.F.
- GODELIER, MAURICE
1989 [1984] *Lo ideal y lo material*, Taurus: Madrid
- GORZ, ANDRÉ
1980 *Adiós al proletariado*, Ediciones El cielo por asalto, Imago Mundi: Buenos Aires
- HABERMAS, JÜRGEN
1989 [1987] *El discurso político de la modernidad*, Taurus: Madrid
1989 [1984] *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra: Madrid
- HALL, EDWARD T.
1973 [1969] *La dimensión oculta*, Instituto de Estudios de Administración Local: Madrid (existe otra edición: Siglo XXI: México): Caps. IX al XIII
- KROTZ HEBERLE, ESTEBAN
1993 *La Cultura Adjetivada*, UAM-I, México, D.F.
- LEACH, EDMUND R.
1971 [1961] "Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo" en *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral: Barcelona
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1992 [1958] *Antropología Estructural*, Paidós: Barcelona
- MARX, KARL
1975-1981 [1872-1875] *El capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos, 8 vols. Siglo XXI: México, D.F.
- MENÉNDEZ, EDUARDO L.
1987 "Trabajo y significación subjetiva. Continuidad cultural, determinación económica y negatividad" en *Cuicuilco*, núm. 19, ENAH, México, D.F.: 31-41
- NIETO, RAÚL Y EDUARDO NIVÓN
1994 "Etnografía, ciudad y modernidad: hacia una visión de la metrópoli desde la periferia urbana" en *Alteridades*, 3, (5), UAM-I, México, D.F.: 69-77
-

OSTROWETSKY, SYLVIA

1983 *L'imaginaire batisseur. Les villes nouvelles françaises*, Librairie des meridiens: Paris

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

1992 *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española: Madrid, Vol II: 1463-4

SAHLINS, MARSHAL

1988 [1976] *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa: México, D.F.

SIGNORELLI, AMALIA

1987 "Espacio urbano como experiencia cultural" en GIMENEZ (Comp), *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP-U de G.-COMECOSO, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales: 329-343 México, D.F.

SILVA ARMANDO

1992 *Imaginario Urbanos*, Tercer Mundo Editores: Bogotá.

SOJA, EDWARD W.

1989 *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, NLB: London-New York.

TURNER, VICTOR

1980 [1967] *La selva de los símbolos*, Siglo XXI: Madrid.

1988 [1969] *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*, Taurus: Madrid.

1987 *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications: New York.

WARD M., PETER

1991 *México: una megaciudad. Producción y reproducción de un ambiente urbano*, CNCA-Alianza Editorial, México, D.F.