



**“Estar en la calle: Una aproximación etnográfica a las autodefiniciones de personas que  
“viven en la calle” en la zona centro de la Ciudad de Cuernavaca”**

**Tesis**

Para optar por el grado de Maestro en Humanidades

Línea de investigación: “Teorías Filosóficas y Literarias Contemporáneas”

**Presenta**

Carlos Arámburo Muro

Lic. en Sociología

**Miembros del Jurado:**

Dra. Beatriz Alcubierre Moya

*Directora de la Tesis*

Dra. Julieta Espinosa Meléndez (UAEM)

Dr. Armando Villegas Contreras (UAEM)

Dr. Luis Alonso Gerena Carrillo (UAEM)

Dra. Margarita Zires Roldán (UAM-X)

***Cuernavaca, Morelos. Junio de 2019***

Agradezco a...

Omar, por nuestras largas conversaciones en inquietudes intelectuales.

Luis, por su hospitalidad.

Alicia, por la retroalimentación.

Al Comité tutorial por su paciencia, orientación y apoyo durante mi estancia en la Maestría.

A las Dras. Margarita Zires Roldán, Guiomar Rovira Sancho, Reyna Sánchez Acevedo y Ma. del Carmen de la Peza Cázares por su crítica entusiasta y la orientación durante mi estancia de Movilidad Estudiantil en la Maestría en Comunicación y Política de la UAM-Xochimilco.

A mi madre, a Fer y Tania.

A todas las personas que, sin saberlo, o al haberles comunicado, me apoyaron en continuar con la realización de esta tesis.

Al pueblo trabajador que contribuye a financiar las investigaciones universitarias en México por medio del Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología)

*Dedico esta tesis a mi hermana Tania...*

## Índice

Introducción.....p. 5

### Parte I. “Definiciones hegemónicas”

Capítulo 1.- *Habitar la calle.* Implicaciones políticas de una definición.....p.50

1.1 “Habitante de la calle” .....p.50

1.2 “Población en situación de calle” .....p. 61

1.3 “Indigente” .....p.69

Capítulo 2. Cargas semánticas del “*Ser vago*” y “*Ser vagabundo*”.....p.71

2.1 *Vagabundaje*.....p.73

2.2 “*Ser vago*” .....p.76

2.2.1 Legislación para vagos en México, siglo XIX-XX: “Ciudadanía y  
mesura.....p.80

2.2.2 *Vagancia y mendicidad*.....p.85

2.3 “*Ser Vagabundo*” .....p.91

2.3.1 *Ser “vagabundo” en América Latina (desde la óptica jurídico-  
estatal)*.....p.99

2.3.2 Legislación contra vagabundos en Nueva  
España.....p.101

2.4 “*Vagabundo: personaje de la marginalidad*” .....p.105

2.5 Trashumancia y Libertad en el contexto  
latinoamericano.....p. 111

2.6 <<Vagabundo>> como Anarquista.....p.116

2.7 “Vagabundo-Locho” .....p. 119

## Parte II. Autodefiniciones y Nombres Propios

Capítulo 3. “Vivir en la calle [en la zona Centro de la Ciudad de Cuernavaca]” .....p.121

1) “Comer” .....p.135

*¿Comer lo que sea?.....p. 141*

2) “Dormir” .....p.143

3) “Dónde quedarse” .....p.147

*3.1 Un “cuarto”, “cantón”, “calle” (dónde quedarse).....p.149*

4) “Quedarse en la calle” .....p.150

5) Levantarse (Actividad).....p.152

6) Trabajo.....p.155

7) “Interacción con otros que están en la calle” .....p.161

8) *Dar y recibir.....p.164*

9) “Pedir” .....p.165

10) “Talonear” .....p.168

11) *Dinero.....p.170*

12) *Policía.....p.171*

13) “Otros en la calle: mayoría” .....p.174

14) *Otros que les nombraron <<en interacción>> durante mi trabajo de campo.....p.176*

15) *Quedarse/ en la calle- “cantonear” en la calle- Andar en la calle- Estar en la calle.....p.178*

*a. Estar en la calle*

*b. Irse a la calle*

*c. Andar en el calle*

*d. Vivir en la calle...*

16) *Estar en una casa.....p.182*

17) *Nombres Propios.....p.183*

18) *Aproximación Biográfica.....p.189*

**Conclusiones.....p.205**

**Bibliografía.....p.241**

## Introducción

Con esta tesis propongo explorar una dimensión “autodefiniciones y nombres propios” de personas que “viven en la calle” en la zona centro de la Ciudad de Cuernavaca. Para ello parto de un quehacer analítico que toma en cuenta prácticas, enunciaciones y situaciones que desde una labor antropológica observé, escuché y vivencié, en un transcurso de veinte estancias en campo con duración promedio de dos a tres días (en un periodo de año y medio); mi interés antropológico está enfocado a identificar aspectos significativos del en qué consiste hacer una cotidianidad en calles de la zona centro de Cuernavaca, según actividades y la conciencia que de ellas y sus vidas tienen diversas personas al estar en la calle. Para tal fin, acompañé y entrevisté a treinta personas aproximadamente<sup>1</sup>.

Inicié la preparación del protocolo de investigación de esta tesis en la ciudad de Oaxaca a finales del año 2015, y comienzos del 2016, por diversas circunstancias que me hicieron ir a esa ciudad (más abajo refiero mi contexto personal en relación a mi interés por la temática de investigación). Incluyo enunciaciones de tres personas en la ciudad de Oaxaca junto a enunciaciones de otras veinticinco personas en la ciudad de Cuernavaca, para conocer algunas implicaciones cotidianas del buscar dónde dormir, qué y dónde comer, junto a reflexiones de actividades y situaciones que tienen lugar como parte de su experiencia. En sentido estricto, mi labor etnográfica (aun cuando inicié una primera etapa de la investigación en Oaxaca<sup>2</sup>) está circunscrita a la zona centro de la ciudad de Cuernavaca, toda vez que permanecí en esa ciudad a partir del inicio de la Maestría (incluyo la expresión de una persona fuera de la zona centro en Cuernavaca, e incluyo tres enunciaciones que registré en Oaxaca por parecerme significativas en relación con: “actividades cotidianas”, “optar por dormir en la calle”, y “problematizar mi posición de entrevistador”).

---

<sup>1</sup>Los nombres con que les ubico son nombres ficticios para mantener cierta confidencialidad en la información

<sup>2</sup> Las primeras aproximaciones al campo las realicé en esa ciudad: interactué verbalmente con cuatro personas que se *quedaban* en la calle (dormían y pasaban el día en ella). Con dos de ellas realicé una entrevista. Con otro, nuestro cruce fue esporádico y apenas intercambiamos gestos de reconocimiento mutuo. Un cuarto problematizó mi “hacer preguntas”. Además de esas interlocuciones, en Oaxaca realicé una labor de consulta bibliográfica respecto a las temáticas “vagancia” y “vagabundeo” con archivos historiográficos que me permitieron conocer un contexto de producción discursiva respecto a “personas que viven en la calle” (consulta que, como se verá más abajo, me sirvió para estructurar el capítulo segundo de esta tesis).

El interés por explorar una dimensión “autodefiniciones y nombres propios” parte de considerar una problematización entre “nombres hegemónicos” y “nombres propios” proveniente de las Ciencias Sociales. Sarah Corona (2012) distinguió una dimensión de análisis “Nombres Correctos” y “Nombres Propios” que me sirve para el planteamiento del problema de esta tesis: habría unas definiciones de orden hegemónico que funcionan como “nombres correctos” (los “nombres correctos” los ubico en esta tesis como “Definiciones Hegemónicas”) los cuales clasifican personas y comportamientos, por fuera de esos nombres tendríamos que buscar “nombres propios” entre aquellas personas que, en general, designamos de tal o cual manera por una apariencia (en esta investigación: “dormir en la calle”).

Según el planteamiento de Sarah Corona (2012):

“Los *nombres correctos* son aquellos que están del lado de las definiciones hegemónicas, mientras que los *propios nombres* no se construyen sólo en oposición a las etiquetas hegemónicas, sino que están en diálogo con éstos” (Corona, 2002; 90-92).

De tal suerte que, en correspondencia con este planteamiento, el documento tesis resultado de la investigación que realicé está dividido en dos partes: 1) “Definiciones Hegemónicas” y 2) “Autodefiniciones y Nombres Propios”, con el objetivo de resaltar en la dimensión “Autodefiniciones [...]” aspectos cualitativos en referencia al “vivir en la calle” desde la voz de quienes entrevisté (aspectos acerca de los cuales no profundizan las definiciones hegemónicas).

En los dos primeros capítulos agrupo lo concerniente a unas “definiciones hegemónicas” y en el tercer capítulo presento la sistematización que me sirve para la dimensión “autodefiniciones y nombres propios”; estas dos dimensiones son contrastadas a lo largo de la tesis, aunque de modo más detallado en las conclusiones.

Algunas precisiones teóricas a propósito del concepto hegemonía son necesarias en esta introducción para comprender el modo en que abordo las “Definiciones Hegemónicas”; el concepto *hegemonía* lo entiendo con los planteamientos de Ernesto Laclau (2002) y Antonio Gramsci ([2005]), quienes la identifican como función discursiva cuyo objetivo es asimilar o representar *un todo que lo excede*. En palabras de Laclau:

“La relación hegemónica es sinecdótica en la medida en que un sector particular [...] tiende a representar un todo que lo excede. Como sin embargo, este todo carece de límites definibles con precisión, nos encontramos con una sinécdoque impura: ella consiste en el movimiento indecible entre una parte que intenta encarnar un todo indefinible, y un todo que sólo puede ser nombrado a través de su alienación a una de sus partes. [...]” (2002; 95)

La relación de hegemonía en el planteamiento de Laclau encuentra correspondencia con el pensamiento de Gramsci cuando se refiere a la hegemonía de la clase burguesa; para este último: una clase o grupo social, en determinado *bloque histórico* pretende consolidar una *eticidad*. Es decir que, cuando un sector de la sociedad pretende consolidar una función de dominio opera una urgencia de *control político*; Gramsci analiza el *control político por la clase burguesa*, y escribe:

“Las clases dominantes anteriores eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar una transición orgánica de las demás clases a la suya, o sea, a ampliar “técnica” e ideológicamente su esfera de clase: su concepción era la de la casta cerrada. La clase burguesa se pone a sí misma como organismo en movimiento continuo, capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado se transforma; el Estado se hace “educador”, etc. [...]“la revolución introducida por la clase burguesa en la concepción del derecho, y, por tanto en la función del Estado, consiste especialmente en la voluntad de conformismo (de aquí la eticidad del derecho y del Estado) ([2005]; 316) [“Concepción del derecho- en la función del Estado”] (Gramsci, [2005]; 316).

Desde esta perspectiva, la hegemonía corresponde con el interés de una clase: “absorber a toda la sociedad asimilándola a su nivel cultural y económico [...]” (Gramsci [2005]), por lo tanto, una función particular del Estado la inaugura la clase burguesa. Por definición, la hegemonía proviene de una esfera estatal, pero, en tanto hegemonía implica la representación de un todo que excede a un grupo o clase, una *función* de hegemonía de tipo discursivo puede acontecer si, como apunta Laclau:

“[...] “hegemonía” implica la representación, por parte de un sector particular” (2002; 85).

Con Antonio Gramsci identifico que la hegemonía es el triunfo de una clase que erige valores para orientar la vida colectiva:

“Una clase que se ponga a sí misma como capaz de asimilar toda la sociedad y que sea al mismo tiempo capaz de expresar ese proceso lleva a la perfección esta concepción del Estado y del derecho, hasta el punto de conseguir la futura inutilidad de los fines del Estado y del derecho, por haber agotado su tarea y haber quedado absorbidos en la sociedad civil (Cuaderno XXVIII; M. 129-130).

Es decir que la “representación” como “hegemonía”, a nivel de teoría política, sugiere una absorción de los valores dominantes por la sociedad civil. Esos valores pueden variar según el sector que pretenda representar a un todo (sociedad), o bien, cuando un grupo o clase busca erigir valores que orienten la vida colectiva acontece algo así como una función de hegemonía (*Laclau*), aun cuando pueden ejercer resistencia a los valores de la burguesía.

Por lo tanto, para ensayar una dimensión de análisis “autodefiniciones y nombres propios” es necesario problematizar que “vivir en la calle” aparece como una expresión confusa, orientada en buena medida por sentidos estatal-gubernamentales que pretenden fijar unas definiciones para “personas que viven en la calle.”<sup>3</sup> Por ello estimo conveniente una operación metodológica que sugiriera Marcel Mauss: “definición provisional como instrumento de ruptura”, con el fin de alcanzar una idea más clara de lo que implica “vivir en la calle” a partir de reflexiones en torno al *hacer y estar* cotidiano en las calles de las personas que entrevisté.

Marcel Mauss planteó la operación metodológica que sirve para situar una “definición provisional como instrumento de ruptura” de la siguiente manera:

---

<sup>3</sup> Las definiciones gubernamentales contemporáneas utilizadas por la ONU (Organización de las Naciones Unidas), el COPRED-DF (Comité Coordinador para la Elaboración del Diagnóstico y Programa de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2008), y el DIF-Morelos (Desarrollo Integral de la Familia) para referirse a quienes “viven en la calle” (“habitantes de calle”, “población en situación de calle” e “indigente”) permiten ver la transformación y consolidación de un sentido, a saber: “víctima del sistema social”; “carenciado”, “pobre”, “violentado”, con el objetivo de asignar una etiqueta a personas que “viven en la calle” en las ciudades contemporáneas. Por tanto, esas instituciones recalcan (para supuestamente aclarar un fenómeno social contemporáneo): “carecen de una vivienda”, son “consumidores de drogas”, “han sido excluidos del mundo del trabajo”, o “sufrieron violencia”. Dicho de otro modo, los discursos gubernamentales emplean actualmente un discurso de victimización con las categorías “habitante de la calle”, “población en situación de calle”, e “indigente”, con clara tendencia a identificarlos como “carenciados” (de una casa, o medios de subsistencia), víctimas de sus condiciones sociales, o individuos que deciden por propia voluntad la calle “sin aceptar el apoyo gubernamental” (esta última acepción, según discursos de funcionarios del DIF en el estado de Morelos, México). No obstante, la gramática gubernamental en el proceso civilizatorio de la modernidad capitalista también ha empleado los términos “vago” y “vagabundo” asociados con una lógica de “peligrosidad”, “desviación”, “carencia” y “crimen” (ubico dos lógicas inherentes a esas categorías: asistencia y sanción). En ambas, una lógica que les sitúa como “disfuncionales”: “roba”, “no trabaja”, “es adicto”, “carece”. Junto a esas, otras cargas semánticas asocian “vago” y “vagabundo” con “representación de libertad” aunque juegan en la construcción de un matiz que en esta tesis ubico en el rango de unas “definiciones hegemónicas”, las cuales sitúo en contraposición a unas “autodefiniciones y nombres propios”. En México, las definiciones del COPRED, y el DIF asumen que quienes viven en la calle están “faltos de medios”, o les sitúan como “excluidos”, o bien dicen que son “adictos”; mientras la ONU les clasifica “habitantes de calle” en función de dónde duermen.

*“De ningún modo se trata de dar un sentido totalmente nuevo a una palabra que utiliza todo el mundo [vivir en la calle] sino de sustituir el confuso concepto usual por una idea más clara y distinta” (Mauss, en, Bordieu, Passeron, Chamboredon; 1975 [2002]; 137).*

Las instituciones de gobierno que utilizan los términos “habitante de la calle”, “población en situación de calle”, e “indigente” para referirse a quienes “duermen [y viven] en la calle” enfatizan sentidos que apuestan por explicar una lógica del funcionamiento del sistema social, o sea: buscan decir *quiénes son* las “personas que viven en la calle”, y *porqué* “viven en la calle”; esas instituciones entonces intentan representar o guiar la comprensión del porqué y cómo “viven en la calle” las personas que constituirían un sector poblacional y, por lo tanto, instituyen sentidos en referencia al “vivir en la calle” que son absorbidos por la sociedad civil, y en ese sentido se constituyen como sentidos “hegemónicos” según veíamos con el planteamiento de Gramsci.

Ahora bien, desde la perspectiva de problematización que sugiere Sarah Corona (2012) (en tanto los “nombres propios” dialogan con las “definiciones hegemónicas”) aparece una complejidad particular para mi investigación. A veces, aquellos “nombres correctos” podrían verificarse entre los “comportamientos” y “causas” por las que alguien llega a “vivir en la calle”. Sin embargo, más que corroborar, propongo una lectura a partir de lo que diversas personas dicen acerca de su “estar ahí”.

Por otra parte, la expresión “vivir en la calle” asociada con los criterios “no vivir en una casa” o “dormir en la calle” (criterios que guían las definiciones institucional- gubernamentales) permite notar que esos criterios no son suficientes para una categoría que se antoja más compleja. En tanto que son dos criterios gubernamentales, éstos enfatizan ciertos sentidos en referencia a “personas que viven en la calle”; (para las instituciones de gobierno habría un “sector poblacional” al que identifican como “en situación de calle”, “indigentes”, “habitantes de calle”), por lo que, desde una esfera gubernamental recalcan que “vivir en la calle” implica “carencia”, “riesgo”, “no tener una casa”, “consecuencia del consumo de drogas”, “violencia” “exclusión”.

Más allá de esos sentidos, estimo conveniente una “definición provisional”. De modo que, con base en mi labor etnográfica, en un primer momento entiendo la expresión *vivir en la calle* como una categoría que, a nivel descriptivo, refiere a que una o varias personas duermen en espacios públicos de la ciudad, interactúan con otras personas, y realizan actividades que

acompañan a las de dormir, comer, refugiarse, y asearse. A su vez, *vivir en la calle* supone buscar vías para obtener dinero, ya que éste, en su carácter de equivalente general<sup>4</sup> se vuelve imprescindible, y muchos necesitan a veces de él para cubrir algunas necesidades.

Desde mi perspectiva, a nivel sociológico, “vivir en la calle” funciona en esta tesis como una categoría de aproximación y pugna por esclarecer en qué consiste que determinadas personas busquen satisfacer las necesidades básicas arriba mencionadas (dormir, comer, cubrirse del frío o la lluvia [refugiarse], asearse). Me sirve además para sistematizar algunas reflexiones en torno de otras actividades que configuran un *día a día* entre quienes “viven” o “se quedan en la calle”. Varias personas que entrevisté reflexionaron en relación a su hacer cotidiano, lo cual me permite realizar un tipo de análisis compartido<sup>5</sup> acerca de lo que implica hacer una cotidianidad<sup>6</sup> en la calle.

---

<sup>4</sup> Karl Marx destacó el carácter de “equivalente general” inherente al dinero en la forma social capitalista, particularmente en el capítulo V de *El Capital*, y en sus Manuscritos Económico Filosóficos de 1844 escribió: “El dinero en cuanto tiene la propiedad de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es pues el *objeto por excelencia*. El carácter universal de esta *propiedad* corresponde a la omnipotencia del dinero, que es considerado como un ser omnipotente... el dinero es la alcahueta entre la necesidad y el objeto, entre la vida humana y el medio de subsistencia. Pero lo que me sirve de mediación para *mi* vida también actúa como mediador de la existencia de los otros hombres para mí. Es para mí, la *otra* persona (Marx, 1844 [1962]; 170-171) [...], para más adelante criticar el dinero como una representación que se erige regulador de los intercambios entre seres humanos:

“Si el dinero es el vínculo que me liga a la vida *humana*, y a la sociedad conmigo y que me liga con la naturaleza y el hombre, ¿no es el vínculo por excelencia?, ¿No es en consecuencia el factor universal de separación? Es el medio real de *separación* y de *unión*, la fuerza *electroquímica* de la sociedad (Marx, 1844 [1962]; 173). [...] “El dinero aparece, pues, como un poder *desintegrador* para el individuo y los lazos sociales, que pretenden ser *entidades* para sí. [...] Como el dinero, concepto existente y activo del valor, confunde y transforma todo, es la *confusión* y *trasposición* universal de todas las cosas, el mundo invertido, la confusión y el cambio de todas las cualidades naturales y humanas” (en Fromm, 1962; 174).

<sup>5</sup> Giarraca y Bidaseca (2000), desde una perspectiva epistemológica, develan una reflexión en torno a la noción de autoría en los textos sociológicos que permite pensar una lógica de análisis compartido: “En la actualidad, no se trata de una concesión que el sociólogo establece con los sujetos, sino que la voz de los hablantes es parte constitutiva del discurso sociológico, *necesitamos* a los entrevistados en los abordajes, en las prácticas investigativas, en los textos. [...] Las voces de los sujetos cobran cada vez mayor protagonismo, se transforman en autores o en co-autores de los analistas, [...] crecen en el texto, se autonomizan, fijan sus identidades en él” (Giarraca y Bidaseca, 2000; 14). Desde esta perspectiva, la voz de los “actores sociales” permite acceder a campos de significación que el sociólogo por cuenta propia no puede descubrir: “Los actores o los simples sujetos sociales tejen sus propias interpretaciones de los acontecimientos, pueden narrarlos de una forma o de otra, y una misma realidad puede ser representada por expresiones distintas, hasta incompatibles, por diferentes actores. Las narrativas orales son modos de argumentar; los actores en sus discursos realizan operaciones retóricas para convencer a sus interlocutores acerca de cómo interpretar los hechos narrados” (2000; 3).

Analizar una “cotidianidad en la calle” *con personas que viven en la calle* implica reconocer la relevancia del “vivir” a un nivel filosófico. Recupero en principio la perspectiva de Wilhelm Dilthey que sitúa a la vida como concepto filosófico, para reforzar una comprensión de la “cotidianidad” junto a Karel Kosik (1967). Cuando Wilhelm Dilthey ensaya a propósito de la *vivencia*<sup>7</sup> alude a la vida como una cuestión de experiencia colectiva. Escribe Dilthey a propósito de la vida humana:

“[...] esta vida está localizada temporal y espacialmente, y mediante interacciones, en la conexión de la totalidad general de *acaeceres* que se presenta en nuestra experiencia. Estas relaciones espaciales, temporales y de acción recíproca son distintas de las que tienen lugar en el *acaecer natural*”.

---

<sup>6</sup> Con Karel Kosik entiendo por *cotidianidad*: “la organización día tras día de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales. Se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. [...] [L]a *cotidianidad* es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones, y también sus excepciones, sus días comunes y festivos” (1967; 92). Por lo que, desde esta perspectiva, la noción de *cotidianidad* implica que la organización del *día a día* es colectiva, y sugiere que el individuo no define del todo el ritmo de su día; está sujeto a una experiencia social del tiempo particular, ya que, como apuntara Norbert Elias (1984):

“El tiempo tiene el carácter de una institución social, de un regulador de los eventos sociales, de una manera de experiencia humana; y los relojes son una parte integrante de un ordenamiento social que sin ellos no funcionaría.” (1984, 134). Para Karel Kosik, sin embargo, la *cotidianidad* sugiere una dialéctica en que lo cotidiano es vivido como una cuestión “íntima”, en particular relación con la realidad social: “*En la vida diaria el individuo se crea relaciones sobre la base de su propia experiencia, de su propia posibilidad y actividad y, por ello, considera esta realidad como su propio mundo. Más allá de las fronteras de este mundo de la intimidad, de lo familiar, de la experiencia inmediata, de la repetición, del cálculo y del dominio individual, comienza otro mundo, exactamente opuesto a la cotidianidad; [...] “La cotidianidad es al mismo tiempo, un mundo cuyas dimensiones y posibilidades se calculan en proporción a la facultad individual, o a la fuerza de cada uno” [...] (1967; 93)* Según la exposición de Kosik: la sensación de *intimidad* que en la “*cotidianidad*” experimentamos choca con una *cotidianidad* impuesta. Y pienso que, efectivamente, como ha dicho el filósofo, en función de nuestras fuerzas, deseos, y un contexto que nos vuelve de alguna manera “adaptados” realizamos la experiencia de la *cotidianidad* a nivel individual. El análisis de la *cotidianidad* (en su carácter dialéctico), por lo tanto sugiere que: “La *cotidianidad* revela la verdad de la realidad, puesto que ésta puesta al margen de la vida diaria sólo sería una irrealidad trascendente, esto es, una configuración sin poder ni eficacia; pero en cierto modo también la oculta, ya que la realidad no está contenida en la *cotidianidad* inmediata, sino en determinados aspectos y de manera mediata” (Kosik, 1967; 96).

<sup>7</sup> Escribe Dilthey: “La *vivencia* es un modo característico distinto en el que la realidad está ahí para mí. La *vivencia* no se me enfrenta como algo percibido o representado; no nos es dada, sino que la realidad “*vivencia*” está ahí para nosotros porque nos percatamos dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido. En el pensamiento es cuando luego se hace objeto. [...] las *vivencias* [...] se expresan de un modo general como interacción entre personas diferentes” (1907-1908; 362-363).

A partir del planteamiento de Dilthey, en tanto la vida está localizada *temporal* y *espacialmente*, enfatizo la posibilidad de comprender una dimensión cultural y simbólica de la vida, acerca de la cual detallo con otros referentes teóricos en el capítulo tercero. Asimismo, me interesa notar que con el planteamiento de Dilthey es posible enfatizar una conciencia personal de la vida<sup>8</sup> que me sirve para comprender una dimensión de experiencia a partir de la voz de las personas con las que conviví y entrevisté.

Desde esta perspectiva, es importante señalar que un análisis compartido implica un diálogo entre lo que Clifford Geertz (1999) identificó como “conceptos de experiencia próxima” y “conceptos de experiencia distante”<sup>9</sup>; la escritura etnográfica conjuga estos dos niveles para lograr una “interpretación densa” (Geertz, 1997), a partir de *lo dicho* por los “informantes” (desde la terminología antropológica el *informante* se constituye en tal por las reflexiones que vierte en tanto sujeto o actor social en una realidad determinada, y es concebido por el antropólogo como tal cuando éste construye un escenario de entrevista).

A nivel de la experiencia próxima que propone Geertz (1999), es interesante que varias personas que entrevisté se refirieron a lo que considero “vivir en la calle” de otros modos: “quedarse en la calle”, “cantonear en la calle”, “andar en la calle”, “estar en la calle”, “ser de la calle” (lo que de entrada hizo problemático decidir el título de esta tesis); estos modos son vía de

---

<sup>8</sup> Para Dilthey: “Todo lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión. La vida es el curso que se halla trabado en un todo en una conexión estructural, curso que comienza en el tiempo y termina en él y que para el espectador se presenta, por la identidad del cuerpo visible en el que tiene lugar, como algo idéntico, cerrado, que comienza y termina, pero que se diferencia de la aparición, crecimiento, decadencia y fin de un cuerpo orgánico por la notable circunstancia de que cada una de sus partes se halla trabada con las otras en una conciencia gracias a una consciencia, caracterizada de algún modo, de continuidad, conexión, identidad de lo que así transcurre” (Dilthey, 1907-1908; 362-363)

<sup>9</sup> “Poco más o menos, un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien – un paciente, un sujeto cualquiera, o en nuestro caso un informante- puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que los especialistas de un género u otro – un analista, un experimentalista, un etnógrafo, Incluso un sacerdote o un ideólogo – emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos, o prácticos” (Geertz, 1999; 75).

Desde esta perspectiva me parece imprescindible para guiar en la lectura de esta tesis, precisar que entre los “conceptos de experiencia distante” que figuran en mi escritura desde una posición de investigador están los siguientes: “Autodefiniciones”, “coordinación social”, “regulación social del tiempo”, “aspectos cualitativos del vivir en la calle”, “cotidianidad”; los cuales me sirven para entablar un diálogo con otros de “experiencia próxima” (tales como “quedarse en la calle”, “estar en la calle”, “cantonear en la calle”, “talonear”). Un diálogo entre estos dos niveles de abstracción me sirve para sistematizar un punto de vista *desde el actor* (Clifford Geertz, 1999), en referencia al “vivir en la calle”.

acceso a formas varias de relatar la experiencia del “vivir en la calle”, y formas de referir a las implicaciones cotidianas del “estar ahí”. Todas ellas funcionan como una categoría similar a la de “vivir en la calle” (un condicionamiento social para satisfacer necesidades físicas, entre ellas: comer y dormir, al tiempo que *vivir en la calle*, según lo hasta aquí esbozado, supone interacción con otras personas y realización de actividades sobre las que los entrevistados reflexionaron). En particular, “*estar* [en la calle]” permite una neutralización de los sentidos que cada de uno de esos modos de referirse enfatiza (sentidos que muestro como parte de las conclusiones de esta tesis).

Por otro lado, en esta introducción es importante detallar la metodología de mi quehacer etnográfico para contextualizar mi labor antropológica, con la cual busco enfatizar un “punto de vista desde el actor” (Geertz, 1999): perspectiva epistemológica que consiste en considerar un diálogo investigador-investigado por medio de un proceso de abstracción académica; esta perspectiva de conocimiento puede comprenderse a partir de considerar que la etnografía es una labor de “inscripción”<sup>10</sup>(Geertz, 1997; 37) que conjuga, según el planteamiento de Geertz, *enunciaciones*<sup>11</sup>, en tanto la antropología apuesta por una “interpretación cultural”<sup>12</sup>.

Junto a Clifford Geertz, con Rossana Guber (2011) es posible considerar aspectos concernientes a la escritura etnográfica, la entrevista, y la “observación participante” (la lectura que realicé de esta antropóloga me sirvió para orientarme durante la realización de esta investigación) para reforzar la comprensión de una metodología que enfatice el punto de vista del actor; Rossana Guber (1990, 2011) hace hincapié en la necesidad de elaborar etnografías “menos etnocéntricas”, ya que, como muchos saben, la empresa etnográfica surgió en el contexto de

---

<sup>10</sup> En antropología, la *inscripción* para Clifford Geertz juega el papel de “[...] establecer la significación que determinadas acciones sociales tienen para sus actores” (1997; 37).

<sup>11</sup> Clifford Geertz, en *Descripción Densa* (1997) reflexiona acerca de la escritura etnográfica, y cita a Paul Ricoeur, a propósito de la pregunta *¿Qué fija la escritura?*: “No el hecho de hablar, sino lo “dicho” en el hablar, y entendemos por “lo dicho” en el hablar esa externalización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias al cual el *sagen* – el decir – tiende a convertirse en *Aussage*, en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que escribimos es la noema “el pensamiento”, “el contenido”, la “intención” del hablar. Se trata de la significación del evento de habla, no del hecho como hecho” (en Geertz, 1997; 32)

<sup>12</sup> Geertz apunta: “[...] la distinción (en todo caso relativa) que se da en las ciencias experimentales o de observación entre “descripción” y “explicación, se da en nuestro caso como una distinción aún más relativa entre “inscripción” (descripción densa) y “especificación” (diagnóstico)[...]” [; lo segundo supone] “enunciar, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre la sociedad al que se refiere, y más allá de ella, sobre la vida social como tal” (Geertz, 1997; 37)

ocupaciones coloniales. En ese sentido, para Rossana Guber, la labor etnográfica implica una sistematización escritural que pone en juego distintos momentos de reflexión y enunciación:

“[...] el investigador hace de la entrevista un puente entre su reflexividad, la reflexividad propia de la interacción y la de la población”<sup>13</sup> (Guber, 2011; 84).

De ahí que, una entrevista etnográfica revela una estructura en que se introducen *temas* y *conceptos* “desde la perspectiva del informante más que desde la del investigador” (Guber, 2011; 76). Como investigador opté por dirigir de ese modo la entrevista, para promover una “libre asociación” que, como apuntara Guber:

“deriva en una cierta asimetría en el plano del habla, con verbalizaciones más prolongadas del informante y mínimas variables del investigador” (2011; 76)

En ese sentido, una entrevista etnográfica permite ubicar “temas y conceptos que la población expresa por asociación libre” (Guber, 2011; 76):

“Esto significa que los informantes introducen sus prioridades en forma de temas de conversación y prácticas atestiguadas por el investigador, y en los modos de recibir preguntas y de preguntar que revelan los nudos problemáticos de su realidad social tal como la perciben desde su universo cultural” (Guber, 2011; 76).

No obstante, la atención puesta hacia lo que los “informantes” dicen (desde el ejercicio de análisis antropológico) implica un *recorte*<sup>14</sup>. Por ello, como indica Rossana Guber, el investigador

---

<sup>13</sup> Desde el campo disciplinar *etnometodológico*, el concepto *reflexividad*: “[...] fue introducido en el mundo académico en las décadas 1950 y 1960, comenzó a ocuparse de cómo y por qué los miembros de una sociedad logran reproducirla en el día a día (Guber, 2011; 43). Explica Rossana Guber:

“La función performativa del lenguaje responde a dos de sus propiedades: la indexicalidad y la reflexividad [...]”. Para los fines teóricos de esta investigación, baste recuperar la explicación de Guber a propósito de esa segunda propiedad aplicada al quehacer etnográfico: “La reflexividad señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión. El relato es el soporte y el vehículo de esta intimidad. Por eso, la reflexividad supone que las actividades realizadas para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir esas situaciones (Coulon, 1988). Así, según los etnometodólogos, un enunciado transmite cierta información, a la vez que genera el contexto en el cual esa información puede aparecer y cobrar sentido. De este modo, los sujetos producen la racionalidad de sus acciones y transforman la vida social en una realidad coherente y comprensible” (Guber, 2011, 43-44).

<sup>14</sup> En tanto quien investiga realiza un *registro*, éste, para Guber: “no puede dar cuenta de todo sino que implica un recorte de lo que el investigador supone relevante y significativo” (2011; 94). En ese sentido,

dirige su atención para lograr una operación de “selección de sitios, situaciones, y términos [...] donde se expresa alguna relación significativa con respecto al objeto del investigador” (Guber, 2011; 76).

Desde esta perspectiva, entre la información registrada en campo habría que verificar una “significatividad” y “confiabilidad”, que proviene de las “líneas de asociación” del “informante”, a partir de “testimonios vividos”, a través de los cuales obtenemos “conceptos experienciales” (Agar<sup>15</sup>, en Guber, 2011; 76).

En ese sentido, Rossana Guber revela una triple fase de la escritura etnográfica:

“[...] la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida, nuevamente, del investigador.”<sup>16</sup>

Así pues, para lograr una sistematización de este tipo, me aproximé e involucré con personas que por diversas razones, decisiones y anhelos reproducen sus vidas en la calle, les

---

Margarita Baz (2003) recalca, a propósito de la *entrevista* como instrumento de investigación social que: ésta “produce datos”, no es “nunca una recolección” (2003; 81). Desde esta perspectiva, el investigador “produce sus materiales de campo”, “construye sus objetos de estudio” (2003; 81). Para Guber: “[...] lo que el investigador tiene en su registro es la materialización de su propia perspectiva de conocimiento sobre una realidad determinada, no esa realidad en sí. Pero esto no significa que la realidad no exista o sea irrelevante; por el contrario, resulta fundamental, precisamente, para la producción de descripciones menos etnocéntricas que incorporen la perspectiva nativa [del actor]” (Guber, 2011; 94-95).

<sup>15</sup> Valga tener en cuenta que Michael Agar (1980) en *The Professional Stranger* retoma la noción “near experience concepts” [“conceptos de experiencia próxima”] del planteamiento de Clifford-Geertz (1999). Así, para Geertz:

“La gente emplea los conceptos de experiencia próxima de modo espontáneo, con naturalidad, como lo harían coloquialmente; no reconocen, excepto momentáneamente y en escasas ocasiones, que después de todo se ven implicados ciertos “conceptos”. Eso es lo que significa la experiencia próxima – que las ideas y las realidades sobre las que éstas informan se hallan natural e indisolublemente vinculadas. [...] El etnógrafo no percibe, y en mi opinión difícilmente puede hacerlo, lo que perciben sus informantes. Lo que este percibe, y de forma bastante incierta, es lo que ellos perciben “de” – o “por medio de” o “a través de” ... o como quiera expresarse esa palabra. En un mundo de ciegos (que no son tan distraídos como parecen), el tuerto no es rey, sino simple espectador” (Geertz, 1999; 76).

<sup>16</sup> “[ésta son] reflexividades diversas que generan distintos contextos y realidades. Esto es: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad X produce un contexto que no es igual al que produce como miembro del campo académico, y el que producen los nativos cuando él está presente es, a su vez, diferente del que se genera cuando no lo está. En la medida en que convive con los pobladores y participa en distintas instancias de sus vidas, se transforma funcional, y no literalmente, en “uno más”. Pero los términos en los que los pobladores interpretaran esta membresía pueden diferir de los del investigador, en la medida en que este persigue un objetivo científico y a la vez pertenece a otra sociedad” (Guber, 2011; 47)

acompañé durante horas o días y tuve oportunidad de platicar diversos temas con ellas. En total, platiqué y conviví con (aproximadamente) treinta personas. En Oaxaca, como parte de mi labor etnográfica, tuve oportunidad de platicar con dos personas que se *quedaban* en la calle, e iniciar un “pilotaje de trabajo de campo”<sup>17</sup>.

Mi labor etnográfica proviene de un gusto por la calle; por andar y notar diferentes tratos, disfrutar la arquitectura y mirar diferentes situaciones e interacciones. Con mi labor etnográfica me incorporé a mirar la sociedad desde otro lugar (al dormir en la calle en la ciudad de Cuernavaca incluso desde otras perspectivas ópticas), desde otros ángulos, en juego con una disposición física con intención de registro. En ese sentido, es importante aclarar que el interés por ver y conocer prácticas cotidianas de algunas personas que “viven” en la calle me distancia de una situación en que condiciones de mi vida me hubieran forzado a “estar ahí”<sup>18</sup> o bien, que “irme a la calle” hubiera sido una decisión que en el momento particular de mi vida me satisficiera. Me interesé por el tema en un momento particular de mi historia de vida<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Entiendo por “pilotaje de trabajo de campo” una etapa preliminar a modo de primeras aproximaciones en las que ensayaba modos de generar un escenario de entrevista con personas que se quedaban en la calle. El “pilotaje” consistió en buscar los modos de acercarme a quienes suponía “vivían en la calle” después de verles en diferentes ocasiones al caminar por la ciudad, o bien aproximarme a buscar interlocución con personas que convivieran con quienes en otras ocasiones había visto y/o conocido.

<sup>18</sup> Una reflexión que surgió en el devenir de mi trabajo de campo es importante de considerar como parte del proceso de esta investigación, y en ese sentido creo oportuno anotar que he llegado a considerar mi labor incluso como un acto “vouyerista”, por lo que el modo en que construyo la información que sirve a la dimensión *autodefinicionese* exige cuidado y atención respecto a lo que comunico, a partir de lo que vi y observé en compañía de otros y otras durante mis estancias en la calle con el objetivo de llevar a cabo un registro.

<sup>19</sup> Me parece de suma importancia presentar a quien lee esta tesis el momento de mi propia historia de vida en relación al interés por la temática de investigación, y sepa que tuve que dejar la Ciudad de México en Diciembre del año 2015, pues me era imposible solventar gastos de “renta” y “alimentación”. Me fui a Oaxaca. Un amigo me dio hospedaje durante un mes, y luego renté un cuarto. Valga contar que durante los cuatro años posteriores a mi egreso como sociólogo de la Universidad Autónoma Metropolitana- unidad Xochimilco (UAM-X) (2012-2015) opté por dedicarme a la venta de libros usados, aprender el oficio de encuadernador, e impartí dos cursos durante seis meses en el Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Oriente (CCH-Oriente) por medio del departamento de Difusión Cultural. En el cuarto año posterior a mi egresar, por diversas circunstancias familiares y económicas se termina el compartir vivienda con mi abuela (con quien había estado desde el inicio de la licenciatura), y provisionalmente me alojo en casa de mi hermano, antes de partir a Oaxaca. Todavía en la ciudad de México, intenté por la vía de mi quehacer mercantil y artesanal continuar en la ciudad, pero me resultó imposible toda vez que rechacé las formas del trabajo asalariado. Diseñé un curso para el departamento universitario de educación a distancia de la UAM-X pero éste fue rechazado, y opté por salir a la Ciudad de Oaxaca. Ahí gesté el proyecto de investigación del que esta tesis es resultado. Me interesé por la temática de investigación en los últimos meses de mi estancia en la Ciudad de México (2007-2015); la cual comenzara al ingresar a la Universidad Autónoma

El pilotaje de trabajo de campo que iniciara en la ciudad de Oaxaca me permitió entrevistar a dos personas. Una de ellas (*Juan*) dormía a las afuera de una casa, y le veía al comenzar la noche en mi camino de vuelta. Un día me acerqué y platicamos. Volví una segunda ocasión y permanecimos platicando hasta entrada la madrugada, pues me recomendaba no irme, sino hasta que comenzara la actividad del día siguiente para evitar cualquier agresión en el camino. Recuperé algunas expresiones en mi diario de campo tras separarme, y las incluyo en las pestañas de análisis del capítulo tercero. La segunda persona con quien conversé en Oaxaca fue *C. Pintor*. Le encontré en un parque de esa ciudad luego que asistí a un comedor público gratuito en la zona centro de la ciudad de Oaxaca.

En tanto “pilotaje de campo” entrevistarle a *Juan* y *C. Pintor* me permitió notar que un escenario de entrevista era posible. Por fuera de una documentación basada únicamente en entrevistas, decidí, llegado a Cuernavaca, realizar la transición a una nueva etapa del “trabajo de campo” que consistió en “dormir en la calle”, y asistir a “comedores”. Cuando llegué a Cuernavaca, aun en la fase preparatoria del protocolo de investigación, consulté en Internet comedores gratuitos a los que asistir para, por un lado, incluirla en mi estrategia económica de subsistencia (que me permitiera alimentarme sin gastar dinero), y aprovechar para incorporarme al “campo” ahora en Cuernavaca, pues en Oaxaca había constatado que muchos de quienes

---

Metropolitana para estudiar la carrera de Sociología. Durante ese largo período caminaba principalmente por las zonas del Centro, Tlalpan, La Merced, Coyoacán. Cuando surgió la idea del proyecto caminaba las zonas de Chapultepec, La Condesa, seguía en el Centro, y recorría en Bicicleta por la zona de Buena Vista, y Revolución. Entre las líneas del metro que recorría cotidianamente durante mi estancia en la ciudad de México, estaban la 2, la 3, la 1 y a veces la 12. En el período de surgimiento del proyecto recorría la línea “Rosa”, desde Chapultepec hasta el Centro, a veces hacía la distancia en caminata, o usaba la Bicicleta. Al salir del Metro Juanacatlán por la noche veía personas que se quedaban afuera de la estación, cada vez llegaba alguien nuevo (había rotación de personas), y les veía a veces con maletas como si hubiesen recién abandonado su casa. Nunca me acerqué a preguntarles. Era nuevo también yo en la zona, sólo que tenía la oportunidad de una casa donde llegar a dormir, no pagaba alquiler, tenía una fecha límite de salida de ese lugar, no podía regresar a algo como “una casa”. Mi familia no tiene una (cada quien renta por su cuenta). Me tocaba por mi cuenta buscar un lugar dónde vivir, me incliné por el arte para mi reproducción económica, no ha sido fácil. Traté de irme lo más ligero. Fui a rentar un cuarto a Oaxaca; (un amigo me dio hospedaje durante un mes, cuidé su casa y sus perros. Luego encontré un cuarto en un lindo pueblo). Participé de la convocatoria a la maestría en Humanidades de la UAEM (Universidad Autónoma del Estado de Morelos) e ingresé a la maestría. Desde el año 2016 a la fecha permanezco en este estado, cambiando varias veces de lugar (durante el inicio de la maestría renté un cuarto en la zona norte de la ciudad, y hacia el intermedio de la misma me mudé a otro por la misma zona, hacia el final del programa de dos años me mudé a otro municipio; durante los dos primeros años realicé el trabajo de campo alternando días entre el centro de Cuernavaca y las zonas donde alquilaba, lo que me permitió establecer en mi cotidianidad una distancia respecto del “centro” de la ciudad). Terminé de escribir esta tesis luego de cuatro años en que comenzara mi interés por la temática.

asistían a un comedor público gratuito se “quedaban” en la calle. Como primer intento de aproximación al campo en Cuernavaca acudí a dos comedores, pero no funcionaban en las direcciones referidas. Sin embargo, al preguntar en la zona centro de Cuernavaca me informaron de uno que funcionaba una vez por semana.

De modo que las técnicas etnográficas que incorporé a mi trabajo de campo fueron la “observación participante” y “entrevistas semi-estructuradas”, las cuales conocía por mi formación sociológica. (Referirme a “campo”, no obstante, lleva a interrogarme en qué medida es posible determinar cuándo *uno* deja sus referentes identitarios para supuestamente estar en “otro lugar” o “universo”<sup>20</sup>). Aunque debatida ampliamente, la “observación participante” la entiendo a partir de la contra-lectura que propuso Rossana Guber:

“La presencia directa es, indudablemente, un aporte valioso para el conocimiento social porque evita algunas mediaciones -por ejemplo, del sentido común de terceros- y ofrece a un observador crítico lo real en toda su complejidad. Es inevitable que el investigador se contacte con el mundo empírico a través de los órganos de la percepción y de los sentimientos y, el que estos se conviertan en obstáculos o vehículos del conocimiento depende de su grado de apertura [...]. De todos modos, la subjetividad forma parte de la conciencia del investigador y desempeña un papel activo en el conocimiento, particularmente cuando se trata de sus congéneres. Ello no quiere decir que la subjetividad sea una caja negra que no es posible someter a análisis. Con la tensión que es inherente a ella, la observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar; esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social (Holy, 1984). [...] En esta línea, la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades. La diferencia entre observar y participar radica en el tipo de relación cognitiva que el investigador entabla con los sujetos/informantes y el nivel de involucramiento que resulta de dicha relación. Las condiciones de la interacción plantean, en cada caso, distintos

---

<sup>20</sup> En *El acto antropológico: la intervención como extrañeza*, Raymundo Mier (2002) complejiza el lugar desde el que el antropólogo asiste a lo mirado:

“El antropólogo crea, a partir de sí mismo, un territorio limítrofe, una zona de indeterminación normativa, un ámbito de anomia circunscrito, que no es posible analizar porque su condición es la de un engendramiento simbólico incesante”(2002; 44), sugiere: “[...]mirar desde los márgenes – y no en un afuera imposible- de la otra cultura y de la propia, en esa convergencia vertiginosa de las líneas de fractura, que construyen territorios de tránsito, parajes difusos sin otra identidad que sombras momentáneamente disipadas. No se interviene solamente en las tramas de las otras culturas y en la génesis de los territorios de incertidumbre, sino en la propia identidad, en la propia historia” (2002; 44).

Por lo que, estar en ese territorio limítrofe en las estancias de campo llevo a pensarme como un ser que, a la par, está trazando su autobiografía. Y, algunas veces noté un *proceso de incorporación* al que me invitaba el hecho de *estar* en la calle, al que apenas me aproximé.

requerimientos y recursos. Es cierto que la observación no es del todo neutral o externa, pues incide en los sujetos observados; asimismo, la participación nunca es total, excepto que el investigador adopte, como "campo", un referente de su propia cotidianidad" (Guber, 2011; 56-57).

El ejercicio de observación participante para llevar a cabo mi labor de registro consistió en acompañar a personas que "duermen en calle"<sup>21</sup> en la zona centro. Por lo tanto, dormía acompañado y, salvo en un par de ocasiones, dormí solo (en algún lugar que antes compartiera con alguien más). Junto a la actividad de dormir acompañé, y participé en otras: caminar, comer, bailar, bañarnos, recolectar, pedir, cantar. El tipo de información que registré por esta vía son las actividades cotidianas de quienes acompañé y me acompañaron en mis estancias de campo. La considero un tipo de información relevante toda vez que me permitió vivenciar un ritmo y estrategias de sobrevivencia en la calle que antes no había experimentado. La información que registré por esta vía muestra su relevancia porque con quienes me quedaba reflexionaban acerca de esas actividades cotidianas en conexión con horarios, actividades y acuerdos con otras personas de la zona.

Las situaciones de acompañamiento las llevé a cabo, la mayoría de las veces, desde el anonimato a través de encuentros casuales que me permitieron observar, preguntar y sentir la calle desde un lugar en el que no había estado antes. Los "entrevistados" me narraron algunas de sus vivencias en la calle, algunos episodios y descripciones de su situación actual que me permitieron saber qué buscaban, qué hacían, cómo notaban su vida en ese momento, o qué recalcan de sus historias de vida.

Por medio de "entrevistas semiestructuradas"<sup>22</sup> pude explorar otros temas que me interesaba dialogar, tales como "causas por las que están en la calle", qué relaciones guardan con

---

<sup>21</sup> Zonas con techos de vía pública, hospitales y alrededores, sobre la banqueta (a veces bajo alguna cornisa), en las entradas de oficinas gubernamentales que cierran de noche y que tienen amplios techos, construcciones abandonadas, parques y banquetas, o alternan con algún cuarto. Quienes "duermen en la calle" buscan espacios específicos (en banquetas junto a cortinas de locales cerrados con algún techo o cornisa, construcciones, pasajes comerciales con techados, plazas públicas). no lo hacen en un sentido literal como "sobre el camino" o sobre el asfalto del tránsito vehicular, que de acuerdo a los primeros usos históricos de la palabra remite "calle" como "camino para el ganado" [ver: *Breve Diccionario etimológico* de Joan Corominas (1987)].

<sup>22</sup> La "entrevista semiestructurada" en la jerga de los estudios sociológicos y antropológicos consiste en una forma de estructurar la entrevista con base en temáticas guías que el investigador juzga como relevantes explorar, las preguntas suelen ser planteadas en la intermitencia de la conversación, sin que necesariamente

la institución familia, cuál la relación que establecen con “tener-usar-necesitar-obtener dinero”, y con el “estar-vivir- querer estar en una casa”, pues las temáticas *familia- trabajo -medios de subsistencia* componen las definiciones gubernamentales que pretenden designar a quienes “viven en la calle” (“población en situación de calle”, “vago”, “vagabundo”, “indigente”<sup>23</sup>). Más que corroborar lo que dicen esas definiciones algunos me hablaron de la relación con su familia en conexión con su “estar” en la calle en ese momento de su vida. Con otros, pude ver que una *casa* no está fuera del universo simbólico al “estar en la calle”, y se refirieron a ella como un lugar que “da privacidad”, o me hablaron de querer “encontrar” un cuarto, otros no aludieron a una casa como algo en “falta”, y notaron más bien diferencias entre “estar en la calle” y “estar en una casa”, lo que me llevó a profundizar que “estar en la calle” implica el reconocimiento de aspectos cualitativos a los que la oposición “sin casa” no contempla. Otros a quienes acompañé me permitieron ver los modos en que obtienen dinero, y medios de subsistencia, o reflexionaron conmigo acerca del cómo conseguirlos. Además, como anoto más abajo, otras temáticas adquieren relevancia desde los entrevistados y sirven para aproximar una respuesta (para enfatizar un punto de vista desde el actor) a: ¿en qué consiste “vivir en la calle” ?, según las actividades y las implicaciones de un día a día.

En sentido estricto, a nivel metodológico, la observación participante no excluye una función de entrevista. Como apuntara Rossana Guber:

“la entrevista es [...] una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación” (Guber, 2011; 70)

Y, a propósito de la entrevista Guber (2011) apunta:

“la entrevista consistiría en una serie de intercambios discursivos entre alguien que interroga y alguien que responde, mientras que los temas abordados en estos encuentros suelen definirse como referidos no a la entrevista, sino a hechos externos a ella. [...] [L]a entrevista es una relación

---

lleven un orden. Además, otras preguntas pueden ser incorporadas a raíz de la respuesta que dan los entrevistados a una pregunta, o por los nudos problemáticos que sugieren en sus respuestas. A veces incluso en una entrevista de este tipo, las respuestas a las preguntas que formaban parte del esquema inicial del investigador aparecen sin necesidad de formular la pregunta, o sea que forma parte de los intereses del entrevistado hablar acerca de ello, o bien aparecen como respuestas a raíz de otra pregunta.

<sup>23</sup> Como parte de las conclusiones de esta tesis propongo un contraste entre lo que dicen diferentes personas que duermen en la calle en referencia a las cargas semánticas de esas categorías. Las definiciones gubernamentales ubican a quienes viven en la calle como hipotético sector “poblacional”. Con el contraste invito a notar diferencias entre unos “nombres correctos” y unos “nombres propios” (Corona, 2012), diferencia que presento más abajo para comprender una dimensión “nombres propios”.

social, de manera que los datos que provee el entrevistado son la realidad que éste construye con el entrevistador en el encuentro” (2011; 71).

Para esta antropóloga, la “construcción” que acontece en la entrevista permite leer evaluaciones en relación a prácticas que desempeñan los entrevistados. Y, en sentido estricto:

“[...] las entrevistas son *ejemplos de metacomunicación, enunciados que informan, describen interpretan y evalúan actos y procesos comunicativos*, y que muestran los *repertorios de eventos metacomunicativos* de comunidades de hablantes” (Charles Briggs, en Guber, 2011; 74).

En tono próximo, la entrevista según ha resaltado Margarita Baz (en tanto instrumento de la investigación social) permite “recrear una experiencia” [como] “conjunto de significados y sentidos de lo vivido” (Diaz Barriga [1991], en Baz, 2003; 80), lo cual muestra la importancia de las enunciaciones de quienes entrevisté para comprender una dimensión de “experiencia” que sirve para comprender la dimensión de análisis “autodefiniciones y nombres propios” que propongo con esta tesis.

No obstante la oportunidad de la entrevista como una “recreación de lo vivido” implica para Baz (2003) un carácter de “intervención” en la vida de los entrevistados<sup>24</sup>, por lo que, para esta autora, la entrevista implica un acuerdo de “colaboración” que le revela como un “encuentro a construir”, toda vez que el investigador está impulsado por el deseo “*de escuchar a los sujetos cuya colaboración requiere para comprender una temática [...]*” (2003; 90). Eso supone, desde su perspectiva, una “*participación activa por parte del entrevistador en el campo de interacción en donde se generará el material a recabar*” (2003; 83).

Ahora bien, en la interacción que sostuve con las diversas personas que conocí no siempre fue posible anunciarles mi intención de entrevista. Con alguno/as anuncié un interés por *documentar, escribir acerca de su vida, saber y ver cómo se vive en la calle*. Y problematizaron de modos diversos esa intención. Con otros, sin anunciarles mi intención de investigación tomé notas a su vista, y soltaron diversas expresiones.

A José, por ejemplo, le interesó contarme parte de su vida y, cuando le pregunté si para él sería interesante que escribiera acerca de su vida, me dijo:

---

<sup>24</sup> “la entrevista con fines de investigación enfrenta el hecho de no contar con una demanda, a petición de los entrevistados” (2003; 90)

- “Sí, claro que sí, importante también. Si quieres hazlo. O sea, mis padres no están. ¿Me entiendes?, [...] mis padres no están, se fueron” (tuve oportunidad de acceder a su historia de vida).

Hugo por su parte me dijo que acompañándole podría llegar a saber “cómo se vive en la calle”. Rita cuestionó mi intención de fotografiar y documentar “la vida en la calle”: *¿para qué si ya sabes cómo es la calle?*, me dijo luego que le propuse tomar una fotografía del cómo cargaba su teléfono celular en una toma de energía pública (la negativa a tomar la foto revela un nudo problemático; muestra una tensión de lo que para ella sería interesante y lo que para mí era interesante en ese momento). A Tito le comuniqué (tras varios intentos de lograr una interlocución en anteriores estancias), luego de mostrarle una serie de fotografías que había tomado en una caminata al amanecer, con intención de introducirle a mi intención de entrevistarle: “Estudio una maestría en Humanidades”, y entonces me dijo a propósito de las fotos: “aquí hay mucho que fotografiar”, y antes de que pudiera sugerirle la entrevista, soltó: *“¿sólo en ustedes?, a los animales ahí si no podemos tocarles”* (de inmediato me comunicó que caminaría. Sentí rechazo en ese momento; en los anteriores encuentros me parecía que cortaba la plática retirándose de donde yo estaba. Así que sentí que se repetía la escena, y en ese momento me quedé parado, desorientado, sin saber para dónde caminar). La calle aún estaba con muy poco tránsito. Entonces, tras vacilar unos pasos, volví hacia la dirección en que Tito marchara y él volvía también para invitarme a desayunar, entonces nos quedamos de ver media hora después.

Con Murcia me vi obligado a comunicarle que era sociólogo toda vez que Romeo, al pasar por donde con Murcia, me preguntara: *¿todavía vas a la Universidad?* (semanas antes le había comunicado que estudiaba en la Universidad). Cuando Romeo se marchó, a Murcia le comuniqué: “soy sociólogo”. Me hizo un par de preguntas, y le dije: “quiero ver cómo es la vida en la calle”, y entonces me cuestionó:

- “¿Quieres ver cómo es la vida real de los indigentes? No hay historias buenas, puras malas historias. Muchas ratas (robos)”.

De modo que le pregunté: “y, ¿cuándo decidiste que mejor te ibas de indigente?”. Me explico entonces:

- “No, yo nunca decidí, ni pensé. Mi idea nunca fue estar en la calle. Lo siento, a mí nunca me ha gustado. Noo, no no, no. Yo, lo siento. Nunca estuvo en mis metas, en mis ideas eso. No...”
- “¿Qué fue lo que pasó?”, le pregunté en un intento por mostrarle mi interés:
- “Varias cosas, ni modo. Y, como usted es sociólogo le interesa saber todo eso, pero lo siento: No, aquí no. No hay información. [...] Son cosas, dicen: que es mejor quedarse uno con ellas: “¡No!, Lo siento. Yo no soy un bicho como para que lo expongan al microscopio [...] Hay otros que dicen: “Sí, hay que comunicar para desahogarse”. Sí, ¿con cuántos churros?, me desahogo ni que la tostada. Todo eso trae consecuencias y nada buenas. Si así...sin hacer nada...”

A pesar de la negativa a contarme su vida, accedió a mantener una conversación. En las conclusiones de esta tesis recupero éstas y otras enunciaciones suyas, para comprender algunas implicaciones cotidianas del “estar en la calle”. En el capítulo tercero muestro contextos de interacción en que les anuncié. Por ahora agrego los modos en que otros se pronunciaron cuando tomé notas frente a ellos, o cuando notaron en mí una presencia extraña, sin anunciarles mi intención de investigar.

*Gato*, por ejemplo, al verme anotar sugirió si no escribiría una “novela” con título “El vagabundo”; que si a propósito de mi vida. Le respondí que quizá una obra de teatro, y no le disgustó la idea. En esa misma convivencia (no recuerdo si fue al verme anotar, o antes) me preguntó si no era “bohémio”, y agregó: “cuando uno está joven se parece a artistas”, y me decía de sí: “yo me parecía a Gardel”.

*Nacho*, quien se refugiaba en un hospital durante las noches, al verme anotar y luego que intenté corroborar lo que me había dicho, exclamó: “otras personas pueden botarte el cuaderno”. Sugirió la importancia de mis anotaciones como la oportunidad de un *guion* para “hablar de la vida de uno, vida que está pasando”, a la manera de una película que retrata la “vida real” de alguien.

Otra persona (convivía cerca de otros con quienes había conversado minutos antes) soltó una expresión, al verme tomar notas:

- “saquen los libros, saquen los cuadernos, vamos a estudiar”

Quienes estaban cerca no le secundaron ni hicieron mención o manifestaron que reparaban en que anotaba (me vieron, más no interrogaron).

C. *Pintor*, a quien conociera en un parque de la ciudad de Oaxaca [en una plática de la que guardé registro de audio (fue la primera plática formal de esta investigación), tras pasar por varias preguntas que le hiciera en un tono de entrevista, sin mencionarle que quería realizar una tesis] en el intermedio de nuestra conversación se refirió a mí del siguiente modo: “Carlos el que anota”.

Con otros no tomé notas, y más bien notaban en mí una presencia extraña y cuestionaron mi “estar ahí”. *Astrid* en cierto modo interrogó mi presencia (con ella había convivido en una ocasión, algunas horas junto a otros; ella mantenía una plática con alguien más, y no busqué su locución). En una tercera vista dijo de mí a otro:

- “A él no lo he visto. A la manera que he andado en la calle. No”.

Entonces le sugerí que nos habíamos visto otras veces, pero insistió:

- “Me ves. Pero nunca habíamos platicado, así como estamos ahorita [...]”.

*Mario*, en esa misma interacción dijo de mí:

- “Yo a él lo catalogo una persona, (cómo se dice) burgués. Yo a él lo catalogo como una persona pacífica, de bienes y principios. Bienes y principios. Ahí no hay punto final. Porque él está defendiendo su vida en la calle a una capa rapaz [...]”.

*Tito*, al caminar rumbo al comedor donde desayunamos una mañana, al encontrarnos según la cita acordada, me preguntó a propósito de mi calzado:

- “Y, a ti, con todo respeto, no te han comparado (que dicen, con huaraches); no te dicen que tú eres seguidor de Jesús o algo así, O, como ¿qué te han puesto, pues?”

Le respondí que otros habían sugerido de mí que era “hippie”, y le hizo cierta gracia. Luego me sugirió que “si algún día [iba] a Oaxaca, [...] en el mercado central [podría encontrar] unos huaraches con *suela de llanta*”, los cuales había visto en su ida a esa ciudad.

Con varias personas, sin embargo, no anuncié ni busqué una “negociación” del tipo que destaca Baz (2003), pues en el *timing*<sup>25</sup> del encuentro no pude sugerirlo o no me atreví, así que preferí poner mi atención en captar el hilo narrativo de su plática. *Llanero*, por ejemplo, de modo

---

<sup>25</sup> *Timing*, en la jerga de los “trabajos de campo” antropológicos refiere a “[un] sentido del ritmo, de la oportunidad de las intervenciones y de los diferentes momentos de la entrevista [...]” (Baz, 2003 95)

espontáneo me comunicaba su historia de vida junto a situaciones y reflexiones a propósito de su estar en la calle sin que le propusiera un escenario de entrevista.

Conviene aclarar que las temáticas junto a las diversas personas que entrevisté partieron de los intereses de cada uno/a, en una especie de libre asociación. Sin embargo, hubo momentos donde mantuve una matriz positivista (observador), cuando lancé preguntas de las que me interesaba conocer sus respuestas. No siempre usé la grabadora (el espacio de intimidad excedía ya la propia técnica de grabación) aun cuando ésta hace posible escuchar “otras voces”, o: ¿hasta dónde son otras?, ¿no es acaso la alteridad antropológica de los orientalismos la que nos dice que son otras? [Edward Said, en *Bidaseca*, 2010], ¿para presentárselas a nuestros iguales en el ámbito académico? (esta interrogante me llevo a indagar en que consiste la lógica del texto colonial, en qué medida participo de esta lógica y cómo puedo distanciarme desde la praxis escritural de la misma, por ello mi interés en resaltar la posibilidad de un “análisis compartido” a propósito de los planteamientos de Giarraca y Bidaseca [2000] y Clifford-Geertz (1999), a los que se podrían sumar otras lecturas que no incluyo en esta tesis, toda vez que no hay suficiente espacio para esta digresión.

Durante mis estancias en campo, con algunas personas permanecí una noche y a veces los reencontré algún otro día. Con otras platicué previo a quedarme, y con otras después de quedarme con ellas; con unos no pude dialogar siempre la primera vez al conocerlos y fue difícil proponerles, como tal, una sesión de entrevista. En realidad, ésta nunca la anuncié, sino que les hablé de mi intención de escribir, documentar, o saber cómo se vivía en la calle. Los encuentros los dejé fluir como casuales para ubicar el interés para ellos y ellas de mis preguntas. Algunas de esas preguntas a veces salieron del tono de la plática y otras (casi siempre) me respondieron. La relevancia de algunas respuestas las noté hasta después de varias revisiones en fichas y diarios, o a veces retenía en mi memoria una expresión importante.

Las entrevistas que realicé fueron de carácter informal. Tomaron la forma de una plática y, a veces tomaba notas al vuelo. Sólo en una ocasión, en la fase preparatoria de esta investigación alguien cuestionó mi “hacer preguntas” (en la Ciudad de Oaxaca<sup>26</sup>). En relación al uso de la grabadora, ésta sólo la puse a funcionar en pocas ocasiones al momento de portarla y detectar una plática relevante - susceptible de registro sin inconformidad por el tono abierto de la

---

<sup>26</sup> Dirigiéndose a otro: “Flaco: éste hace muchas preguntas y no invita nada [...]”.

conversación. Omitía en ocasiones la presentación previa de la grabadora (sólo a una persona en el ámbito urbano de Cuernavaca le mostré la grabadora y pedí autorización para grabarle, con otras me parecía una torpeza proveniente del ámbito “intelectual”: mostrar la grabadora como auxiliar técnico cuando el tono de la plática ya era abierto, y no siempre guardaba registro de audio. Entonces traté de retener las expresiones más importantes y comprender el hilo narrativo. Creo que de ese modo evitaba generar algún tipo de disgusto o negativa a conversar (como ocurriera en una ocasión<sup>27</sup>). En total, sin embargo, realicé alrededor de siete registros de audio sin anunciarlo. Algunos de esos audios me sirven para la transcripción de lo que me dijeron. La mayoría de las expresiones las registré en forma de notas; las notas fueron tomadas durante la plática o recuperé expresiones verbales en mi diario de campo luego de separarme tras varias horas o interacción inmediata de convivencia. Por ejemplo, en una ocasión durante los primeros encuentros (con *José*) aproveché la hora de reposo nocturno en la superficie que habíamos dispuesto para recostarnos y con la poca luz del alumbrado público me apoyé para tomar notas y registrar expresiones que él me compartiera durante el día, sin que él cuestionara o preguntara el porqué de mis notas.

Como he dicho al inicio de esta introducción, mi labor etnográfica consistió en veinte estancias en la calle aproximadamente, a lo largo de un año y medio, apenas es una aproximación al universo de estudio y las vivencias y sensaciones que experimenté son en muchos sentidos distintas a las que experimenta alguien que está permanentemente en la calle. La duración promedio de mis estancias fue de dos días y una noche. La fase más intensa consistió en casi tres días completos con dos noches. Hubo estancias que duraron hasta tres noches, y la última estancia de cierre de este trabajo se prolongó a cuatro noches. En ellas conocí cada vez a diferentes personas, a través de otros y otras con quienes me había quedado anteriormente, y repetí con una persona cuatro estancias de una o más noches (*José*).

---

<sup>27</sup> A *Ofelia* le comenté que escribía una tesis. Sentí nerviosismo por estar ante una (para mí): “informante clave”. En ese momento me había preocupado más por cómo presentármele para no ser rechazado, y no llevaba lista una pregunta con la que despuntar la entrevista. Se me nublo la claridad, y me pareció oportuno sacar el grabador de voz en lo que se me ocurría alguna pregunta y para, según yo, lograr un registro “éxito”. Al proponerle que grabaría reculó, aun cuando antes había accedido: “¿cómo qué quieres que te cuente?”. Lo único que alcancé a preguntarle fue: “¿crees que tu vida sea diferente a la de otras personas?”.

No busqué en otras ocasiones conversar con ella aun cuando estuvimos cerca, pues preferí no insistir y esperar a que ella se interesara por contarme. El cierre de mi trabajo de campo impidió un escenario de entrevista con ella. Presento en el capítulo tercero la respuesta a la única pregunta que pude hacerle, y la incluyo como parte de las conclusiones de esta tesis.

En síntesis, las vías de construcción de la información para esta investigación pasaron por una técnica etnográfica presencial y de escucha. A través de entrevistas informales (largas y cortas, con y sin registro de audio) o por medio de la escucha fortuita en mis estancias de campo, pude recuperar expresiones sobre ciertas temáticas en particular. Luego, por la vía de la permanencia en campo me acerqué a *otros* ritmos de andar la ciudad, prácticas y modos de referirse a ellas en el contexto de “dormir en la calle” (ensayo en el capítulo tercero con base en mi experiencia al dormir en la calle lo que observé).

Con mi labor etnográfica me interesó aproximarme a las historias de vida de cada persona, aunque no todos me la comunicaron. Me aproximé a conocer desde sus *reflexividades* (Guber, 2011) lo que implica cubrir necesidades básicas como comer, y dormir. Presento ese tipo de reflexiones en el capítulo tercero [Parte 2 de la tesis], y aproximo junto a éstas, otras que vertieron acerca del *trabajar, lo que hacen al levantarse, el uso y necesidad de dinero, del recibir, el pedir, las relaciones que establecen con “otros que también se quedan en la calle”, cómo miran la vida de una mayoría que pareciera llevar “otra vida”, los tratos que reciben por parte de la policía, y el “querer estar en una casa” o lo que supondría estar en una*, con el objetivo de aproximarme, desde su discurso, al universo simbólico en que están inscritas prácticas y vivencias<sup>28</sup>.

Las temáticas desde la voz de quienes entrevisté me permiten notar que, para aproximarme a una dimensión “autodefiniciones”, es necesario considerar *aspectos cualitativos* del “estar ahí” (“vivir”, “estar”, “andar”, “quedarse”, “cantonear”, “quedarse en la calle” [según la propia reflexividad de quiénes entrevisté]<sup>29</sup>); de modo que la dimensión “autodefiniciones” de esta tesis tiene que ver, por un lado, con buscar desarrollar una escritura desde “el punto de vista

---

<sup>28</sup> La *vivencia*, dicho con Wilhelm Dilthey: “[...] designa una parte del curso de la vida en su realidad total, es decir, concreta, sin recorte, que, considerada teleológicamente, encierra en sí una unidad. No es presente, contiene ya pasado y futuro en la conciencia del presente, ya que el concepto de presente no alberga ninguna dimensión en sí y la conciencia concreta del presente contiene, por lo tanto, pasado y futuro” (*La vivencia*, 1907-1908; [Obras, FCE]: p. 363)

<sup>29</sup> Rossana Guber (2011) distingue tres reflexividades que se imbrican en el proceder del registro etnográfico: las de los “actores o sujetos de investigación”, la del “investigador”, y la del “trabajo de campo” en sí. Esta última revela una relevancia metodológica, que explica como sigue: “La reflexividad inherente al trabajo de campo consiste en el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación. Es esto, precisamente, lo que advierte Peirano cuando señala que el conocimiento se revela no “al” investigador sino “en” el investigador, quien debe comparecer en el campo, reaprenderse y reaprender el mundo desde otra perspectiva” (2011; 50).

del actor”<sup>30</sup>(Geertz, 1999) y, por otro lado, surge de problematizar que “vivir en la calle” circula comúnmente con cargas semánticas o sentidos que pretenden definir a “personas que viven en la calle” en función de “causas”, “prácticas”, o un “contexto social” que les “obliga” o les conduce a “vivir en la calle”. Las instituciones de gobierno nombran a quienes viven en la calle a través de categorías tales como “indigentes”, “vago”, “vagabundo”, “población en situación de calle”, y enfatizan sentidos de “peligrosidad”, “exclusión”, “enfermedad”, y “pobreza” (carencia-necesidad). Para contrastar esos sentidos, opté por explorar una dimensión “Autodefiniciones” que incluye temáticas relevantes que surgieron de las pláticas con los entrevistados, en correspondencia con el objetivo de investigación que en el transcurrir de mis estancias en campo reformulé: “saber qué dicen [personas que se quedan en la calle] del estar/vivir en la calle”.

La *definición provisional* “vivir en la calle” permite aproximar un análisis a partir de considerar actividades y situaciones de interacción que configuran una cotidianidad de personas que *se quedan en la calle* y, con ello contrastar (desde las enunciaciones de quienes entrevisté] los sentidos que atribuyen las definiciones gubernamentales a “personas que viven en la calle”. Esas categorías muestran una tendencia jurídico-gubernamental; desde una esfera jurídica no hay reconocimiento de la “experiencia” al estar ahí. Mi búsqueda está dirigida a mostrar que hay formas varias de relatar la experiencia del estar en la calle, y como parte del *aspecto cualitativo* del “vivir en la calle” en el tercer capítulo de esta tesis incorporo reflexiones desde los entrevistados en referencia a sus prácticas e interacciones cotidianas.

Es importante recalcar, a riesgo de volver muy extensa esta introducción, que, por “aspectos cualitativos del vivir en la calle” entiendo unas referencias a “lo vivido” desde la voz de quienes entrevisté. Ensayar una sistematización de información que permita reflexionar acerca de lo que *viven* requiere incorporar referencias teóricas que me sirven para resaltar una dimensión de “experiencia” entre quienes “están en la calle”. Comienzo, para ello, por el concepto *vivencia*, que Wilhelm Dilthey (1907-1908) distingue como *algo* que:

---

<sup>30</sup> No obstante, como ha señalado el propio Clifford-Geertz, los “escritos antropológicos”: “son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden [...]. De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo hecho, algo “formado”, “compuesto” – que es la significación de *fictio-*, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales del “como si”. Elaborar descripciones orientadas hacia el punto de vista del actor [...] constituye claramente un acto imaginativo” (1997; 28).

“En la economía de mi vida [es aislable] porque se halla articulado estructuralmente para una aportación dentro de esa economía. [...] La vivencia designa una parte del curso de la vida en su realidad total, es decir, concreta, sin recorte, que, considerada teleológicamente, encierra en sí una unidad. No es presente, contiene ya pasado y futuro en la conciencia del presente, ya que el concepto de presente no alberga ninguna dimensión en sí y la conciencia concreta del presente contiene, por lo tanto, pasado y futuro.” (*La vivencia* (1907-1908); 363).

Según la elucidación de este filósofo:

“nosotros vivimos siempre en el presente. [Un Presente] como algo experimentable [que] no es aquel corte de lo vivido y lo vivible, sino la llenazón con realidad que en el curso del tiempo progresa continuamente” (*La vivencia* [1907-1908]; 364).

La *presencia* es entonces, para Dilthey, una “llenazón temporal”, por lo que distingue “presencia” y “momentos temporales”:

*“[...] [los] momentos temporales no llegan a ser más que determinaciones de su significado en la conexión de la vida. Sobre esta base surgen, de las determinaciones de la llenazón temporal, las modificaciones de nuestra intuición del tiempo tales como duración, cambio, modificación, apreciación de lapsos, etc [...] Todo lo que para nosotros está ahí como llenazón del tiempo, por tanto, como plenitud de la vida, está únicamente en este presente. [...] Lo que yo destaco en la apercepción de la vivencia es una sección parcial y hasta puede ser ya una interpretación” (1907-1908; 364)*

Varios de quienes entrevisté hicieron alusión a *vivencias* inmediatas tanto como a vivencias en otros momentos de su vida; el nivel de interlocución que establecí con algunos de ello/as me permitió conocer parte de sus “historias de vida”<sup>31</sup>, en tanto para ello/as fue relevante hablar de ella. La vivencia es pues una *apercepción*; las vivencias entre personas que viven en la calle están conectadas con situaciones de la vida cotidiana, acerca de las cuales a veces vertieron interpretaciones, por lo tanto, les considero clave para comprender a que me refiero con “aspectos cualitativos del *estar ahí [en la calle]*”. La *vivencia* en tanto categoría que guía mi análisis sugiere además comprender que para armar la dimensión de análisis “autodefiniciones” es importante una aproximación a las *historias de vida* de cada persona (las cuales incorporo en el capítulo tercero de esta tesis).

---

<sup>31</sup> Figura en la jerga antropológica como una forma de dirigir la entrevista, o bien como una estrategia de investigación que arroja información acerca del contexto social en que está inscrita una vida, así como permite ubicar los diversos momentos y acontecimientos que el entrevistado recalca a propósito de su vida de modo espontáneo.

Con Maurice Merleau-Ponty propongo que las vivencias tienen lugar en un mundo intersubjetivo<sup>32</sup>. Desde mi perspectiva, según el planteamiento de este filósofo, *en y a través del mundo* tiene lugar la experiencia “empírica” del sujeto. En la introducción a *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty aproxima una definición del mundo, y afirma:

“[...] El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las de otro, por el engranaje de unas con otras; [...]” (1945; 19) “El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser [...]” (1945; 20) [Para él]: “el mundo “[...] no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él pero no lo poseo; es inagotable. Hay un mundo o más bien “hay el mundo”: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo [...] lo que me da la certeza de mi existencia” (1945; 16).

El <<mundo>>, según precisa este filósofo:

“[...] como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos, no es ya el despliegue visible de un pensamiento constituyente, ni un aglomerado fortuito de partes, ni, quede claro, la operación de un pensamiento director sobre una materia indiferente, sino la patria de toda racionalidad” (1945; 437- 438).

En su obra, Merleau-Ponty distingue un “mundo natural” y un “mundo cultural”, uno como condición del otro para la experiencia humana:

“En cuanto nacido, en cuanto tengo un cuerpo y un mundo natural, puedo encontrar en este mundo otros comportamientos con los que el mío se entrelaza, [...] Pero también en cuanto nacido, en cuanto que mi existencia se encuentra ya en acción, se sabe dada a sí misma, ésta sigue estando siempre más acá de los actos en los que quiere comprometerse [...]” (1945; 369).

Desde esa perspectiva, la conciencia de algo así como un “cuerpo mío”, aparece en Merleau-Ponty (1945) en conexión con la conciencia de un “otro” que también es *del-mundo*:

---

<sup>32</sup> “Si los demás hombres que empíricamente existen tienen que ser para mí otros hombres, es necesario que tenga medio de reconocerlos, es pues necesario que las estructuras del Para-El-Otro sean ya las dimensiones del Para-Sí. El Otro no es necesariamente – más: nunca es por completo- objeto para mí. [...] Es, pues, necesario que ya en la reflexión más radical yo capte alrededor de mi individualidad absoluta como un halo de generalidad o como una atmósfera de <<socialidad>>. Es necesario que me capte de entrada como excéntrico a mí mismo y que mi existencia singular, por así decir, difunda a su alrededor una existencia en cualidad. Es necesario que los Para-Sí – yo para mí mismo y el otro para sí mismo- se destaquen sobre un fondo de Para-El-Otro – yo para el otro y el otro para mí mismo. [...] Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de ese doble anonimato” (1945; 455-456)

“Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en el como una prolongación de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo” (1945; 365).

En Merleau-Ponty, la relación sujeto-mundo es planteada como *ser del mundo*:

“Nacer es a la vez nacer en el mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones a la vez. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda” (1945; 460)

Merleau-Ponty insiste en la relación sujeto-mundo como *ser-del-mundo* de la siguiente manera:

“Nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino, al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo. Somos de cabo a cabo verdaderos, tenemos con nosotros, por el solo hecho de que somos-del-mundo, y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos” (1945; 463).

La comprensión de la relación sujeto-mundo a la que invita Merleau-Ponty permite ubicar la importancia del “mundo social” en la experiencia del sujeto en tanto es *del-mundo*:

“Debemos, pues, redescubrir, después del mundo natural, el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de existencia: puedo sí apartarme de él, pero no cesar de estar situado respecto de él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio. Es tan falso situarnos en la sociedad como un objeto en medio de otros objetos, como poner la sociedad en nosotros como objetos de pensamiento; y por ambos lados el error consiste en tratar lo social como un objeto. Debemos volver a lo social, con lo que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación”<sup>33</sup> (1945; 373).

Para reforzar esta comprensión de la relación sujeto-mundo sirve la lectura que hace Gilles Deleuze (2006) de Merleau-Ponty; Deleuze apunta que (en “Lo visible y lo invisible”) Merleau-Ponty *desplaza* el concepto de “intencionalidad” por el de “quiasma”, o “entrelazo”, con lo que

---

<sup>33</sup> “El mundo natural [...] no es nada más que el lugar de todos los temas y de todos los estilos posibles. Es indisolublemente un individuo sin par y un sentido. Correlativamente, la generalidad y la individualidad del sujeto, la subjetividad calificada y la subjetividad pura, el anonimato de lo Impersonal y el anonimato de la consciencia, no son dos concepciones del sujeto entre las cuales tendría que elegir la filosofía, sino dos momentos de una estructura única que es el sujeto concreto” (1945; 457-458) “[...] “Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro *ser-del-mundo es el portador concreto de ese doble anonimato*” (Merleau-Ponty, 1945; 456)

ubica una “especie de torsión mundo-sujeto”, que aparece de modo similar en Heidegger, según señala Deleuze, con la noción “el pliegue” (2006; 195).

Según informa Deleuze, “hacia el final de su vida Merleau-Ponty no deja de referirse a Leibniz, [...] al final de *Lo visible y lo invisible* [...]”, para la comprensión de ese entrelazo:

*“La expresión del universo en nosotros (es decir, cada mónada incluye el universo o lo expresa) ciertamente no es la armonía entre nuestra mónada y las demás (eso es contra Leibniz, pero emplea un lenguaje leibniziano<sup>34</sup>), sino lo que constatamos en la percepción al tomarla tal como se presenta en lugar de explicarla. Nuestra alma no tiene ventana, eso quiere decir ser en el mundo” (en Deleuze, 2006; 195)*

De modo que un “yo trascendental” como “intencionalidad”, desde la perspectiva fenomenológica (según la tradición comenzada por Husserl) es superado en la obra de Merleau-Ponty por la noción de *quiasma* “[...] es decir la torsión del mundo y del sujeto” (Deleuze, 2006; 195), mientras que en Heidegger esta torsión es comprendida como “*pliegue del ser y del siendo*”. Para Deleuze: “[...] [a]l final, en cierto modo, Merleau Ponty oscila entre Leibniz y Heidegger” [Clase VII] (2006; 195).

Desde esta perspectiva, una relación *sujeto-mundo* constituye algo así como la *experiencia* del mundo, la cual, desde mi perspectiva, estaría implícita en el referir a lo que *hacen y viven*<sup>35</sup> cotidianamente las personas que entrevisté, en tanto que, según el planteamiento de Merleau-Ponty, *somos-del-mundo*, o sea en tanto *existimos*; en tanto que el mundo es la “unidad primordial de todas nuestras experiencias [...]” (1945, 437).

---

<sup>34</sup> Explica Deleuze:

“[...] cada mónada expresa e incluye la totalidad del mundo. [...] Al nivel de los cuerpos donde ustedes están ya no es del todo así. Los cuerpos son exteriores los unos a los otros e interactúan los unos sobre los otros. Las mónadas, por el contrario, son tales que el mundo es interior a cada una y que ellas son sí puerta ni ventana, es decir que no interactúan. Cada una expresa el mundo por su cuenta, sin puerta ni ventana. Mientras que aquí hay una interacción de los cuerpos, que algo en ese piso va a responder a las percepciones internas de las mónadas. [...] Hay una ley que es la de la interacción de los cuerpos unos sobre los otros, y otra ley que es la de las mónadas, cada una de las cuales expresa el universo entero, y las cuales no comunican las unas con las otras” (1945; 378)

<sup>35</sup> Con “referir a lo que viven” propongo entender cómo las “vivencias” tienen lugar en la conciencia del transcurrir de la vida, o bien según el planteamiento de Dilthey, cómo éstas pueden volverse “objetos de pensamiento” o reflexión (Dilthey; 1907-1908). Cuando digo “lo que viven”, establezco una conexión con “hablar” de lo que acontece, o sea que lo que está en juego desde una perspectiva fenomenológica es una experiencia *del-mundo*.

Según enfatiza el propio Merleau-Ponty:

“No hay que representarnos al sujeto como constituyente, y la multiplicidad de sus experiencias o *Erlebnisse* como constituidas; no hay que tratar al Yo trascendental como al verdadero sujeto y al yo empírico como su sombra o estela [...]” (1945; 434).

Desde esa perspectiva, un “yo” *empírico* sugiere que las experiencias tienen lugar en tanto el sujeto es *del-mundo*, o sea en tanto que existe, en tanto que tiene un cuerpo y se relaciona con otros. Con las siguientes referencias teóricas invito a esta comprensión, pues Merleau-Ponty brinda oportunidad de precisar la noción de sujeto no-como-ente-aislado sino en, como él mismo señala: “un nudo de relaciones”. Para el filósofo de *Fenomenología de la percepción*:

“[...] cesamos de ser pura consciencia, desde que la constelación natural o social cesa de ser un eso informulado y se cristaliza en una situación, desde que tiene un sentido, eso es, desde que nosotros existimos” (1945; 457)

Por su parte, la noción del *mundo* en Leibniz permite notar la proximidad con la noción de *quiasma* o *entrelazo*, acerca de la cual informa Deleuze; (en sus clases sobre Leibniz permite hallar una proximidad con el planteamiento de Merleau-Ponty):

“así pues puedo decir que el mundo no existe más que en las mónadas que lo expresan, pero también es preciso que diga que las mónadas no existen más que para el mundo que ellas expresan” [Clase XV] (2006; 370).

Para Leibniz:

“El mundo no existe fuera de las mónadas. [...] Hay que decir que el mundo *insiste*, no que existe [...] Digo que las mónadas son la existencia del mundo. Para mí, no para mí, para Leibniz es completamente obvio que el mundo no existe fuera de las mónadas, puesto que si se pregunta cuál es la existencia del mundo, él dice: son las mónadas” (Deleuze, 2006; 373)

Según este planteamiento:

“[...] no hay dos mónadas que expresen el mundo de la misma manera. Se trata de la teoría del punto de vista. [...] Consiste en que cada uno de nosotros posee su departamento, posee su pequeña porción de expresión clara, no solamente tenemos una fuerza expresiva, sino que tenemos [...] una materia prima. Queriendo decir por materia prima: potencia de finitud” (2006; 372).

Con “potencia de finitud” Leibniz se refiere a un cuerpo. Según expone Deleuze:

“He aquí que ser una mónada es sólo la mitad de nosotros mismos: ¡es preciso que tengamos un cuerpo viviente! [...] Las mónadas son espíritus, son sin puerta ni ventana, son una por una, no hay mónada de las mónadas. Es preciso que haya algo equivalente a una pared para que de una pluralidad, de una multiplicidad de las mónadas derive una unidad, una unidad segunda. La unidad del cuerpo vivido será la del *vinculum*, es decir de la pared [...] ¿qué es esa pared, de dónde viene? Es una unidad segunda, una unidad de costura, y es lo que será constitutivo del cuerpo vivido. Si no, no habría unidad, no habría cuerpo vivido, ni viviente” (2006; 359).

Por su parte, la idea de un cuerpo vivido aparece en Merleau-Ponty (1945) como fundamento de experiencia, en tanto se refiere a interacción con objetos y personas a través de la cual tiene lugar la experiencia del mundo: “[...] la facticidad del mundo”(1945; 16); me parece que por ello dice: “[...] estamos en contacto con lo social por el sólo hecho de que existimos y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación” (1945; 373), o sea: antes de convertir lo que vivimos en “objeto de pensamiento”<sup>36</sup>.

Es importante notar que sugiero pensar la noción de “cuerpo” también junto a Leibniz con Gilles Deleuze, pues muestra dónde estaría la proximidad de estos dos filósofos. Un “cuerpo viviente” según la lectura que hace Deleuze de Leibniz, es necesario para los acontecimientos<sup>37</sup>. Las enunciaciones de quienes entrevisté, en referencia al *estar/vivir* en la calle implican prácticas, actividades, y situaciones, o sea que un *acontecer*<sup>38</sup> cotidiano permite resaltar la imbricación

---

<sup>36</sup> Para Karel Kosik, desde la filosofía materialista hay una correspondencia entre la existencia y el mundo. Anota Kosik a propósito de la *praxis*: “cualquier cosa que haga el hombre, ya sea en sentido afirmativo o negativo, constituye por ello mismo cierto modo de existir en el mundo y determina (consciente o inconscientemente) su posición en el universo. Por el mero hecho de existir, el hombre entra en relación con el mundo, y esta relación se da ya antes de que comience a considerarla, haga de ella un objeto de estudio y la confirme o la niegue práctica o intelectualmente” (1967; 233).

<sup>37</sup> Un apunte, desde el *corpus* teórico de Deleuze sirve para aproximar al concepto acontecimiento: “[...] tenemos los dos pisos y diremos que es necesario un lazo, un nudo entre los dos, un *vinculum*. [alma-materia] [...] y entre los dos existe esa costura, este *vinculum substantiales*” (2006; 360), y que va conferir texturas a la materia [Un día será preciso ocuparse de las texturas de la materia] (2006; 360). He aquí que Leibniz ha tenido necesidad de una costura pasando por el cuerpo viviente, sin la cual el cuerpo inorgánico no sería un cuerpo real, sino un cuerpo puramente imaginario, y en el que la mónada, cerrada sobre sí misma, no podría remitir a ninguna otra cosa. [...] El acontecimiento es lo que pasa y lo que llega, la mónada es lo que contiene aquello que pasa y que llega; [...] Jamás la mónada está encarnada, no hay ninguna encarnación de la mónada. Por una razón simple, es que la mónada se basta plena y enteramente sin puerta ni ventana. Cuando se dice, para ir más rápido, que la mónada tiene un cuerpo, esto quiere decir que en el dominio de los cuerpos algo se relaciona a tal mónada” (2006; 361).

<sup>38</sup> Según la lectura que hace Deleuze de Leibniz: “un acontecimiento no puede realizarse en un cuerpo que sería el mío, sólo puede realizarse en una interacción de cuerpos sobre el mío. Es necesario que tenga un cuerpo, y no tendría un cuerpo sino hubiese otros cuerpos interactuando sobre el mío. El hecho de que tenga un cuerpo deriva de mi finitud, es decir de la potencia pasiva, o si ustedes prefieren, del hecho de que tenga una zona de expresión clara muy, muy reducida” (2006; 376)

mundo-sujeto en el sentido que enfatiza Merleau-Ponty, en tanto el cuerpo es la condición de experiencia.

Por otra parte, a propósito de la “oscilación” *Leibniz-Heidegger* que propuso Deleuze para comprender la obra de Merleau-Ponty, a continuación apunto planteamientos que Martin Heidegger desarrollara en torno a una dimensión existencial que pone en juego esa especie de *torsión* que subraya Deleuze; el planteamiento filosófico de Heidegger sirve para comprender que *ser en-el-mundo* tiene una correspondencia con la *existencia*, la cual está en cierto *sentido* conectada con el verbo *estar*.

A través del concepto *Dasein*, Heidegger propuso que *ser-en-el-mundo* implica una “comprensión de sí” en- el-mundo; éste filósofo discurre en tratar de comprender aspectos “originarios” del *ser* y (en sus clases del año 1927) muestra una dimensión de “yoidad” ligada a la existencia cotidiana que en su “poder ser” es ya relación con otros *entes* (Heidegger, 2000; 334); muestra una dimensión que él distingue como “originaria” del “ser-en- el-mundo”, la cual insinúa una dinámica social compleja:

“[...] en virtud de que a la constitución del *Dasein* le corresponde “ser-en-el mundo”, el *Dasein*<sup>39</sup> existente es esencialmente *ser con otros* en tanto que cabe (*bei*) entes intramundanos” (1927 [2000]; 334).

Y, a propósito del *Dasein* expone:

“[...] en tanto que ente, que se ocupa de sí mismo, es co-originariamente ser-con otro y ser cabe el ente intramundano. El mundo, dentro del cual se encuentra ese ente, dado que todo *Dasein*, en tanto existente, es, por sí, ser con otro, siempre es ya un mundo que cada uno comparte con otro” (1927 [2000]; 354-355).

Con base en el concepto de “temporalidad”, Heidegger identifica una dimensión originaria del “poder ser”, que tiene que ver con un “estar resuelto” en el hacer, en el obrar (1927 [2000]; 333) que provendría de una *auténtica* comprensión de sí, la cual el propio Heidegger distingue de otra “comprensión *inauténtica*”, aunque las dos constituyan la “comprensión de sí” en tanto refieren a un “poder ser”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> En la obra de Heidegger, *Dasein* no tiene una traducción sino compuesta: “ser- en-el-mundo” o bien: “estar-en-el-mundo”, mientras otros la han traducido como “existencia” (ver nota de traducción de Juan José García en “Problemas fundamentales de la Fenomenología” [2000])

<sup>40</sup> Conviene algunas precisiones de lo que Heidegger entiende por “comprensión de sí”, pues distingue una dimensión de “hacer *cotidiano*” en la que el “ser” se reconoce: “El comprender que pertenece a la existencia proyecta el *Dasein* a sus posibilidades. Dado que el *Dasein* es esencialmente ser-en-el-mundo, el proyecto devela siempre una posibilidad de ser-en-el-mundo. En su función develadora, el comprender no está

En la dimensión “autodefiniciones” que propongo para esta tesis estaría implícita, según el planteamiento de este filósofo, una “comprensión de sí” en la actividad diaria; Heidegger muestra que habría una <<comprensión de sí>> en el hacer cotidiano “irresoluto”, o sea, en el “comportamiento existente” cotidiano:

“Dado que tratamos de poner de relieve el comportamiento existente, en el sentido cotidiano, respecto del ente que se da primeramente, tenemos que dirigir la mirada al existir cotidiano, inauténtico, *irresoluto*, y preguntarnos qué carácter tiene la *temporalidad del inauténtico comprenderse a sí mismo* del proyecto no resuelto respecto de sus posibilidades. [...] Anticipa su propio poder-ser como su propio el poder-ser de un ente que confía en lo que las cosas le proporcionan o le niegan. Por decirlo así son las cosas, esto es, el trato con ellas, las que proyectan el poder-ser; por tanto no el Dasein mismo a partir de su yo más propio, que, sin embargo, existe siempre, tal como es, en trato con las cosas (1927 [2000]; 346). El comprenderse a sí mismo inauténtico a partir de las cosas tiene a sí mismo el carácter de llegar hacia sí mismo, del futuro, pero este es un *futuro inauténtico*, que nosotros designamos como anticipación [Gewärtigen]. Sólo porque el Dasein está a la espera de su poder-ser en el sentido caracterizado a partir de las cosas de las que se ocupa y por las que se preocupa, sólo gracias a esta anticipación puede esperar [ewarten] algo de las cosas o atender al modo en que transcurren... (1927 [2000]; 346- 347) [...] Nos comprendemos a nosotros mismos a partir de las cosas en el sentido de la comprensión del Dasein cotidiano. Comprenderse a sí mismo a partir de las cosas con las que nos ocupamos quiere decir proyectar el propio poder-ser hacia lo factible, urgente, lo indispensable, lo oportuno de la tarea de la ocupación cotidiana. El Dasein se comprende a partir del poder-ser que está determinado mediante el éxito o el fracaso, la factibilidad o la infactibilidad de su trato con las cosas” (1927 [2000]; 346)

Martin Heidegger (1927) considera que a la constitución del *Dasein* (el cual por definición implica una “comprensión de sí”) corresponde *ser-en-el-mundo*, y con ello resalta un modo particular de entender la relación sujeto-entes con los que el sujeto efectúa convivencia cotidiana. La relación *sujeto- entes* revela un *ser- en- el- mundo* en tanto ubica unos entes como “a la mano” y otros como “subsistentes”. Según este planteamiento, una <<comprensión de sí>> implicaría el reconocimiento de tales como componentes de la existencia del ser.

---

relacionado con un “yo” puntual aislado, sino con el poder ser en el mundo que existe fácticamente. De aquí se sigue que con el comprender está ya siempre proyectado un *determinado ser posible con el otro* | y un *determinado ser posible con el ente intramundano* [...] [E]n tanto que ser en el mundo, es ser-con otros, independientemente de sí se está fácticamente con otros y cómo está con ellos. Pero, por otra parte, el Dasein tampoco de entrada es sólo ser con otros para encontrar posteriormente en la convivencia, las cosas intramundanas, sino que ser-con otros quiere decir ser-con otro ser-en-el-mundo, o sea, ser-con-en-el-mundo [Mit-in-der-Welt-sein]. Es una tergiversación tanto el contraponer a los objetos un yo-sujeto aislado sin ver la constitución fundamental del ser-en-el mundo del Dasein, [...] en el comprenderse uno a sí mismo se comprende ser-en-el-mundo y con él son esbozadas determinadas posibilidades del ser con otros y del trato con el ente intramundano” (1927 [2000]; 334).

El aspecto originario *del ser-en-el-mundo* para Heidegger se revela en una *facticidad* del mundo que lo hace posible. De modo que, para el filósofo:

“Tan originario es que el Dasein sea ser con otro, como que lo que es que sea ser con lo *a-la-mano*, y con lo *subsistente*” (1927 [2000]; 354)

En sentido estricto, Heidegger apuntala una distinción teórica para la noción “comprensión de sí” a partir de la <<familiaridad con un mundo>>:

“El Dasein como tal es *ser-respecto de sí* [*Zu-sich-sein*], *ser con otro* y *ser cabe lo a la mano* y *lo subsistente* | En los momentos estructurales del respecto de sí, del con-otro y del cabe-lo-subsistente se encuentra enteramente el carácter del sobre pasar, de la trascendencia (1927 [2000]; 359). Designamos la unidad de estas relaciones como el ser- [*In-sein*] del Dasein en el sentido de un originario estar familiarizado consigo mismo, con el otro y con lo a la mano y lo subsistente que es propia del Dasein” (1927 [2000]; 359)

Heidegger identifica “lo a la-mano” y “lo subsistente” como “ente intramundano”, y el trato con el ente se “funda” en la “constitución fundamental de la existencia”, o sea, “en el ser-en- el mundo” (1927 [2000]; 348). Lo cual sugiere que, en cierto sentido, una persona “es” en relación a los objetos con los que se relaciona<sup>41</sup>.

Por lo demás, este planteamiento a propósito de la relación con los *entes intramundanos* sugiere una dimensión de análisis que excede mi trabajo de tesis, pero en buena medida muestra que quienes se refieren [en el capítulo tercero de esta tesis] a “objetos necesarios” *al estar en la calle*, efectúan una convivencia cotidiana con esos objetos y su experiencia con ellos forma parte de su *ser-en-el- mundo*:

“Todo lo a la mano es “en el tiempo”, es “intramundano”, de ello podemos decir que “está disponible ahora”, o que lo “fue antes” o que lo “será luego” (1927 [2000]; 364)

En tono similar, desde una perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty afirma que *ser-del-mundo* implica estar “mezclado con las cosas” (1945; 448). Pues, si las cosas únicamente se nos aparecieran como si surgieran “de lo informe”:

---

<sup>41</sup>Según el planteamiento de Heidegger, “lo *a-la-mano* es “intramundano”, pertenece a la existencia fáctica en el *mundo* de acuerdo a la familiaridad constitutiva de la realidad cotidiana” (1927 [2000]).

“[...] proponiéndose a nuestro cuerpo como <<para tocar>>, <<para tomar>>, <<para atravesar>>; jamás tendríamos consciencia de ajustarnos a las cosas y alcanzarlas en donde están, más allá de nosotros; solamente tendríamos consciencia de pensar rigurosamente los objetos inmanentes de nuestras intenciones, no seríamos del-mundo, implicados en el espectáculo, y por así decir, mezclados con las cosas [...]” (1945; 448)<sup>42</sup>

Una perspectiva fenomenológica como la que acabamos de visitar sugiere que la existencia está relacionada con el acontecer cotidiano en tanto implica tratos e interacción con otras personas y objetos. Las reflexiones en torno a un mundo *vivido* cobran relevancia a partir del planteamiento de Merleau-Ponty, pues sitúa la experiencia como constituyente del *ser*, y su planteamiento permite afirmar que el mundo es “lo que vivo”. Por ello las referencias a lo *vivido* (Dilthey) desde los entrevistados sugiere una relevancia que permite hablar de una experiencia del-mundo; para aproximarme a su experiencia del mundo. Su locución la interpreto como una posibilidad de saber qué viven. Me aproximo a través de sus expresiones verbales a su espacio vivencial, pues Merleau-Ponty enfatiza una imposibilidad de acceso a la experiencia del otro tal cual la vive:

“En la percepción del otro [...] franqueo en intención la distancia infinita que siempre separará mi subjetividad de otra, supero la imposibilidad conceptual de otro para-sí para mí, porque constato otro comportamiento, otra presencia en el mundo” (1945; 440), y agrega: “Indudablemente, el otro no existirá jamás para nosotros como nosotros mismos, [...] nunca asistimos en él como asistimos en nosotros” (1945; 440)

Por ello la importancia de recurrir a sus *enunciaciones*, en el sentido que recalcará con el planteamiento de Clifford-Geertz (1997), en tanto hacer etnografía consiste en una *inscripción* que busca enfatizar el *punto de vista del actor*. El planteamiento de Merleau-Ponty, enfatiza también una dimensión simbólica que combate la preminencia del pensamiento “teórico-tético” a propósito de lo expresado, y apunta:

“Hay que reconocer antes que los “actos de significación” del pensamiento teórico y tético, las “experiencias expresivas”, antes del sentido significado, el sentido expresivo, antes de la subsunción del contenido a la forma, la “gravidez” simbólica (Cassirer) de la forma en el contenido” (1945; 306).

---

<sup>42</sup>Poco más arriba, Merleau-Ponty, en su *Fenomenología*, escribe: “[...] la cosa es el correlato de mi cuerpo y, más generalmente, de mi existencia, de la que mi cuerpo no es más que una estructura envarada; se constituye en la presa de mi cuerpo en ella, no es primero una significación para el entendimiento, sino una estructura accesible a la inspección del cuerpo, y si queremos describir lo real tal como se nos aparece en la experiencia perceptiva, lo hallamos cargado de predicados antropológicos” (1945; 334).

La *expresión* revela una relación sujeto-mundo, acerca de la cual incluso Deleuze ensaya a propósito de Leibniz<sup>43</sup>; la *expresión*, según ese nivel de abstracción parece no tener que ver únicamente con un acto de locución. Por ello es importante aclarar que para fines de sistematización por “expresión” entiendo “lo dicho” por los informantes (Geertz, 1997); para realizar conjeturas próximas al universo simbólico en que esas enunciaciones acontecen según sugiere el propio Clifford Geertz (1997), y lo cual destaca también Rossana Guber (2011), a propósito del concepto “reflexividad”. La escritura etnográfica que realizo consiste en considerar las enunciaciones como testimonio de un “otro”, en el sentido que Merleau-Ponty manifiesta como un confiar en lo que “otro” dice; él llama a “no dudar del testimonio del otro respecto de sí mismo, o del testimonio de su propia percepción sobre sí misma” (1945; 304), para no negar “[...] el derecho a afirmar en verdad absoluta cuanto capta con evidencia, incluso si, en esta evidencia, tiene consciencia de comprender eminentemente al soñador, al loco, o la percepción” (1945; 304).

Con esta tesis realizo un esfuerzo de sistematización de las enunciaciones en relación a una cotidianidad para aproximar una idea más clara de lo que implica “vivir en la calle”, y trato de evitar “traducciones incorrectas” o “tergiversaciones de sentido” (imperativo ético que desde la Sociología, Giarraca y Bidaseca (2000) reclaman para hacer del texto sociológico una especie de novela polifónica [Bajtín, en Giarraca, y Bidaseca: 2000]). Desde esta perspectiva metodológica el *texto* es dialógico; la figura del analista se reinventa lejos de la figura del experto. La sociología tendría que proceder por esta vía y reconocer en quien escribe un *autor* que convoca a una “plurivocalidad en el texto” (Giarraca y Bidaseca, 2000).

En resumen, la dimensión “Autodefiniciones [...]” de esta tesis está compuesta por un referir a sí mismos (de las personas que entrevisté) en relación con su historia de vida, contempla también situaciones de interacción en su acontecer cotidiano, reflexiones acerca de sucesos que han vivenciado en la calle, reflexiones en torno a necesidades físicas elementales: *dormir* y *comer* (junto con algunos aspectos de la vida colectiva que las condicionan), además muestran un repertorio de prácticas que compondrían “vivir en la calle”, y disputan un “nombre” en relación a

---

<sup>43</sup> Según Deleuze: “Lo que yo expreso clara y distintamente nos dice Leibniz, es lo que ha tratado mi cuerpo” [...] lo que yo expreso clara y distintamente es lo que afecta mi cuerpo” (*El mundo según Leibniz*, 2006; 38). “[...] En efecto lo que expreso, lo que mi mónada expresa claramente, es lo que estará llamado a implicar a mi cuerpo, y desde entonces a implicar la relación de otros cuerpos con el mío” (2006; 376).

categorías que ubico como *hegemónicas*, por lo que todos estos aspectos constituyen la dimensión “autodefiniciones y nombres propios”.

A propósito de la dimensión epistemológica entreabierto por Sarah Corona (2012), agrego que, en el devenir de la investigación apareció la importancia de unos “nombres propios” pues las diversas personas que conocí me comunicaban de modo espontáneo un “nombre” o se nombraban de modos diversos lejos de las categorías hegemónicas. Sin embargo, algunas personas hicieron alusión a sí mismas a través de algunas de esas categorías: “indigente”, “vago”, “vagabundo”; a ese nivel, noto una especie de “diálogo” entre *nombres correctos* y *nombres propios*. Otras personas no aluden a unos “nombres correctos” y se refieren a sí mismo/as de manera diversa, por ello es importante resaltar los “nombres propios” para completar una dimensión “autodefiniciones”.

Asimismo, aproximarme a las “autodefiniciones de personas que viven en la calle [...]” requiere, con base en un esfuerzo de sistematización, presentar sentidos acerca de lo que para algunos es “la calle” (sistematización que presento como parte de las conclusiones de esta tesis).

Como he señalado más arriba, un análisis de la “cotidianidad” forma parte de la dimensión “Autodefiniciones”, y sugiero incorporar para ese análisis una categoría que ubico como “coordinación social”, la cual tiene que ver con el *cuándo* o *en qué momento* hacer algo (regulación espacio-temporal de la actividad diaria) acerca de la cual algunos de quienes entrevisté reflexionaron. Considerar una “coordinación social” sirve para contribuir a una idea *más clara* de lo que implica “vivir en la calle” (Maus; “definición provisional”), y en el capítulo tercero detallo un marco teórico de esta “coordinación”; por ahora conviene matizar que por *coordinación social* entiendo un sistema de regulación espacio-temporal relacionado con lo que Norbert Elias identificó como “regulación social del tiempo”. Toda vez que, para Elias:

“el tiempo se encuentra entre los símbolos que los hombres pueden, y a partir de cierto grado de desarrollo de la sociedad, deben aprender como medio de orientación” (1984; 44)

Funciona, afirma Elias, como lenguaje que el individuo “aprende”:

“Como medio que es de muchos individuos para comunicarse, el lenguaje está siempre al alcance del individuo para que éste lo aprenda. Así pues no es exagerado afirmar que en este

sentido el lenguaje se individualiza”, [comienza, en palabras de Elias:] una “inevitable conciencia personal del tiempo” (1984; 46)”<sup>44</sup>

Para Elias, el tiempo “posee la característica de ser un símbolo” (1984; 38). Como tal: “informa”, y “regula”<sup>45</sup>. Por lo tanto: “se inserta en el circuito de comunicación de las sociedades humanas” (1984; 38) y, para Elias, un aparato que informa acerca de la determinación del tiempo es el “reloj”, que se convierte en un “emisor de información”, tanto como puede cumplir esta función un proceso físico o medios otros para determinar el tiempo, como por ejemplo la observación celeste.

Propongo entonces la dimensión “autodefiniciones y nombres propios” como vía para explorar aspectos cualitativos del vivir en la calle asociados con un estar cotidiano, antes que buscar asignar una clasificación para “personas que viven en la calle”; lo que me interesó con mi investigación fue saber qué dicen de su “estar ahí”, de su “vivir en la calle”, en tanto vivir tiene que ver con un reproducir la vida a nivel biológico en un ambiente condicionado socialmente<sup>46</sup>, y en tanto *vivir* supone situaciones de interacción con otras personas, y diversos modos de pasar el día.

En ese sentido, más allá de una dimensión individual, una experiencia de reproducción cotidiana de la vida en las calles implica creaciones de vínculos con otro/as y coordinación con

---

<sup>44</sup> Conciencia <<a través de la cual el individuo se orienta>>; funciona para Elias como “coacción” más o menos internalizada por el individuo según sea que tiene una conciencia de una “autorregulación” impuesta por el “proceso civilizador avanzado”. Sin embargo, más que una dimensión de “autocoacción”, me interesa destacar un agenciamiento espacio-temporal, en coordinación con una “regulación temporal” compartida en la zona centro de Cuernavaca, que coacciona y permite el despliegue de tácticas para cubrir necesidades al estar en la calle (comer, dormir, asearse), y que condiciona la realización de algunas actividades (recolectar, trabajar; conseguir dinero).

<sup>45</sup> “El tiempo es único, porque utiliza símbolos –principalmente numéricos en el actual estadio – para orientar en el incesante flujo del acontecer en la sucesión de los eventos, en todos los niveles de integración: físico, biológico, social, e individual”. [...] “El aparato físico está ideado para servir de emisor de informaciones y medio para regular la conducta [...] Llamamos tiempo a lo que el reloj transmite por medio del simbolismo de su esfera. Al ver el reloj sé qué hora es, no sólo para mí, sino para toda la sociedad a la que pertenezco” (1984; 39) ; “[...]No hay duda de que los relojes son realidades físicas que los hombres hacen y disponen para que, de una u otra forma [...] queden incorporadas a su mundo simbólico” (1984; 38)

<sup>46</sup> Ya Cassirer ensayaba: “Por lo que se refiere a sus necesidades inmediatas y a sus intereses prácticos el hombre depende de su ambiente físico. No puede vivir sin adaptarse a las condiciones del mundo que le rodea. Los primeros pasos hacia la vida intelectual y cultural pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al dintorno. Más en el progreso de la cultura muy pronto tropezamos con una tendencia opuesta de la vida. Desde los primeros albores de la conciencia humana vemos que el punto de vista extravertido se halla acompañado y complementado por una visión introvertida de la vida.” (Cassirer, 1944; 17-18). Lo cual (para este filósofo) acarrea un proceso “ideacional” característico del “ser humano” como animal “simbólico”; la vida humana está pues orientada por un ambiente simbólico.

actividades de la zona en que viven (en esta investigación: zona centro de Cuernavaca) para buscar satisfacer, entre otras, las necesidades de alimentación y descanso, y para llevar a cabo tareas que permiten conseguir algo que identifiqué en las conclusiones de esta tesis como “sustento cotidiano”.

A nivel epistemológico no quisiera pasar por alto algunos límites de mi labor etnográfica, a propósito del planteamiento de Sarah Corona (2012), quien urge a evitar el acto despótico de “nombrar al otro”; desde el ámbito académico habría que proponer una horizontalidad<sup>47</sup>: “uno se muestra frente al otro”; “se dicen quienes son [...]” (Corona, 2012; 92).

Aunque durante mi labor etnográfica no propuse una producción textual o comunicación de resultados con ellos, mi interés radica en presentar enunciaciones de las personas que conocí y acompañé como parte de la dimensión “Autodefiniciones [...]”. En el capítulo tercero trato de mostrar los contextos de enunciación para evitar “tergiversar” el sentido de lo dicho por ello/as, aun cuando no alcancé a proponerles una “horizontalidad” que tal vez hubiera revelado otros intereses en su comunicación. Sin embargo, las problematizaciones ante mi interés por “escribir”, “documentar” o “saber” cómo se vive en la calle permiten mirar las maneras en que les mostré quién era yo. Y, desde otro ángulo, una “libre asociación” desde “los informantes” (Guber, 2011) permite comprender una suerte de relevancia de lo que para ello/as fue importante comunicarme más allá de si tendría lugar una tesis.

En cuanto a la primera parte de la tesis “Definiciones hegemónicas”, es importante mencionar que además de las etiquetas gubernamentales contemporáneas (“habitante de calle”, “indigente”, “en situación de calle”), en el *proceso civilizatorio de la modernidad capitalista* (Echeverría, 2010) otras categorías han llegado a ocupar un lugar de hegemonía desde el ámbito estatal, a saber: “vago” y “vagabundo” (ambas utilizadas por la esfera gubernamental en Francia durante el siglo XIX y, en contexto mexicano, utilizadas durante la época colonial (expansión de la *modernidad capitalista* [Echeverría, 2010]; siglo XV en adelante), hasta principios del siglo XX. Esas

---

<sup>47</sup> La horizontalidad aparecería como una nueva forma de hacer investigación; en un estadio en que los objetivos y diseños de las investigaciones provienen de un diálogo para producir conocimientos útiles que sirvan al grupo con el que se realiza la investigación. En mi trabajo no alcancé esa oportunidad. Traté de anunciarles mi intención de documentar y escribir acerca del vivir en la calle (más arriba he presentado algunas reacciones a este anuncio entre las personas que acompañé y entrevisté, e incluyo otras en el capítulo tercero y como parte de las conclusiones de esta tesis).

categorías desde la óptica jurídica enfatizan “indisciplina” y “peligro”. No obstante, en estas categorías es posible hallar sentidos contraculturales que cuestionan la lógica de castigo y corrección que la esfera gubernamental promoviera (sentidos que ubico asociados con una representación de libertad<sup>48</sup>), los cuales podrían, aunque tal vez sin pretender una función de dominio, cumplir una función hegemónica en cuanto que cierto grupo pretende “nombrar” o instituir actitudes a partir de suponer quiénes son o cómo viven las personas que “viven en la calle”.

En el primer capítulo de la tesis identifiqué algunas definiciones que clasifican a “quienes viven en la calle” a partir de “causas”, “lugar donde duermen”, “hábitos”, “condiciones de vida” y “comportamientos” (categorías que utilizan la ONU, el COPRED [DF] y el DIF [en el estado de Morelos]). Luego, con base en un documento que presenta un estado del arte de las definiciones internacionales “habitante de calle”, y “en situación de calle” discuto algunas implicaciones políticas de esas definiciones. Posteriormente ubico la definición “población en situación de calle” (la cual utiliza el COPRED-DF) y rastreo algunos significados etimológicos de la palabra “indigente”, toda vez que es una categoría utilizada por la dependencia gubernamental DIF, en el estado de Morelos junto con la categoría “en situación de calle”; presento declaraciones públicas de funcionarios de esa dependencia gubernamental por ser próximas al contexto geográfico donde realicé mi labor etnográfica, esas declaraciones me permiten por un lado ubicar sentidos socio-históricamente contruidos, que esos discursos actualizan, y por otro lado me permiten (como parte de las conclusiones) contrastar esas declaraciones con las enunciaciones de quienes entrevisté.

A propósito de la categoría “habitante de calle” aprovecho para presentar las correspondencias entre los verbos “habitar” y “vivir”, las cuales sugiriera Ivan Illich (1984), pues “vivir” mantiene una reciprocidad lógica con el verbo *habitar*, el cual hubiera podido ocupar para el título de esta tesis; usarlo tiene implicaciones políticas que discuto en ese primer capítulo, y por ello preferí usar el verbo *estar* (por parecerme más próximo a la voz de los entrevistados).

En la Parte I de esta tesis (“Definiciones Hegemónicas”) armo un segundo capítulo que permite identificar cargas semánticas que expresan las categorías “vago” y “vagabundo” en

---

<sup>48</sup> En el capítulo segundo aproximo que “ser vago” y “ser vagabundo” también está relacionado con cargas semánticas contra-culturales y con prácticas asociadas con una resistencia política: imaginarios de “libertad” o transgresión al orden establecido en los contextos de expansión industrial.

referencia a “personas que viven en la calle”; noto la construcción de sentidos hegemónicos provenientes de una esfera estatal y, en ese sentido, ubico la construcción de *estigmas* del “ser vago” y “ser vagabundo”, los cuales son promovidos por las clases dominantes a través del Estado y el derecho burgués (esfera jurídica): “ser vago” y “ser vagabundo” estuvo asociado con comportamientos acerca de los cuales las legislaciones enfatizaban un carácter “delincuencial” por una supuesta “indisposición a trabajar”. En el capítulo tercero de esta tesis (en la pestaña de análisis “trabajo”) propongo, más que mostrar una oposición, apreciar los modos en que las diversas personas que entrevisté se relacionan con la actividad trabajo.

El capítulo segundo puede ser leído como una combinatoria de tres momentos: presento la construcción de sentidos hegemónicos a través de las definiciones gubernamentales en el periodo colonial mexicano y latinoamericano, junto al proceso civilizatorio francés que criminaliza el “vagabundeo” y la “errancia”<sup>49</sup>. Un segundo momento del capítulo consiste en mostrar una dimensión contestataria a esa criminalización con el sociólogo Jean Francois Wagniard (2007) y con el escritor sudamericano Osvaldo Baigorria (2008). Un tercer momento está constituido por las referencias a un “fenómeno social” que desde la sociología ha sido denominado “vagabundaje” (Vexliard, en Uribe; 1959, Anderson, en Viotti; 2008), y que en la producción antropológica y sociológica contemporánea ha dado lugar a ciertas formas de abordar la temática<sup>50</sup>.

Me interesó en el segundo capítulo abordar las categorías “vago” y “vagabundo” para comprender un marco político- social en que son recreados tratos o *gestos* (atención y sanción) hacia quienes “viven en la calle”. En diferentes contextos, los considerados “vagos” y “vagabundos” fueron objeto de “persecución” o “auxilio”, según pude constatar con algunos referentes historiográficos que analizan el papel de las leyes anti-vagancia en Nueva España (esa

---

<sup>49</sup> La criminalización de la *errancia* en Francia juega un papel decisivo en la configuración de imágenes denostativas respecto a quien es considerado “vagabundo” desde la esfera gubernamental. Las lecturas de Jacques Rodriguez (1999) y Jean Francois Wagniard (2007) me sirven para con esta investigación situar dos perspectivas típicas del “ser vagabundo”: enfermo mental, y personaje que busca libertad. Incorporo otros trabajos (Góngora (1966), Piña (2008), Baigorria (2008) y Retamales (2010) para notar diversos *nombres* asociados con “ser vagabundo” en el contexto latinoamericano).

<sup>50</sup> “ser vagabundo”, desde el ámbito académico está relacionado con una lógica de “marginación” (Retamales, 2011), “autoexclusión”, o consecuencia de “*climas políticos totalitarios*” (Paredes, 2007). Al inicio de ese segundo capítulo incluyo unas referencias al análisis de un campo de estudio denominado “vagabundaje”, para comprender que “ser vagabundo” es una categoría que puede leerse como “fenómeno social”, para en un apartado posterior presentar la lectura académica que hace Retamales del “vagabundo” como marginal (carga semántica hegemónica).

tradición legislativa luego es actualizada y continuada con la finalidad de disciplinar una mano de obra desocupada durante los siglos XIX y XX en México).

Como parte de las conclusiones de esta tesis, resalto que los gestos de la caridad (dádiva) superviven en convivencia con una reprobación moral que se instaura en la *Colonia*.

Asimismo, mi asesora de tesis sugirió la relevancia de abordar las categorías “vago” y “vagabundo” como categorías hegemónicas, que en el ámbito urbano son por excelencia “masculinas” (en apariencia poco desempeñadas por una “mujer”). Más allá de ese debate, los resultados de esta investigación muestran otros nombres y formas de referirse a sí mismas de las “mujeres” que entrevisté.

La categoría “vago” desde los discursos gubernamentales en México expresa la representación de un sujeto que “por propia voluntad no trabaja” cuyo ámbito de vida principal es la calle (incluida la taberna, y casas de juego) (Araya, Pérez Munguía, y Barbosa (2005)), encuentra medios fáciles de obtención de dinero (Pérez Munguía, 2005) que lo sitúa en un lugar de transgresión al orden salarial. Los “vagos”, dijo Richard Warren (2001), representaron una forma de desobediencia en opuesto a la ciudadanización.

Por su parte, en la categoría “vagabundo” destaca una negación a domiciliarse criminalizada en el contexto francés del siglo XVIII y XIX, que se explica por un proceso de formación del liberalismo estatal-nacional sustentado en “domiciliarse”, “ser decente”, “hacer familia”, y “trabajar regularmente”. Sin embargo, tanto en esta categoría como en la de vago recaen sentidos populares de transgresión y libertad asociada casi siempre a un género: el masculino<sup>51</sup>.

En suma, los sentidos que enfatizan las palabras vago y vagabundo, de acuerdo a las fuentes historiográficas que consulté:

“crimen”, “exclusión”, “marginación”, “privación”, “degeneración”, “enfermedad”, “desviación”, “víctima de la sociedad” (exclusión, privación al mundo de trabajo),

---

<sup>51</sup> Los sentidos asociados a esas palabras provienen, en principio, de una esfera gubernamental, y luego adquieren matices relacionados con un cuestionamiento al proceso civilizatorio de la modernidad capitalista, relacionadas con cargas semánticas contraculturales: “fuga”, “deserción”, “renuncia”; Libertad y “trashumancia”.

Tales sentidos promueven una lógica de “sanción” o “atención”, a partir de considerarles “desocupados”, “errantes”, “desempleados”.

Además, cabe recalcar que una óptica psiquiátrica sirvió para promover lecturas y modos de nombrar hegemónicos que desde la esfera estatal promoviera el proceso civilizatorio de occidente, los cuales pueden verificarse en el contexto discursivo de esa producción de sentido gubernamental, que ubica a quienes viven en la calle también como “inestables” o “desarraigados”.

Asimismo, desde un ámbito económico, quienes “viven en la calle” son categorizados como “parásitos”, según veremos en el segundo capítulo, y tal categorización sirve a una lógica de criminalización de la “desocupación”. Además, la moral puritana promueve otro sentido que enfatizaría “anormalidad”.

Pese a ello, las categorías “vago” y “vagabundo” también están asociadas (desde una visión romántica) con un “comunismo de subsistencia” (Baigorria 2008), o bien, como muestro en el segundo capítulo, identificados con un carácter anarquista (Wagniart, 2007).

En ese segundo capítulo además muestro que, desde un ámbito académico, “ser vagabundo” está asociado con “marginalidad” (Francisca Retamales, 2010), categoría que discuto brevemente en ese capítulo. Francisca Retamales muestra que al “vagabundo” la sociedad le asume “pobre”, “carente” (Retamales, 2010), y encarna una realidad social. Sin embargo, antes que considerar como válida la categoría “vagabundo” (nombre hegemónico), para mí es importante matizar que: ubicarle como fenómeno social enfatiza “marginación, exclusión” (Retamales, 2010), “autoexclusión” (Paredes, 2007), consecuencia “estructural” de la sociedad o fenómeno poblacional (Vexliard, en Uribe, 1959, Anderson, en Viotti, 2008), y por ello es importante explorar otros modos en que se nombran diversas personas que están en la calle.

La primera parte de la tesis brinda la oportunidad de criticar las categorías “vago” y “vagabundo”, aun cuando estas permiten cargas semánticas contra-hegemónicas o contraculturales<sup>52</sup>, ósea que: aun cuando un sentido contra-hegemónico (una reivindicación de “libertad”

---

<sup>52</sup> Entre quienes recalcan un sentido *contra-cultural*, y *contestario* del “ser vagabundo” están el sociólogo Jean Francois Wagniart (2007), y el escritor sudamericano Osvaldo Baigorria (2008), a quienes acudo en el segundo capítulo de esta tesis para comprender las cargas semánticas de libertad asociadas con el “ser vagabundo”. Una dimensión contracultural está asociada con la resistencia a emplearse en el mundo maquinista-fabril del siglo XIX, según recalca Wagniart (2007). Por su parte, un sentido “contra-hegemónico”

asociada con “ser vagabundo”, o un cuestionamiento a la actividad “trabajo” asociada con “ser vago”) cuestiona la clasificación estatal que promueve la sanción, en el acto de un “decir quién eres tú” (Corona, 2012; 92) tiene lugar una forma de nombrar hegemónica susceptible de rastrear en el procedimiento de escritura colonial. Una lógica de las definiciones hegemónicas es pues entonces, también en buena medida, la del dominio colonial.

Homi Bhabha (2002), apunta Karina Bidaseca (2010):

“[...] caracteriza el discurso colonial como aquel que construye el “conocimiento” oficial de los pueblos sometidos, conocimiento que autoriza las intervenciones de poder y las formas de control imperial, que establece o destaca las diferencias raciales, y que produce, en fin, un colonizado plenamente representable y conceptualmente “utilizable” (2010; 63).

Por ello resulta problemático afirmar que quienes “viven en la calle” *son*, o pueden ser definidas de acuerdo a las categorías que pretenden designarles. Como parte de las conclusiones de esta tesis resalto la imposibilidad de afirmar un solo nombre para la diversidad de personas que “viven en la calle” porque ellas mismas asumen uno o más nombres; además las historias de sus vidas les sitúan en identidades múltiples según el tiempo al que refieren de sí mismas.

Las implicaciones políticas de clasificar personas que duermen en las calles de ciudades pueden ser discutidas desde la universidad. En ese sentido, con esta investigación exploro formas de aproximación a “nombres propios” de quienes “duermen en calles”. Nombres que considero expresan al referirse de sí mismos y sus prácticas; ya sea que se afirmen a partir del *yo soy*, o a través de una red de significaciones que tejen su experiencia, más allá de un nombre de pila o del inscrito en el “registro civil”.

Hacia el final del capítulo tercero exploro esos nombres y a lo largo de ese capítulo cito su voz para conocer algunas implicaciones cotidianas del “vivir en la calle”, muestro sus reflexiones a propósito de prácticas y su referir a situaciones de interacción que permiten acceder a lo que Guber (2011) identificó como *reflexividad* (el relato como soporte que vuelve una realidad “coherente y comprensible”), así como aprovecho para realizar una aproximación biográfica en la

---

del “ser-vago” en México lo ha puesto de relieve Richard Warren (2001) a propósito de un cuestionar el “proceso civilizatorio” de la modernidad capitalista.

que incluyo aspectos relevantes acerca de la relación que establecí con cada uno/a, y el contexto de nuestro encuentro.

Por último, como parte de esta introducción me parece relevante mencionar que en la consulta bibliográfica que realicé para aproximarme a un estado del arte de la cuestión, desde un ámbito académico algunas investigaciones muestran aciertos metodológicos para abordar la temática. Por ejemplo la tesis en Antropología de Francisca Retamales (2010), como veremos en el capítulo primero, innova en pensar las prácticas que desempeñan diversas personas que “se quedan en la calle” en el *Barrio Puerto de Valparaíso*; esas prácticas darían cuenta de tratos e interacciones que vivencian con otras personas en la zona donde viven, lo cual pone de relieve a través de la noción “lugar practicado” que retoma de Michel de Certeau, junto a Marc Augé y Merleau-Ponty.

Con mi investigación de maestría alcanzo a ver que muchas personas actualizan discursos de sanción o caridad al identificarles a quienes “viven” en la calle como “carenciados”, “necesitados”, “vulnerables”, al que conciben como un tipo de actor en el escenario social. Por ejemplo, *Llanero* (uno de quienes entrevisté) me comunicó su conciencia de representar un papel ante otros (presento en el capítulo tercero de esta tesis un marco de referencia teórica a propósito de esta escenificación).

En Chile, otro documento antropológico permite identificar un campo de estudio que sitúa a unos actores como productores de cultura (dimensión que inaugurara de cierto modo la Escuela de Chicago, a través del estudio de Anderson: “*Hobohemia*”, acerca del cual detallo en el segundo capítulo). Christian Paredes ubicó un “campo de estudio” al que denomina “Cultura del Vagabundo”, y afirma que tales serían:

*“[...] individuos (as) que logran sobrevivir con sistemas simples de conversión de energía física en recursos materiales; con rasgos culturales visibles y estables, viviendo en amplios territorios y demostrando capacidad de articulación de lenguaje e identidad, realizando actividades que les permiten adaptarse y sobrevivir relativamente equilibrados con un entorno medioambiental generalmente adverso para una persona común. Esta perspectiva se opone a la de la percepción social de vago y se afirma en la observación de campo que constata tareas de recolección, combinando el reciclaje de artefactos, y obteniendo el sustento cotidiano” (2007; 3).*

Paredes (2007) asume una perspectiva hasta cierto punto crítica, pues rebasa las cortas miras de la categoría “sin casa” aunque reformulándola cuando afirma que “no tener casa” es un sentimiento del pueblo chileno, con lo que claramente busca una crítica al criterio estatal. En contraste, propone una descripción de actividad y les sitúa en algo así como (en lenguaje sociológico) un lugar de agencia diferenciado; permite leer una dimensión cualitativa de unos actores sociales que él identifica como individuos con un carácter “nómada” pues afirma que viven en “amplios territorios”. Considera además para caracterizarles la práctica de recolección que vuelve funcional la categoría “vagabundo”. En tanto invitación metodológica trata de situar un campo de estudio antropológico entre quienes “[realizan] *actividades que les permiten adaptarse y sobrevivir relativamente equilibrados con un entorno medioambiental generalmente adverso para una persona común*”. Resuelve el concepto en una apariencia a partir del cual acceder a conocer una Cultura, sin embargo, no distingue la importancia de saber cómo leen sus prácticas, saber si consideran un ambiente como “adverso”, y no propone preguntar si efectivamente se nombran vagabundos o en qué sentido se reconocerían como tales.

Un tercer documento (*Escritura y Territorialidad de la calle*) permite destacar una dimensión de reflexión epistemológica; María Teresa Saucedo realiza una etnografía con “viajeros”<sup>53</sup> (en Colombia), y con ello invita a entrever un conflicto epistemológico entre quien describe supuestamente una <<cultura de la calle>> y los actores que la componen. A través de la escritura (al inicio de su artículo) Saucedo cuestiona el vínculo investigador-investigado desde su proceso de incorporación al “campo” y, hacia el final del mismo, muestra que muchos “viajeros” no tienen conciencia de sus dificultades cotidianas y relaciones sino hasta que las vieron en escenificaciones de teatro callejero en que los mismos “viajeros” participaban, como parte de una iniciativa civil en que ella participara.

---

<sup>53</sup> Recolectores

## Capítulo 1.- *Habitar la calle*. Implicaciones políticas de una definición

### 1.1 Habitante de la calle.

El contexto de producción discursiva de esta investigación pasa por debatir algunas categorías hegemónicas. Comienzo por mostrar la categoría “habitante de la calle”; desde el ámbito académico quiero destacar algunas implicaciones políticas de una definición de este tipo, pues “habitante de la calle” para la ONU, por ejemplo, alude a un status social. A través de esa categoría, esa y otras instituciones buscan estabilizar un “nombre” para quienes constituirían un hipotético “sector poblacional”, el cual estaría constituido por quienes “no tienen casa” o “duermen y viven en la calle”.

Carlos Nieto y Silvia Köller<sup>54</sup> (2015) destacaron que:

“las definiciones utilizadas para nombrar esta población son variadas, son dinámicas, tienen múltiples dimensiones, tienen connotaciones políticas y metodológicas, y han sido objeto de variadas discusiones.” (2015; p. 2177)

Desde mi perspectiva, la principal aportación de Nieto y Köller (2015) consistió en mostrar las incompatibilidades entre la categoría “habitante de la calle” (“homeless”) para “países desarrollados” y países “en vías de desarrollo”, toda vez que la ONU (Organización de las Naciones Unidas) ocupa esa categoría para referirse a quienes “viven en la calle”. En un primer momento, Nieto y Köller (2015) invitan a problematizar la traducción castellana de la palabra inglesa *homeless* como “habitante de calle”, y muestran las siguientes definiciones de *homeless* en el diccionario *Oxford* y el diccionario *Cambridge*, respectivamente:

[*Oxford*]: “[...] (of a person) without a home, and therefore typically living on the streets”<sup>55</sup>

Para el diccionario de *Cambridge*:

“[...] people who do not have a home, usually because they are poor”<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> De la Universidad Federal do Rio Grande do Sul.

<sup>55</sup> En español: “[...] dícese de una persona sin un hogar, por lo que usualmente vive en la calle”.

<sup>56</sup> Que, en español sería: “personas que no tienen un hogar, usualmente porque son pobres”

La traducción al español más literal de la expresión inglesa *homeless* sería: “sin hogar” (Nieto y Köller, 2015; 2163-2164), sin embargo, la ONU no aplica esta traducción, y más bien incorpora ese criterio para definir a un “habitante de calle”, sin distinguir que el uso del verbo “habitar” llevaría implícito un sentido mucho más basto que el de “no tener hogar”.

Según destacaron Nieto y Köller (2015) “habitante de calle” aparecería como una definición “amplia” (2015; 2178) en “países desarrollados”, en la cual incluyen “adultos” que están en “casas de barrios pobres”, “casas de amigos o familiares”, “viviendas temporales subsidiadas por el gobierno” “en instituciones para personas sin hogar”, “en instituciones para habitante de calle con permanencia de veinticuatro horas”, “en instituciones nocturnas para habitantes de calle”, “en la calle” y, además, en esa categoría incluyen los criterios “sin ninguna o poca experiencia de dormir en la calle”, o “con alguna experiencia acumulada en la calle” (2015; 2178).

Mientras tanto en Brasil, la traducción *moradores de rua*, según destacaron Nieto y Köller (2015), corresponde con el término “habitante de calle” utilizado en los documentos oficiales de la ONU en idioma castellano; este término, en particular en Colombia, impulsó las investigaciones de Tirado y Correa (2009)<sup>57</sup> desde un ámbito oficial-gubernamental. Para mi investigación, éstas referencias son interesantes, ya que, en resumen: para “habitante de calle” (desde un ámbito oficial) “el sentido de los diferentes términos oscila entre “no tener hogar/casa” y “vivir/estar en la calle” (Nieto y Köller, 2015). Aun cuando el criterio “no tener hogar/casa” incluye la posibilidad de un albergue, destaca el sentido “no tener” como condición para ser “habitante de calle” y, por lo tanto, desde mi perspectiva, asocia la categoría con un estatus social.

Para indagar la definición “habitante de calle”, en tanto categoría que designa un sector poblacional, parto del artículo de Carlos Nieto y Silvia Köller, pues en él llaman a distinguir que: *no todo el que no tiene hogar vive en la calle; entre quienes “no tienen casa” están quienes duermen en algún albergue, quienes habitan casas de familiares y amigos, o alquilan (Nieto y Köller, 2015).* Por lo tanto, el segundo tipo de alojamiento hace pensar que, en sentido estricto, las personas que no tienen casa, no necesariamente *viven en la calle*; únicamente “no tienen casa”. Podrían, en ese

---

<sup>57</sup> Tirado, A. F., & Correa, M. E. (2009). Accesibilidad de la población habitante de calle a los programas de promoción y prevención establecidos por la resolución 412 de 2000. *Investigaciones Andina*, 18(11), 23-35

sentido, no ser considerados como “habitante de calle”<sup>58</sup>. Para Nieto y Köller (como veremos más abajo), sin embargo, pueden ser considerados como “en situación de calle”.

La diferencia de enfoques para clasificar a los “habitantes de calle” (homeless) deriva de los criterios “no tener casa”, y “dormir en la calle”, o según otros criterios: “vivir en casas de baja calidad” (en Nieto y Köller, 2015) o en casas que “[...] no cubren estándares *básicos de salud y seguridad*<sup>59</sup>” (en Hulchanski, Eberle, Olds; 1991). De modo que la categoría intenta, como lo veremos más abajo, clasificar a quienes viven en la calle a partir del lugar donde duermen (Ramos (2009); en Nieto y Köller, 2015), supuestamente para aclarar quiénes serían los “habitantes de calle”.

Sin embargo, como he querido recalcar al introducir esta tesis, alguien que *vive en la calle* (o sea que duerma en ella) no puede ser categorizado o encerrado en una identidad a través de un concepto considerado estable. Una de las principales dificultades para fijar una definición se deben a que las causas por las que alguien llega a “habitar la calle” son múltiples y variadas, como lo son también los contextos locales y regionales.

En América Latina en particular, y en los países en vía de desarrollo en general, no se ha presentado una discusión académica sobre la definición de habitabilidad en calle al nivel en que se ha desarrollado en los países industrializados de occidente. Tampoco hay estudios que evalúen las definiciones utilizadas en los diferentes países de la región latinoamericana (Nieto, y Köller, 2015; 2168).

En el documento “[...] *Homelessness Case Studies*” (1991) informan que, para la ONU, hay dos definiciones de *homeless*; *los que no tienen ninguna protección física y viven en la calle*; y *los que “relativamente sin casa”, que viven en casas que no tienen unos estándares básicos de salud y*

---

<sup>58</sup> Para Nieto y Köller: “[...] las características que mejor sirven para comparar los diferentes tipos de habitantes de calle, de diferentes culturas o países con diferentes niveles de desarrollo, sería la de dormir en calle, y en el caso de quienes duermen en instituciones de abrigo, sería la experiencia de haber dormido en calle” (2015; 2177)

<sup>59</sup> Estándares básicos: “[...] protección de las condiciones climáticas, acceso a agua limpia y sanidad, seguridad personal, oportunidades de empleo, facilidades educativas y servicios de salud, “affordability”; [la contribución canadiense para esta definición enfatiza que “homeless” incluye a quienes]: no tienen continua o permanentemente una casa donde tengan de modo individual, o en familia, cubiertas las necesidades de refugio, privacidad y seguridad [...] junto con el acceso a servicios sociales, económicos y culturales” (Hulchanski, Eberle, Olds, 1991; 7).

*seguridad* (Hulchanski, Eberle, Bold, et. al 1991; p.7). La palabra *homeless* funciona en el contexto de Vancouver como categoría de planeación gubernamental. Sin embargo, en ese documento Thorns (1989) introduce un debate por la poca precisión que sugiere la descripción “no tener casa”:

“[...] la condición "sin casa", no es una condición temporal ni un producto de un factor casual. [...] es una combinación de la complejidad social, económica, y política de eventos” (en Hulchanski, Eberle, Bold, et. al., 1991: 9)

Según este estudio, *la* palabra *homeless* en Vancouver funciona como categoría de planeación gubernamental que se guía por el criterio “tiempo que una persona tiene sin habitar una vivienda convencional” (1991; 7). En el caso de Vancouver, la gama de considerados en esa condición para la década de 1980 incluyo a:

*“madres que evitaban los tratos discriminatorios de terratenientes, familias recién llegadas que no podían pagar alquiler, solteros que fueron desplazados de hoteles o cuartos debido a la gentrificación, la desinstitucionalización de la atención en salud mental, <<jóvenes en huida, y en desafección>>, inmigrantes y nativos en busca de empleo, mujeres que estuvieron en condiciones de violencia doméstica y abuso”* (1991; 9).

En ese contexto las causas principales las ubicaron como *crisis personales y violencia familiar*, [que] se explican “por una dinámica económica y social compleja” (1991; 9). Tres factores en el caso de Vancouver: 1) *inadecuada infraestructura de acceso a la vivienda*, 2) *políticas de salud mental*, 3) *desempleo; pobreza e ineficacia de un soporte de asistencia* (1991; 9-11).

Por su parte, Nieto y Köller (2015) muestran que si pudiéramos hablar de diferentes “tipos de habitantes de calle” éstos encontrarían como característica común “dormir en la calle”, o *haber dormido en ella* (2015; 2177). De hecho: es la idea que guiará para ellos el criterio “en situación de calle”. Sin embargo, desde mi perspectiva, los actores populares que viven en la calle en la región latinoamericana no se reconocerían al hablar de sí mismos en una categoría sintética como la de “en situación de calle”. Aunque próximo al de la realidad latinoamericana, el criterio “dormir en la calle” no describe la totalidad del universo simbólico de quienes “duermen en la calle” y es, si acaso, una vía de acceso a un lugar de discurso.

Lejos de buscar estandarizar una definición, la aportación de los académicos brasileños consistió en mostrar un *estado del arte de las definiciones* para evidenciar las discrepancias entre una realidad eurocéntrica y una latinoamericana. Con ellos corroboro que la categoría “habitante de la calle” utilizada por la ONU no corresponde en América Latina con quien es considerado *homeless* en países como Canadá, Australia, o “Estados Unidos”.

Me interesa mostrar que Nieto y Köller profundizaron en este aspecto y para tal efecto contrastaron versiones del Informe *Mundial Sobre Asentamientos Humanos de la ONU* (el de 2001, 2003, 2011). Para ese informe (en sus diferentes versiones) quienes serían “habitantes de la calle” pueden ser identificables:

“Las personas que duermen a la intemperie – es decir, en la calle, en lugares públicos o en cualquier otro lugar no destinado a habitación humana – constituyen el núcleo de los ‘habitantes de calle’ (*homeless*)” (*UN-Habitat, 2001, 196*). “[...] Por otro lado, en el Informe Mundial Sobre Asentamientos Humanos de 2003 (*UN-Habitat, 2003*) y en el de 2011 (*UN-Habitat, 2011*) no se hace referencia a la habitabilidad en calle, ni utilizan la categoría “sin casa” (Nieto, Köller, 2015; 119).

En el informe intermedio de las *Naciones Unidas* (ONU), entre los dos últimos arriba señalados (año 2007), los académicos brasileños indicaron que las *Naciones Unidas* retomaron una definición anterior: “*familia en condición de habitabilidad en calle*”, la cual fue creada con fines estadísticos [para “censos poblacionales y habitacionales] (UN 1998; en Nieto y Köller, 2015). La categoría poblacional invita a pensar un interés por notar una realidad a la que en teoría atender si nos atuviéramos a la gramática del Tratado *de Viena* (1993) para garantizar los derechos sociales, económicos y culturales de, entre otras personas, los desplazados por motivos de guerra<sup>60</sup>, que sin embargo no contempla como tales a los “habitantes de calle”.

La categoría “habitabilidad en calle”, en el informe de ONU distingue a quienes la constituyen:

“*familias sin una morada (...) que llevan sus pocas pertenencias con ellos, que duermen en las calles, andenes, bajo puentes, o en cualquier otro espacio, sobre una base más o menos al azar*” (UNHabitat, 2007, 119).

---

<sup>60</sup> ONU: Declaración y Programa de Acción de Viena (1993)

En el carácter descriptivo de la definición puedo verificar una realidad observable que, no obstante, es problemática de asumir como suficiente para designar un conjunto de prácticas, aspiraciones o universo simbólico de un individuo o grupo humano.

Situada la categoría “habitabilidad en calle” como una forma de desplazamiento o movilidad (en referencia a un estatus “familiar” o de “vivienda”) aparece en el *Informe* como recomendación “para censos de población de vivienda” cuyo objetivo es únicamente “contabilizar” (Nieto, Köller, 2015; 2168), de tal forma que los aspectos cualitativos de las prácticas asociadas a quienes “habitan la calle” no son en absoluto interés de la categoría. La composición larga de la frase “familia en condición de habitabilidad de calle” muestra que habría una aparente estabilidad para tal casilla (“habitabilidad en calle”), aun cuando omiten su uso y recomendación en el informe posterior (2011), acerca de la cual no detallan una descripción. Se afianza en la preposición *sin una morada*, y dan por hecho un carácter *azaroso* del nuevo asiento, sin aclarar para nada en qué consiste ya “estar ahí” o “vivir en la calle”.

Por otro lado, los estándares de vivienda y de acceso a la vivienda en los “países desarrollados” permiten distinguir dos criterios que la categoría *homeless* confunde, y que atraviesan también las de “habitante de la calle” al ser su traducción al español:

La categoría “habitante de la calle” puede incluir a “los que duermen en la intemperie (los sin techo) [...] Otras definiciones *“incluyen a quienes viven en casas de baja calidad, personas en riesgo de ser habitante de calle, o quienes viven con subsidios destinados a esta población”* (Nieto y Köller, 2015; 2168).

Las definiciones que aluden a “los que duermen a la intemperie” servirían en apariencia mejor para distinguir a un “habitante de calle” en la realidad latinoamericana. Sin embargo, como tal, considero que no podemos hablar de un “sin techo” en el sentido literal de la frase ni considerar la intemperie como el lugar donde duermen. Muchos se cubren en casas abandonadas, techos públicos o refugios improvisados. Además, como han recuperado de otro informe estos autores:

“[...] en los países en desarrollo [...] las “definiciones amplias” [ósea las que incluyen a quienes habitan casas de “baja calidad”] incluirían a un sinnúmero de habitantes que viven en casas con estructuras deficientes” (Nieto y Köller, 2015; 2168).

En la puesta al día de la categoría *habitante de la calle* del artículo *Definiciones de habitantes de la calle*, Nieto y Koller (2015) proponen una característica común que serviría en los diferentes países: “dormir en la calle”. La clasificación internacional *habitante de la calle* alcanza a quienes pernoctan en asilos o albergues como parte de un sector poblacional considerado en los países latinoamericanos como “en situación de calle”. Nieto y Köller (2015) reforzaron la distinción “situación de calle” al proponer que “dormir en calle” o “haber dormido en calle” es una de las características que mejor sirven para identificar a alguien como “en situación de calle”.

Nieto y Köller urgen a distinguir diferentes “poblaciones” [;] *con características y necesidades de intervención muy diferentes*” (2015; 2177): una que ha dormido y otra que duerme en calle; la atención que recibe la primera en *instituciones de abrigo* le distingue de otra que no está en ellas, y por lo tanto necesitaría otra atención, aunque las dos sean consideradas “en situación de calle” <sup>61</sup> (Nieto, Köller, 2015).

La categoría “habitabilidad en calle”, sin embargo, comienza a ser discutida desde el ámbito académico latinoamericano<sup>62</sup>, y me sirve para situar un contexto de producción discursiva que preferí no pasar por alto en esta investigación. En países latinoamericanos, por ejemplo, el criterio “habitabilidad en calle” en “contraposición con el residir en una vivienda prototípica” como lo propuso Ramos (2009, en Nieto y Koller, 2015) roza con prácticas que analiza Francisca Retamales (2010) en tanto *habitar la calle* incluye la posibilidad de alojarse durante la noche en un albergue (posibilidad que no existe en la Ciudad de Cuernavaca).

En Colombia, por ejemplo, Ramos (2009; en Nieto y Koller, 2015) amplió e incluyó dentro la categoría “habitantes de calle” a quienes “residen en construcciones improvisadas” (tiendas

---

<sup>61</sup> Con el criterio <<en situación de calle>> Nieto y Köller destacan ciertos sentidos hegemónicos que recuperan de otros autores que intentan definir a “niños de la calle” y “niños en situación de calle”. A saber, distinguen como “de la calle” a “quienes se encuentran en situación de pobreza y exclusión social” (Panter-Brick), o bien para Neiva Silva, y Köller (2010): “a la situación de calle se llega a partir de un proceso complejo y gradual que está asociado con situaciones previas de vulnerabilidad”, [por ello afirman que] “al intentar identificar esta población con fines de investigación o intervención es importante determinar en qué etapa de este proceso se encuentran” (en Nieto y Köller, 2015; 2174-2175).

<sup>62</sup> La consulta de dos documentos se refiere explícitamente a la noción de *habitar*: la tesis de licenciatura en antropología de la estudiante chilena Francisca Retamales (2010): “[...] Configuraciones sociales del habitar la calle en el barrio puerto de Valparaíso” y el documento que venimos siguiendo de Nieto y Köller (2015), el cual sirve para actualizar una discusión metodológica de la definición “habitante de la calle”.

improvisadas construidas con material de desecho) (en Nieto y Köller, 2015; 2170). Y según esta misma fuente, la definición “habitante de calle” desde la política censal en Bogotá, en el año 2009, vino con una crítica a la ambigüedad del término <<situación de calle>>. Para Ramos y otros que le acompañaron en el estudio (2009):

“las características definitorias no eran lo suficientemente aclaradas o conceptualizadas. Igualmente, tratándose de estudios cuantitativos, las definiciones no señalaban criterios precisos y objetivos de inclusión y exclusión de las personas a ser censadas. Estos autores, para el V Censo de Habitantes de Calle de Bogotá (VCHCB), deciden nuevamente hacer uso del término habitante de calle, entre otras razones, porque el término ya estaba lo suficientemente asociado con la población que representa” (Nieto y Köller, 2015; 2170).

Nieto y Köller destacaron una propuesta colombiana durante la primera década del siglo XXI que permite *diferenciar entre quienes moran en una “vivienda precaria”* y quienes serían “habitantes de la calle” (2015; 2170), lo cual soluciona la ambigüedad en que nos sitúa la definición “homeless”, y me parece ésta una distinción útil que opera en un discurso gubernamental de atención a dos sectores “hipotéticos” de población, aunque no deja de provenir de un ámbito primermundista (Australia), pues en él (informan Nieto y Köller) distinguen cuatro grados que parten de dos grandes ramas, una de ellas: “habitabilidad en calle” (entre quienes estarían los que “viven en las calles, bajo los puentes o en edificios abandonados”) (2015; 2170) y, destaca en la segunda rama la lógica que sigue los criterios del tipo que Hulchanski, Eberle, y Olds (1991) incluyen para la categoría “homeless”: *una casa no cubre estándares mínimos de habitabilidad* (2015; 2170).

Con Nieto y Köller (2015) confirmo la inoperancia de la categoría *homeless* para describir una categoría sociológica más compleja: “habitar en la calle”. Los estándares de vivienda producidos en países como Canadá o Australia clasifican “homeless” a personas que incluso habitan una casa<sup>63</sup>, en tal sentido alcanzarían quizás un alto porcentaje de hogares latinoamericanos. El artículo referido invita a reconsiderar las implicaciones políticas y metodológicas de estas definiciones para el ámbito académico latinoamericano al tratar el tema “habitantes de calle”, pues en la investigación que realicé conviví con personas que “duermen a la intemperie”, y otras que se resguardan en pasillos de edificios públicos, otras que a veces

---

<sup>63</sup>Para Canadá ver: Hulchanski, Eberle y Olds (1991), Australia, en Nieto y Köller (2015).

duermen en construcciones abandonadas, parques y banquetas, o alternan con algún cuarto. Algunos de ellos según los criterios que acabamos de ver podrían ser considerados como “habitantes de calle”, por ello la importancia de realizar un contraste con la dimensión “autodefiniciones y nombres propios” que propongo explorar con esta tesis.

Por otra parte, en la consulta bibliográfica que realicé para esta investigación “habitar la calle” apareció como un concepto sociológico relevante que difiere en buena medida de los usos que hace la ONU; la tesis *Configuraciones sociales del habitar la calle en el barrio Puerto de Valparaíso* (2010) escrita por Francisca Retamales, muestra la importancia de un <<espacio practicado>> para apuntalar una noción teórica del *habitar*, con Michel de Certeau, Marc Augé y Merleau Ponty. Para Retamales:

“son los seres humanos, los habitantes, los practicantes, quienes transforman en *espacio*<sup>64</sup> las características físicas, geométricas de un lugar” (2010: 60) [y, con Marc Augé nota que]: “el proceso de la práctica [...] dota de identidad un lugar” (2010: 61).

La autora se traslada del concepto de lugar al de *espacio* como “lugar practicado”. De esa manera presenta la tesis de una “identidad de los lugares practicados”, donde “los espacios cobran un sentido de historicidad, de particularidad, en tanto se crea un imaginario anclado en la memoria sobre ellos y sus usos” (2010: 61). La tesis de esta antropóloga construye un relato que va continuamente de la voz de “comerciantes” a “vagabundos”, en el *Barrio Puerto de Valparaíso*, para explorar algo así como una “identidad espacial”. Algunos comerciantes hablan de la relación cotidiana con algunos “vagabundos” (relaciones que establecen con ellos), que según esta tesis, origina intercambios que crean nuevas prácticas en el lugar. El espacio social analizado por Retamales permite identificar que la interacción entre los actores sociales de la zona en que se centra su estudio (Barrio Puerto de Valparaíso) es ilustrativa de la “identidad de los lugares practicados”. Por otro lado, diversos testimonios de interacción le llevan a indagar en unas representaciones sociales<sup>65</sup> que tienen otros actores de la zona respecto a los que ella identifica como “vagabundos”<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> cursivas mías

<sup>65</sup> Entre las “representaciones sociales” que registra esta antropóloga están: “no les gusta trabajar”, “que buscan la calle”(personalidad), “son buenos”, “están enfermos” (no puede hacer otra cosa), “no tienen voluntad”, “hay quienes han tenido una profesión, un trabajo digno”, “hay mucha gente que es muy culta”,

Con Retamales puede notarse ya un giro en la concepción del “habitar” que apunta a unos aspectos cualitativos en referencia a un acontecer cotidiano, en tanto el “espacio practicado” sugiere unas interacciones sociales que permiten analizar un lugar que se habita, y difiere en buena medida del uso técnico al que Nieto y Köller remiten. La tesis muestra cómo otros categorizan a quienes *están* en la calle y, en función de un intercambio simbólico de ese tipo, diversos actores configuran una lógica de habitar en esa zona de Valparaíso.

Según lo hasta aquí expuesto, las instituciones de gobierno emplean el término “habitantes de calle” con una naturalidad que proviene de la confusión entre “vivir” y “habitar”<sup>67</sup> (mientras que la voz de uso común “vivir en la calle” mantiene una reciprocidad lógica con el verbo *estar*, antes que con el de *habitar*). *Vivir en la calle* sugiere, no obstante, una dimensión existencial de la relación con el mundo como la que subrayara Merleau-Ponty (1945). Hablar de “habitantes de calle” implicaría en cierto sentido reconocer una dimensión de experiencia como “existencia que modela el mundo”<sup>68</sup> (Ivan Illich, 1984), acerca de la cual no urgen a considerar las

---

“hay quienes tienen profesiones”, “quienes han perdido a su familia”(experiencia traumática), “que vienen del sur, del norte” (2010: 97-98).

<sup>66</sup> Esta autora plantea que los vagabundos son “personas excluidas”, a las que se considera “[...] *fuera* de la sociedad, con limitados o escasos espacios de participación”, pues en el supuesto de que no están integrados como individuos son “discriminados y “estigmatizados” (Retamales 2010).

<sup>67</sup> Las confusiones entre *vivir* y *habitar* las mostró Ivan Illich (1984 [2004]) a propósito de una correspondencia implícita en la pregunta “¿dónde vives?”. Para Ivan Illich:

“La mayoría de las lenguas usan el término “vivir” en el sentido de habitar. Hacer la pregunta “¿dónde vives?” es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo. Dime cómo habitas y te diré quién eres. Esta ecuación entre habitar y vivir se remonta a los tiempos en que el mundo era todavía habitable y los humanos lo habitaban. Habitar era permanecer en sus propias huellas, dejar que la vida cotidiana escribiera las redes y las articulaciones de su biografía en el paisaje. “es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo [...]” (1984 [2004]; 31).

Sentido éste último, que, según Illich, no corresponde actualmente con los modos de vivir determinados por la planificación urbana de gobiernos que sitúan el “alojamiento” como “bien de consumo”; el espacio “vernáculo” de la “morada” y la “comunidad”, es desplazado por un espacio “fabricado” y, en ese sentido Illich alerta acerca de una pérdida del “arte de habitar”. Los nuevos modos de residencia parecen indicar un olvido de un “arte de habitar”. Para Illich: las viviendas funcionan como meros depósitos-garaje de individuos; “el espacio vernáculo de la morada se reemplazó por el espacio homogéneo de un garaje humano” (1984; 31) “[...] El alojamiento asigna a la gente casilleros como residencia (1984; 31).

<sup>68</sup> Para evitar romantizar el título de esta tesis en referencia al “vivir en la calle” opté por no utilizar el verbo “habitar” (que, por lo demás, no figura en el vocabulario de quienes entrevisté) y, en cambio, opté por emparentar el verbo “vivir” con el de “estar”, en referencia a los modos en que me relataron su acontecer cotidiano las personas que entrevisté.

definiciones de la ONU, pues la definición más bien pretende sustentarse en una separación entre “espacio” y “vida” que se expresa al referir a alguien como “sin casa” o “que duerme” en determinados lugares; recalcan sentidos como el de “lugar donde duermen” para considerar a alguien como “habitante de calle”. Vivir en la calle como he subrayado al introducir, es una categoría de análisis relacionada con la necesaria reproducción de la *vida* humana condicionada socialmente, además que “vivir en la calle” tendría que ver más con la perspectiva que enfatiza Retamales (2010) como “un lugar que se practica”.

Valga agregar que factores políticos, sociales y económicos entrarían en juego para otra definición en América Latina, pero estos tendrían que ser discutidos con la precaución de aventurar una ruptura con las formas de producción hegemónica de los conceptos y pasaría por considerar las implicaciones políticas que se juegan en la etiqueta “habitante de calle”, pues el que alguien se ocupe de definir a otros puede derivar en una tergiversación de la experiencia que acontece al “estar ahí”. Considero que debemos evitar nombrar al otro desde un contexto ajeno al que participan los actores que modelan una realidad, aún bajo las pretensiones de una labor de traducción para “atenderles”.

El desarrollo actual de unas definiciones que apuesten a la comprensión de una realidad y la experiencia que tiene lugar en ella habría que rastrearlo en la producción intelectual en centros de investigación como el recién abierto *Instituto de Hábitat Urbano* en Buenos Aires. Y, en todo caso, ver los *sentidos que diversas personas dan a sus vidas* (Guber, 2011) al “estar en la calle”. En Brasil por ejemplo desde la sociedad civil reivindican una categoría política: “Povo da Rua”, que cuenta con el *Observatorio do Povo da Rua* para la defensa del derecho a la vida de quienes integran esta población.

Armar una definición “crítica” es posible, y dedico en ese sentido mi labor de sistematización de información en la dimensión “Autodefiniciones y Nombres Propios”; como uno de los objetivos de esta investigación es quebrar las formas de nombrar hegemónicas estimo necesario presentar en el capítulo tercero de esta tesis un repertorio de prácticas acerca de las cuales reflexionaron las personas que entrevisté (como parte del aspecto cualitativo del “vivir en la calle” relacionada con una dimensión existencial), entre aquellos que para la ONU junto a otras

instituciones gubernamentales podrían ser considerados “habitantes de calle”, “población en situación de calle” o “indigentes”.

## 1.2 “Población en situación de calle”

Cabe distinguir a continuación el uso del término “situación de calle” e “indigente”, próximos al contexto en que realicé mi trabajo etnográfico.

Desde la retórica gubernamental, un sector de la población padece por falta de vivienda, y puede ser atendida por “especialistas”. La etiqueta “*población en situación de calle*” en México, por ejemplo, a través de las oficinas de Derechos Humanos, permite ubicar una violencia nominativa de orden hegemónico. En un ámbito operativo de “detección” de quienes integrarían esta población para “ser atendida”, las oficinas de derechos humanos como el COPRED DF (Comité Coordinador para la Elaboración del Diagnóstico y Programa de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2008) suponen de las “poblaciones callejeras” que éstas: “[...] se constituyen como un sujeto histórico que construye una identidad cultural resultado de la exclusión social”.

Para el COPRED:

“la población en situación de calle se refiere a toda persona o grupos de personas con o sin relación entre sí, que subsisten en la calle o el espacio público utilizando recursos propios y precarios para satisfacer sus necesidades elementales” (COPRED, 2008; p. 1).

Para esta misma institución habría así una “población callejera”, que define como sigue:

“es un grupo social diverso, conformado por niñas, niños, personas jóvenes, mujeres, hombres, familias, personas adultas mayores o personas mayores, personas con discapacidad y otras con diversos problemas de salud y adicciones” (COPRED, 2008; p.1).

En un supuesto rigor de investigación el documento del COPRED<sup>69</sup> cita una tesis de maestría producida en FLACSO- Latinoamérica<sup>70</sup>, a propósito del contexto brasileño para extraer

---

<sup>69</sup> “Personas en situación de calle”, COPRED, 2008. (circula por la Red *Internet*).

<sup>70</sup> Tiraboschi, F. M. (2011). *Desafíos de la participación social: Alcances y límites de la construcción de la política nacional para la población en situación de calle de Brasil, tesis para obtener el grado de Master en Ciencia Política y Sociología*. (FLACSO, Ed.) Buenos Aires, Argentina: Facultad Latinoamericana de Ciencias

de ella elementos que permitirían caracterizar a una “*población callejera*”; el COPRED cita para su definición:

“Se trata de un grupo poblacional que se caracteriza por ser heterogéneo en su composición, teniendo en común la extrema pobreza, los vínculos familiares quebrados o fragilizados y la inexistencia de vivienda convencional regular; factores que obligan a estas personas a buscar espacios públicos (calles, veredas, plazas, puentes, etc.) y áreas degradadas (edificios, coches abandonados, etc.) como espacio de vivienda y subsistencia, de manera temporal o permanente, utilizando para pernoctar lugares administrados institucionalmente como albergues, o casas de asistencia, además de diferentes tipos de viviendas provisorias” (Tiraboschi, 2011)

Tiraboschi afirma que se trataría de un “grupo poblacional heterogéneo” que tiene *factores en común* que les *obligan* a “buscar espacios públicos [...] y áreas degradadas [...] como espacio de vivienda y subsistencia”. Entre esos factores ubica los siguientes:

“[...] la extrema pobreza, los vínculos familiares quebrados o fragilizados y la inexistencia de vivienda convencional regular” (Tiraboschi, 2011, en COPRED).

Para Tiraboschi (2011) en esta categoría poblacional entrarían quienes “pernoctan en lugares administrados institucionalmente como albergues o casas de asistencia [y en] diferentes viviendas provisorias”.

Las oficinas del COPRED se sirven de esa definición para ubicar un supuesto foco de atención. Sin embargo, una serie de contradicciones en el documento no deja claro si la atención a los derechos humanos de estas poblaciones es o no posible, ni detallan por qué vías lo han intentado. Se limitan a elaborar cuadros estadísticos *por zona* de “personas en situación de calle”.

En el documento COPRED afirma:

*“el fenómeno de la población en situación de calle o callejera es expresión de la pobreza en el ámbito de lo urbano”.*

El documento denuncia la “discriminación” de la que son víctimas los actores que compondrían dichas poblaciones (según las estadísticas referidas en ese documento ocuparon un décimo lugar entre 41 grupos que son discriminados en la Ciudad de México). El COPRED cita entonces otra fuente para identificar el tipo de acción que le corresponde:

“[...] La atención del Estado hacia las poblaciones callejeras se ha visto modificada en los últimos 30 años, al pasar de un modelo de criminalización y represivo –desde el cual las conductas [o] forma de vida callejera no abonan a la reproducción social y por lo tanto no puede ser aceptable –, a medidas legislativas de control y represión, o bien a leyes y políticas de corte asistencial. Esta supone un modelo de asistencia que impone modelos tradicionales a la población de calle, por ejemplo trasladarlos forzosamente a un albergue, donde se busca ayudar sin tomar su opinión (Colectivo de Análisis de la Seguridad con Democracia A.C., 2013, en COPRED, 2008; p.7)

Por cierto, para el COPRED “la población callejera” *no aparece en las estadísticas de pobreza en México* ya que, según explican:

“[...] el organismo encargado de su medición, el Consejo Nacional de Evaluación de Política de Desarrollo Social (Coneval) se basa en encuestas en hogares generadas por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (COPRED- *Personas en Situación de calle*)

El COPRED identifica un “crecimiento” de las *poblaciones callejeras* que se explica por (de acuerdo al planteamiento del especialista Danielle Strickland):

“[...] la transformación en los modelos económicos de Estado, tendientes a disminuir el proteccionismo estatal y las políticas de redistribución del ingreso a través del gasto social. Por otra parte, no hay una convención o tratado internacional específico para que los Estados se comprometan a respetar y vigilar los derechos de la población en situación de calle, dado su perfil heterogéneo y por tratarse de un grupo social excluido y discriminado, en el que coexisten niñas, niños, jóvenes, mujeres, familias, personas adultas y adultas mayores; su baja visibilización y clandestinidad obstaculizan el ejercicio de los derechos humanos de este grupo social (COPRED, 2008; 3).

En contraste, informan que un *Censo de Poblaciones Callejeras* fue “coordinado” por el *Instituto de Asistencia e Integración Social (IASIS)*: “órgano desconcentrado dependiente de la Secretaría de Desarrollo Social” (COPRED, 2008; 5). En la organización de ese Censo detallan que participaron “organizaciones de la sociedad civil, expertos y la academia” (COPRED, 2008; 5), lo cual dio lugar a un “Programa Integral a Integrantes de Poblaciones Callejeras”.

Un protocolo de atención a las *poblaciones callejeras*, según el documento, está constantemente en marcha con el objetivo de promover servicios sociales tales como “baño”, “ropa”, “alimento”, “servicio médico”, “albergue de pernocta”. Sin especificar la cantidad de atendidos o cifras diarias ni mostrar las formas de operar del programa dan por hecho que funciona. En el documento detallaron las fases:

1) Intervención. Detección de personas integrantes de poblaciones callejeras y/o puntos de socialización, 2) Promoción y acceso a servicios sociales en los puntos de focalización, 3) Canalización y acompañamiento, 4) Supervisión y control. (COPRED, 2008; 9)

En clara sintonía con el discurso policial estas fases están muy lejos de corresponder con su práctica efectiva, y no detallan para nada en qué consiste cada una, qué dificultades encuentran, cuál la infraestructura real para dicha atención, ¿cuál es el objetivo de detectar, supervisar y controlar? No detallan un protocolo de control y supervisión del programa. Recae en ambigüedades. ¿Cómo facilitan, en todo caso, el acceso a esos servicios sociales?, ¿De qué sirve la intervención si no para trazar mapas de control policial?, ¿Cómo pueden hacer un acompañamiento si no hay albergues? El tipo de política <<por visita>> me parece que no resuelve el problema. El interés gubernamental centrado en “detectar-atender-controlar” sugiere dar por hecho que la política asistencial sabe lo que otros necesitan, sin preguntarles siquiera lo que anhelan, la atención que desearían. Por fuera de la gramática que sitúa a una “población callejera” como “carga social” propongo un acercamiento al universo simbólico de sus vidas.

En Morelos por su parte, una supuesta negativa a “ser atendidos” (expresó una de las directoras del DIF) niega un universo de significación al *estar en la calle* que no importa a las oficinas de gobierno encargadas de coordinar ese tipo de programas. En el estado de Morelos fue entrevistada una de las directoras del DIF en Cuernavaca, y declaró ante un periódico:

“Nosotros cuando tenemos un indigente ya identificado se le visita todos los días. Los visitamos en las calles, pero les comparto, en la mayoría de los casos no se quieren ir a un albergue. Su respuesta es que *yo soy feliz aquí, y aquí me quiero quedar*. [...] Nuestra encomienda es *saber de dónde vienen, saber porque están en esta situación*, muchas ocasiones nos los llevamos a las instalaciones, les damos ropa, le cortamos el cabello, se les da de comer, pero *ellos regresan a donde quieren estar* porque no los podemos tener a la fuerza”<sup>71</sup>

Anunció que tienen un “Programa de Atención” *con albergue, comida y aseo personal*; sin decir en qué lugares, en qué horarios y cuáles los requisitos. Según ella, *ellos* no quieren quedarse en los albergues, y “deciden nuevamente seguir viviendo en las calles”. Por otra parte, una lista de comedores públicos gratuitos que consulté en Internet anunciaba un comedor en las instalaciones de la citada dependencia, y éste no funcionaba en la dirección referida.

---

<sup>71</sup> (Kursivas mías), Datos de nota: Título: “*Personas en situación de calle se niegan a ir a albergues*”, del 2 de Junio del 2016. Zona Centro Noticias. En línea.

Otro funcionario de la misma dependencia (Jaime Fuentes Pérez, del Sistema DIF en el estado de Morelos<sup>72</sup>) en México, declaró ante un periódico: *“A los indigentes se les divide en dos grupos: <<personas en situación de calle>> y <<personas de la calle>>”*<sup>73</sup>. Indicó:

“El primer grupo, ‘personas en situación de calle’ trabajan en ella para obtener ganancias que alcanzan en algunos casos hasta los 200 pesos por día; sin embargo, tienen una casa a la que regresan todos los días”. El segundo rubro, ‘personas de la calle’, son hombres y mujeres sin hogar, viven en las aceras. La mayoría padece de sus facultades mentales y no hay un instituto psiquiátrico en el estado que los atienda, tampoco un albergue u otra institución del ayuntamiento de Cuernavaca [...]” (en: *“Gente de la Calle: Los olvidados”*<sup>74</sup>).

Este mismo funcionario agregó:

“Ayudamos a estos grupos con becas, para que niños y adolescentes estudien y aprendan útiles escolares. Tratamos de ayudar a un hombre, lo medio bañamos y a las cuatro horas se nos escapó. Muchas instituciones evitan esta clase de individuos por el riesgo implícito de su condición [...]”.

Para él:

“La población sin vivienda es dinámica, duerme y descansa en lugares diferentes, de manera que es muy difícil contabilizarlos”

En la nota informan de un Censo elaborado por el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), sede Morelos. El coordinador estatal del citado Instituto detalló que (en el año 2010):

*“se llevó a cabo un operativo especial que contempló a la “población sin vivienda”*

Recalcó del “operativo”:

*“Recorrieron de 22:00 a 2:00 horas visitaron 63 “puntos de encuentro”, lugares donde se reúnen personas sin hogar”*

---

<sup>72</sup> Comisario del DIF, Jaime Fuentes Pérez

<sup>73</sup> Tal distinción no existe en el ámbito internacional, ni nacional.

<sup>74</sup> “Gente de la Calle: “Los olvidados”, en “Morelos Habla”, 12 de Junio del 2015.

Luego identificó los lugares:

*“En Cuernavaca estos sitios son: Hospital G. Parres, Panteón de la Leona, Altavista, Parque Cri-Cri, IMSS Plan de Ayala; [...] el Mercado Adolfo López Mateos, El Calvario y la calle Obregón. También la Central de Autobuses en Cuautla”.*

En su conteo:

*“A 2010, de 1 millón 777 mil 227 personas registradas en la entidad, 66 no tienen vivienda (40 hombres y 26 mujeres)”*

Por un lado, esa cifra es distante de por sí porque han pasado más de siete años, y luego que el temblor del 19 de Septiembre del 2017 produjo derrumbes en prácticamente todos los municipios del estado de Morelos, dejando a muchas personas sin casa. Actualmente no está cerca de la cifra real. Sin contar lo anterior, el censo desde mi perspectiva tiene poca credibilidad toda vez que parece circunscribirse a la ciudad capital del Estado (entre los “sitios” o “puntos de encuentro” solo menciona la “Terminal de Autobuses de Cuautla” fuera de Cuernavaca), además contabiliza 66 personas en 63 “puntos de encuentro”, lo cual representaría que en cada lugar hay una persona y sólo en uno: dos o máximo tres personas. Más allá de si el Censo es “real” noto un procedimiento análogo en diferentes instituciones tanto en México, como en Canadá, Colombia, o Australia: detectar un tipo de población y entonces contabilizarlos para atenderles o clasificarles.

Es interesante notar que tanto el INEGI, el DIF, y el COPRED en México proponen un protocolo de “atención” a “poblaciones en situación de calle” que pasa por visibilizar y contabilizar.

En el caso de Morelos hay una reproducción del discurso que representa como “en situación de calle” a quien “no tiene vivienda”, le asume “carenciado”, y en la Ciudad de México destacan “pobreza”. El COPRED, en la Ciudad de México afirma que no han sido contabilizados entre la cantidad de “pobres” por la dependencia gubernamental a la que le correspondería hacerlo (Coneval). En tal sintonía diseñaron el “Programa Integral a Integrantes de Poblaciones Callejeras”, según vimos más arriba. El COPRED, en síntesis: les considera “excluidos”, “expresión de pobreza en el ámbito de lo urbano”, les clasifica “población callejera” integrada por personas con “problemas de salud y adicciones” a las que suman la definición de Tiraboschi donde destaca, desde mi perspectiva, un sentido generalmente aceptado: “vínculos familiares quebrados o fragilizados”.

En Morelos, el periodista redactor de la nota del periódico que destacó el “operativo especial”, en un pretendido tono de denuncia les sitúa como “relegados”. Incorporó a su discurso “unos motivos que les han orillado a vivir esa situación” (entre los que destacó): “abandono de familia, desamor, elección propia o discapacidad” (en “Gente de la Calle: Los olvidados”). Esas razones son para él necesarias de visibilizar pues declaró: “quienes les <<relegan>> juzgan sin conocer sus motivos”.

Este periodista pretendió retratar a modo de “personaje” a éstos que él juzga “olvidados”. En su afán de denuncia afianzó un estigma. En un pretendido tono poético situó a unos *sucios* “relegados” por unos *limpios*, retratándoles:

*“[...] Cabello tieso, cuerpo quemado por el sol, con costras de mugre, uñas crecidas, piel reseca como lija, zapatos rotos, sin calcetines, ropa rasgada y un aroma perceptible a metros de distancia, mezcla de orines y sudor. Hombres, mujeres, niños y niñas que no encajan en el México del que el gobierno federal presume. [...] sus refugios son las esquinas. [...] sentados en las afueras de un local comercial, caminando descalzos con siluetas encorvadas y desteñidas por el sol con ropas usadas y raídas”<sup>75</sup>.*

Los ubica y pretender volverlos identificables. Me pregunto si su escritura no está inscrita en una gramática que enfatizaría una lógica de enunciación parecida al: “seguro usted ha visto alguno – atienda o guarde su distancia– ellos son”, que destacaría dos actitudes socialmente recreadas: atención o discriminación, las cuales funcionan desde una retórica gubernamental según acabamos de ver; dos actitudes cuyos orígenes además son históricamente identificables, a través del uso estatal de las categorías “vago” y “vagabundo”.

El periodista afianzó un estigma en su escritura. Pretendió volver visible a una población que él juzga “olvidada”. Es interesante notar que “población en situación de calle”, “indigente”, “persona en situación de calle” son definiciones usadas en declaraciones públicas por funcionarios de dependencias gubernamentales, instituyéndolas como categorías hegemónicas que designan a quienes “no tienen una vivienda”, y que alcanzan entonces según vimos con la definición “habitante de la calle” (ONU) a *personas que viven en la calle*.

A través de las comunicaciones oficiales arriba citadas es posible observar una construcción de sentido donde “situación de calle” sugiere una gramática de “victimización”,

---

<sup>75</sup> “Gente de la Calle: “Los olvidados”, en “Morelos Habla”, 12 de Junio del 2015.

“disfuncionalidad”, “enfermedad”, y “riesgo” (“no tiene vivienda”, “les juzgan sin conocer sus motivos”, “sufrieron violencia”, “lazos familiares fragilizados”, “lo medio bañamos pero se nos escapó”; “[...] el riesgo implícito de su condición”, “padecen de sus facultades mentales”).

Una de las actitudes históricas que recrean los funcionarios del DIF en Morelos es la de atención que sin embargo (como veremos en las conclusiones) mantiene reciprocidad con una lógica de sanción. La lógica de atención la expresó Jaime Fuentes Pérez, quien explicó:

“hace algunos años otorgaron a un señor que pedía dinero en la calle una andadera, para que pudiera caminar mejor que con su bastón. Tiempo después dejó de usarla porque no causaba la misma pena y, por ende, no obtenía las mismas ganancias” (2015; Nota: *Morelos Habla*)

En su discurso este funcionario muy probablemente sin saberlo incorporó una reprobación moral instituida en el periodo colonial mexicano; aquel considerado “mendigo falso” (como veremos en el siguiente capítulo) era sujeto de sanción para la Corona española.

Como se ha visto hasta aquí, con esta tesis busco distanciarme de las expresiones “situación de calle” y “habitante de la calle”, categorías que no buscan un acercamiento etnográfico a quienes encarnan ese hipotético sector poblacional. Resultan categorías problemáticas de asumir pues nombran a partir de aquello *aparente* (*dormir en la calle, no tener casa*), sin enfatizar que se trata de una categoría compleja que necesita y es susceptible de reformular; el desplazamiento conceptual de “habitante de la calle” a “personas en situación de calle” permite observar intereses de producción discursiva diferentes al de esta investigación, entre los cuales estoy inmerso. Por ello la importancia de un contraste entre las voces de quienes entrevisté y las declaraciones de funcionarios públicos (algunos medios de comunicación masiva en Morelos promueven representaciones que acompañan a la retórica gubernamental, aun cuando manifiesten un pretendido tono de denuncia); las oficinas de derechos humanos con acciones políticas de corte asistencial utilizan de forma naturalizada las palabras “situación de calle” e “indigente” sin abonar críticas a esas definiciones que pretenden decir quiénes son las “personas que viven en la calle”. En tanto las oficinas gubernamentales emplean unas definiciones que suponen estables, estas no coinciden del todo con las historias de vida de algunos de quienes duermen en la calle. Criticar las categorías hegemónicas es importante.

### 1.3 Indigente

En la búsqueda por el significado de las palabras <<indigencia>> e <<indigente>> opté por consultar diccionarios etimológicos que arrojaron las siguientes definiciones:

Para la *Enciclopedia del Idioma* de Martín Alonso:

“Indigencia. (indigentia) f. s.XVIII al XX. Falta de medios para alimentarse, vestirse, etc. (p.2370)

Indigente (indigens- entis) adj. S. XV al XX “Falta de medios para pasar la vida” (p.2370)

Para el *Breve diccionario etimológico de la lengua española*:

Indigente: “falta de medios de subsistencia, pobre, necesitado”: latín *indigentem*, acusativo de *indigens*, participio activo de *indigere* “necesitar”, de *indi-*, forma reforzada de *in-* “en” (latín antiguo “indu” “en”; véanse *indagar*, *in-en+ egere* “necesitar, estar en una situación en que falta todo , estar en la pobreza”, del indoeuropeo *eg-e*, forma verbal estática de *eg-* “falta- escasez” [...] (Guido Gómez Silva, 1988; 697)

Para Joan Corominas:

Indigente e indigencia provienen de Egestad, ant., “miseria, pobreza”, tomado del latín *egestas*, atis, id. , derivado de *egere* “carecer”. 1 era doc. : como antiguo ya en Acad. 1843.

Deriv. *Egeno* ant. “escaso, miserable” [id.] , tomado de *egenus* “carente”.

(pt.) Indigente [h 1440, A. Torre (C.C. Smith, BHisp: LXI); 1499 Nuñez, de *indigens*, *tis* id. , participio activo de *indigere* “carecer”, compuesto de *egere* con *inde* “de allí, de ello”; indigencia [Aut] (p.547) (Vol. 2)

A partir de esos significados propongo en las conclusiones de esta tesis un contraste entre lo que algunos entrevistados dijeron en referencia a “medios de subsistencia”: alimento, dinero, ropa, pues con algunos noté que los significados de “indigencia” no corresponden con enunciaciones respecto a su “estar en la calle” en el momento que les conocí. El uso de esta categoría en referencia a “personas que viven en la calle” suele ser aprobado socialmente y por ello estimo que el uso naturalizado muchas veces ignora el sentido etimológico de la palabra

asociando “estar en la indigencia” con un estar en condiciones “no favorables” o “sin medios” para sobrevivir a partir de una apariencia: “estar en la calle” o “dormir en la calle”.

## Capítulo 2. Cargas Semánticas del *Ser vago* y *Ser vagabundo*

Es importante resaltar que a la par de las definiciones hegemónicas inscritas en discursos oficiales circulan otros matices de sentido que les acompañan, surgen con ellas, o en un sentido común histórico tienden a desarrollarse. Nociones como las de “vago” y “vagabundo” circulan como parte de un imaginario social que designaría a un tipo de actor social que “vive en la calle”. Aproximo direcciones de estas dos categorías (vago y vagabundo) para pensar las cargas semánticas que implican desde el sentido común, y en la utilización de la categoría “población en situación de calle”. Los sentidos o prejuicios son producidos desde lugares de autoridad discursiva: administración jurídico-estatal (incluye iglesia y saber médico), literatura, y academia. Sus connotaciones son históricas y difusas, aunque susceptibles de rastrear.

“Ser vago” y “ser vagabundo” son categorías sociales construidas desde diversos lugares. Me interesa mostrar las caracterizaciones jurídicas en referencia a *ser vagabundo* y *ser vago* en el contexto de la modernidad capitalista que incluye al proceso de colonización. Las nociones acerca de quién es un “vago” o un “vagabundo” desde el pensamiento gubernamental tocan a diversos contextos regionales, pero coinciden con una lógica de disciplinarización para el trabajo en la era de la modernidad capitalista.

Con referencias historiográficas en el contexto mexicano rastreo representaciones negativas acerca del “ser vago”, para notar cargas semánticas que desde el sentido común son actualizadas para referirse a muchos de quienes viven en la calle. Luego propongo una lectura del “ser vagabundo” que parte de artículos académicos que tratan la criminalización de la *errancia* en Francia, y otros que recuperan disposiciones legales de la Corona en Nueva España. Rastreo con esas fuentes la formación de un estigma<sup>76</sup> del “ser vagabundo”.

En la segunda parte de este capítulo presento cargas semánticas del “ser vagabundo” con implicaciones contraculturales, respecto a las cuales sin embargo mantengo una distancia en

---

<sup>76</sup> Erving Goffman anota al introducir su libro “Estigma”:

“Los griegos [...] crearon el término *estigma* para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quien los presentaba. Los signos consistían en cortes o quemaduras en el cuerpo, y advertían que el portador era un esclavo, un criminal o un traidor—una persona corrupta, ritualmente deshonrada a quien debía evitarse, especialmente en lugares públicos— [...] en la actualidad, la palabra es ampliamente utilizada con un sentido bastante parecido al original, pero con ella se designa preferentemente al mal en sí mismo y no a sus manifestaciones corporales” (Goffman, 2008; 13)

cuanto a identificar esos atributos con quienes conviví durante mi trabajo de campo. Como dije al introducir esta tesis, unas representaciones “contra-hegemónicas” pueden cumplir una función de hegemonía. Quienes viven en la calle, según pude constatar en conversaciones “fuera de campo”<sup>77</sup>, son desde el sentido común asociadas con un arquetipo de libertad vinculado con una determinación voluntaria de “irse a la calle”<sup>78</sup>, o bien, como libertad asociada con una manifiesta reformulación de la vida colectiva a partir de estar ahí; el arquetipo de libertad estaría vinculado con una crítica y cuestionamiento al mundo del trabajo que propondría una creación de “comunes”<sup>79</sup> en diferentes épocas (formas de asociación acerca de las cuales por ejemplo Góngora (1966) se aproximara a dar cuenta), o bien que libertad asociada con una voluntaria desaprensión material que, como veremos al final de este capítulo, corresponde con el arquetipo de la carta “El Loco” del Tarot.

Ambas categorías (vago, vagabundo) desde la óptica estatal refieren a un comportamiento en oposición al valor del trabajo en el capitalismo. Surgen como desviación de la norma e interrogación del funcionamiento de la lógica del capital que reclama “sujetos productivos”, y surgen paradójicamente como sujetos de sanción en el contexto de la modernidad capitalista, supuestamente porque una *fuera industrial de reserva* (Marx. Capítulo XXIV del Capital) puede preferir la *desocupación*. Una indisposición a trabajar representa para el <<ethos>> capitalista (Echeverría, 2010) un potencial riesgo pues implica que otros renuncien al salario. De ahí la criminalización de aquellos considerados vagos y vagabundos.

---

<sup>77</sup> Conversaciones con amigos, conocidos o familiares.

<sup>78</sup> Figura en la expresión de un entrevistado en relación a decidir en un momento de su vida “la calle” como espacio vivencial; decisión que apareció relacionada con su contexto familiar inmediato (acerca del cual no detalló conmigo).

<sup>79</sup> Recupero la idea de los “comunes” de Massimo de Angelis, para quien el sistema capitalista produce pobres como “outsiders”. Este *afuera* puede pensarse en relación a la lógica de acumulación; unas veces colonizado por el capital, mientras otro significado como *un “nuestro afuera”* [que] es un proceso deviniendo otro que el del capital [...] esto representa una barrera al proceso de acumulación” (De Angelis; *Enclosures, Commons and the “Outside”;* p.4) Existe la posibilidad de pensar tanto un *afuera nuestro*, como un *afuera del capital* (para Rosa Luxemburgo, apunta de Angelis: “[...] el outside es presentado como el espacio pre-capitalista que el capital necesita colonizar cuando se le presenta la crisis y la baja de consumo” (en de Angelis; p. 4)

La forma alternativa de estar *fuera*, según el planteamiento en *de Angelis*, construye una idea del “desechado” y crea una contraofensiva a la idea de “desecho” como *condición de escape, éxodo*: “Otros deseos que emergen de la condición de desechos crean convivialidad y comunes horizontales”. Acontece el *estallido de actividades colectivas* (De Angelis; *Enclosures, Commons and the “Outside”;* p.12).

No obstante, la lógica eclesial también instauró gestos que alcanzan a quienes se les consideró vagos y vagabundos (“caridad” obligatoria durante los siglos XVI y XVII en Nueva España). Las legislaciones monárquicas dispusieron leyes que urgían a distinguir entre un “necesitado auténtico”, y otro que no lo era o fingía serlo. Desde la Corona española en México urgían una clara distinción entre *mendigos*, y *vagabundos*, con la finalidad de reclutar mano de obra y para disciplinar soldados y frailes que “vagaban”.

En la configuración de la población colonial, las autoridades llamaron a distinguir entre los necesitados auténticos (los “imposibilitados para laborar”) y los que preferían el ocio y los “malos hábitos”. De tal suerte que instauraron gestos que desembocan en tratos que recibe alguien “desocupado” a quien se le puede llegar a considerar “pobre”, “mendigo”, “malentretenido”, “indigente”, “vago”, “vagabundo”.

A continuación, presento una serie de cargas semánticas respecto al “ser vago” y “ser vagabundo” con una especie de paréntesis inicial a propósito del tratamiento del tema desde la sociología, pues en ese tratamiento noto una lectura del “ser vagabundo” como “fenómeno social” que difiere de la estigmatización que pretendió imponer la modernidad capitalista al considerar al “vagabundo” una categoría de transgresión.

### **2.1 Vagabundaje**

Desde la sociología, el fenómeno “vagabundaje” describe una realidad social ocasionada por la movilidad industrial de fuerza de trabajo. Dos sociólogos considerados “pioneros” en el estudio del tema “vagabundaje” inauguran enfoques. Alexandre Vexliard explica el hecho de la existencia de “vagabundos” como consecuencia “estructural” (sistema económico) de la sociedad o causado por “desastres naturales” (en Uribe, 1959), y Nels Anderson, desde una labor etnográfica estudia el “fenómeno” como oportunidad de documentar “creación cultural” entre unos migrantes-desempleados llegados a las ciudades industriales que deciden renunciar a buscar empleo para “vivir de otro modo” (Nels Anderson, en Viotti; 2008)). Si bien la segunda perspectiva reconoce un lugar de experiencia, parece alimentar una lógica exotista<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Con Nels Anderson y la Escuela de Chicago noto una comprensión sociológica del fenómeno: el desplazamiento por la geografía industrial ocasionó el fenómeno de mano de obra migrante que podía decidir un estilo de vida “en las vías”. Anderson documentó “creación de cultura” entre quienes se

“Vagabundaje” como fenómeno sociológico está relacionado con la movilidad de trabajadores por las vías férreas en Estados Unidos (Nels Anderson, Jack Kerouac<sup>81</sup>) y el sur latinoamericano [Baigorria (2008) Viotti (2008)].

A raíz de la expansión industrial durante el siglo XIX la categoría está relacionada con el surgimiento de un abajo social proletario de individuos desocupados en los campos y ciudades industriales. Durante los siglos XVII y XVIII en América Latina, Mario Góngora introdujo una conceptualización del término *vagabundaje* que abarcó desplazamientos y surgimiento de formas de agrupación como el “bandidaje”, consecuencia del “desplazamiento de antiguas formas de vida” (Góngora, 1966).

En Chile particularmente la identidad “la huella” y “los torrentes” (Piña, 2008) dan cuenta de un desplazamiento laboral cuyo origen es el desempleo en las haciendas, o ir en busca de empleo. En ese desplazarse surgieron comportamientos y modos de vida:

“[un proceso de] “transformación en modos de actuar y pensar completamente distinto incluyendo un cambio en la vestimenta y en lenguaje”, [cambio inscrito en una] vida llena de peligro y aventura, que hace que el *torrente* use muchas veces otros símbolos distintos que palabras para expresarse” (Falabella (1970), en Piña, 2008; 12).

Alexandre Vexliard (1959) refiere al *vagabundaje* producto de las transformaciones en la estructura económica de la sociedad (en Rodríguez, 1999; 5). Para él, la estructura permite explicar que “exista” una población migrante que puede darse al vagabundeo o la mendicidad (1999; 5). Ósea, a estar sin domicilio por las calles, y/o *pedir* desde una posición de desempleo, o “incapacidad para laborar”.

---

desplazaban *por la vía* para trabajar en los campos agrícolas de Estados Unidos. Definida como “*hobohemia*” Anderson recopiló canciones, anécdotas y tomó fotografías de su andar en esa bohemia. Resulta interesante que esa investigación incluye una gramática próxima a unas “autodefiniciones” entre los actores que andaban en esa *bohemia*, y quiebra en su mismo *hacer* la lógica hegemónica que designaría a alguien que *no tiene trabajo regular* bajo una categoría impuesta. Anderson sitúa a los *hobos* como productores de cultura.

Por otra parte, El “exotismo” para Todorov (1991) implica una actitud:

“[...] que el otro es preferido sistemáticamente al yo mismo [...], no tanto la descripción de una realidad como la formulación de un ideal (1991; 305).

<sup>81</sup> *Los vagabundos del Dharma (novela)*

A nivel sociológico, la categoría *vagabundaje* con Alexandre Vexliard (Francia) cobró relevancia pues permitía identificar un tipo de “movilidad” social calificada como anómica o desviada. Para Vexliard, la modernidad promueve la movilidad como un valor del flujo de las mercancías y clasifica algunos tipos de movilidad como desviaciones. La categoría *vagabundaje* refiere a un fenómeno de las sociedades urbanas que, desde una perspectiva económica está relacionada con el proceso de expansión industrial capitalista, la cual produce individuos desempleados y migrantes laborales (parte del ejército industrial de reserva: Marx, *El Capital*, cap. XXIV).

Desde una perspectiva política contemporánea, unos “vagabundos” son consecuencia de *climas de desestabilización* en que son despojados de vivienda y empleo (Paredes: 2007), en quienes identifican alguna *experiencia traumática* (violaciones, rechazos, abusos) que optan por consumir drogas y/o alcohol, o se aíslan y ponen al margen como *deseo de autoexclusión*, según la perspectiva que propuso Christian Paredes, a propósito de una “Cultura del Vagabundo” (2007).

Es importante distinguir que habría un sentido de “vagabundaje” que corresponde (desde una óptica sociológica) con buscar explicar un fenómeno con vena crítica, mientras que desde un ámbito jurídico (lo veremos en el apartado “ser vagabundo”) operaría una lógica de castigo, sanción, auxilio. Noto pues que la gramática “vagabundaje” presenta dos dimensiones: una “sociológica” y otra “estatal”.

A continuación, me ocupo de mostrar cómo, desde un ámbito estatal, las élites configuraron unas definiciones de “vagos” y “vagabundos” apoyadas en esferas jurídicas, para comprender un sentido hegemónico de nombrar al otro que les asocia con enfermedad, y crimen. Luego muestro un enfoque próximo al análisis crítico que sugiere el concepto “vagabundaje” cuando “ser vagabundo” está asociado con una búsqueda de libertad, en clara sintonía contestaría a la modernidad capitalista. Sin embargo, es problemático afirmar este sentido para la dimensión autodefiniciones de esta tesis.

## 2.2 <<Ser vago>>

La categoría “vago” es una etiqueta gubernamental que afianza su significado con las legislaciones del siglo XIX en México, y en las legislaciones para vagos que estuvieran vigentes hasta las primeras décadas del siglo XX a fines del *porfiriato*. En términos generales, un vago es aquél “sujeto que por propia decisión no trabaja” (Código Penal (siglo XIX), en Araya, 2005; 47).

La legislación contra vagos del siglo XIX encuentra una genealogía en las leyes de persecución contra “prófugos de las haciendas” (en González Navarro, 1978), y en la legislación colonial contra la vagancia.

Mario Borbosa (2005) escribe a propósito de la legislación colonial que “prohibía” la vagancia, que ésta:

“[...] tiene en común, con las legislaciones liberales posteriores en México, que insiste en el [...] control de la dedicación en el horario laboral de los trabajadores, prohibición del juego del azar y de otras formas de socialización en espacios públicos, proscripción de ciertas tradiciones populares “contrarias a la civilización” y estratificación de las penas según sectores sociales” (2005; 170).

Funciona en el siglo XIX como categoría de gobierno, con el objetivo de sumar fuerza de trabajo a las minas, obrajes, y haciendas (González Navarro, 1978).

En México, la categoría <<vago>> remite a una historia de tortura, persecución y disciplina de la mano de obra “desocupada”. En diferentes estados operaron leyes para perseguir la <<vagancia>> con el fin de sumar fuerza de trabajo a las ocupaciones más pesadas del siglo XIX. Junto al desprecio por el “indio” al que el colono consideró *proclive a la ociosidad* (en González Navarro, 1978) las autoridades promovieron una política de persecución hacia figuras de desobediencia: “presidarios”, o “sirvientes prófugos”; asimismo, entre la gama de los *desocupados “sin razón suficiente”* en México incluyeron la categoría “vago” según documentó este historiador.

Los archivos consultados por González Navarro muestran que la abolición de la esclavitud fue un proceso que al mismo tiempo reguló maltratos en las haciendas, aunque, según esta fuente, disposiciones legales de vigilancia sirvieron *para evitar los “excesos” por parte de los patronos en los castigos a sus peones* cuando les acusaban de fuga o deserción (González Navarro,

1978). Con el fin de mantener una población laboriosa por efecto obligatorio surgieron policías encargadas de verificar el “estatus” de desocupación (*jornalero de temporal, peón sin deuda, peón con deuda, vago*, entre otros) entre personas que en apariencia no trabajaran<sup>82</sup>.

A partir de artículos historiográficos puedo ver que la categoría *vagancia* en México pesó sobre el mundo rural y campesino de una forma particular. La investigadora Mabel Rodríguez (1997) enfatizó una construcción simbólica del trabajador agrícola en México como marginal, al que los hacendados consideraron “ocioso”, y tendiente al “vicio”:

“El peón partía de una concepción campesina de su quehacer económico, donde solo interesaba trabajar para garantizar su sobrevivencia y la de su familia” (Rodríguez, 1997; 111).

La racionalidad económica campesina en el siglo XIX chocaba con la intención de explotación capitalista.

Es relevante apuntar que la *ociosidad*, el *vicio*, y la *vagancia* funcionaron como estigmas sobre el trabajador agrícola y como estereotipos de la población indígena en México, que sustentan una idea del *vago* en la sociedad mexicana, basada en una supuesta renuncia al trabajo. Sin embargo, si tomamos en consideración lo expuesto por Mabel Rodríguez, puede verse que la marginalidad de los trabajadores acaeció basada en la mentira y el desprecio de los hacendados hacia los campesinos.

Para una lectura de la caracterización en México del “ser vago” en tanto “desocupado”, más próximo al contexto urbano, añado la lectura de Sonia Pérez Toledo (1993), para quien la *disciplinización* de la fuerza de trabajo en la Ciudad de México operó con la existencia del *Tribunal de Vagos*. Pérez Toledo informa:

“[...] todos aquellos mayores de dieciocho años consignados por *vagancia* fueron puestos a realizar alguna labor (en fábricas, talleres, obras públicas o reclutadas por el ejército) (Pérez Toledo, 1993).

---

<sup>82</sup> Este párrafo es la síntesis de una de las tesis que presenta Moisés González Navarro en el texto “*Trabajo Forzoso en México*” (1978).

Durante el siglo XIX en México, entraban en la categoría “vagos” aquellos que tuvieran un oficio y no lo ejercieran. Los “sirvientes” que no demostrasen estar “libres de deuda” con sus patrones (hacendados), o los prófugos de las minas (presidarios) eran capturados y obligados a trabajar. Junto a ellos, todo aquél que no demostrase ocupación era reclutado para trabajo forzoso por considerársele *vago* ya que, para la razón de Estado: “se resiste a trabajar” [en González Navarro, 1978].

Con González Navarro, Alejandra Araya, y Patricia Pérez Munguía trato de rastrear la criminalización de la *vagancia* en México, una lógica de sanción, y la construcción de una imagen negativa del que “es vago”:

González Navarro realiza una consulta de archivos en México que informa disposiciones legales y extralegales para regular la desocupación en el proceso de abolición de la esclavitud post-independentista; con base en los archivos consultados por este historiador destaco algunas referencias que me permiten ubicar el surgimiento de gestos sociales y maltratos hacia aquél considerado *vago*. El *vago*, desde la óptica de los hacendados tenía que ser sancionado. Lo que estaba en juego era la codificación de un comportamiento desde las leyes. La ley sirvió para reclamar sujetos “productivos”; la creación de esa categoría y las disposiciones jurídicas permiten corroborarlo. El espacio de la prisión-reclusión no funcionó siempre como modo de sanción hacia quien no trabajaba. Por el contrario, presidarios podían ser incorporados al trabajo como medida de reintegración a la sociedad<sup>83</sup>. El mecanismo de corrección sería el trabajo forzoso:

*“Los sentenciados por vagancia [la primera vez] trabajarían un mes en las obras públicas, dos [la segunda], y cuatro las posteriores. Recibirían un jornal igual a los libres, descontándoseles los gastos por su alimentación” (1978, p. 595).*

En el Distrito Federal, informa el historiador:

“la pena correccional correspondiente a la vagancia era aprender un oficio en un taller o trabajar en las obras públicas de seis a veinticuatro meses; [...] en el segundo extremo recibirían la cuarta parte del jornal correspondiente a los libres” (Archivo Mexicano (1852-1853), en González, 1978; 596-597).

---

<sup>83</sup> Michel Foucault (1975) ubicó entre las siete máximas de la *buena* “condición penitenciaria” el *principio del trabajo como obligación y como derecho*, que según la lógica del sistema penal permite la “transformación y socialización progresiva de los detenidos” (Foucault, 1976[1991]; 275)

En Cuernavaca, una legislación autorizó la persecución de “vagos”:

*“[...] para obligar a trabajar a los verdaderamente vagos (no a quienes lo eran “por necesidad” de la agricultura de temporal), sobre todo en los caminos, pidieron una ley clara, pues no podría destinárseles al servicio de las armas. El decreto del 16 de Octubre de 1850 respondió a ese deseo. Siguió considerando vagos a los jornaleros que sin causa justa sólo trabajaban la mitad de los días útiles de la semana <<pasando los restantes sin ocupación honesta>>” (1978; 595-596).*

En Guanajuato, las autoridades decretaron:

*“[la] vagancia es el origen de todos los vicios y de todos los delitos” (en González Navarro, 1978; 596)*

Como explica González Navarro:

“la tradición legislativa colonial sobre la vagancia se enriquece en varios estados, Veracruz, por ejemplo reputó vagos a los mayores de veinticinco años que carecieran de hacienda, rentas, oficio, u ocupación honesta que les produjere lo necesario para subsistir (González, 1978; 595)

También se reputó como *vagos* “a los jornaleros que sin causa justa sólo trabajaban la mitad de los días útiles de la semana, pasando los restantes sin ocupación honesta” (González, 1978; 596):

“[...] hacia el año 1852, en Guanajuato, se “añadió a la categoría de vagos a quienes pasaban la mayor parte del tiempo en las tabernas o casas de juego sin tener de qué subsistir, y [...] se destinarían por un máximo de dos años al servicio de las armas en los cuerpos militares o las obras públicas” (Colección Oaxaca, 1861, pp. 92-95, en González Navarro, 1978; 596)

Legislar sobre la vagancia empezó a proporcionar fuerza de trabajo poco remunerada o no remunerada y creó una imagen del “ser vago” en la sociedad mexicana. Junto al estigma del indio como *proclive* a la ociosidad (discurso colonizador) se incluyen otros actores sociales cuyas conductas aparecen como antidisciplinarias o delincuenciales. González Navarro enfatiza:

“De toda clase de artimañas se valían los contratistas para reclutar peones para los cultivos del café y del tabaco en el Valle Nacional. Vagos, presidiarios, homosexuales, rebeldes, etc., proporcionaban un nutrido contingente de trabajo forzoso en el Sureste” (González, 1978; 601).

Puede constatarse que la *vagancia* comenzó a ser vista como una desviación del modo “correcto” de vivir, cuya contraparte debía ser el trabajo. Disciplinarse para el trabajo fue

entonces lo que estipuló una legislación que se aplicó tanto en el mundo rural como en el urbano naciente.

### 2.2.1 Legislación para vagos en México, siglo XIX-XX: “Ciudadanía y medida”

Para el siglo XIX en México, la definición de “vago” es la de un “sujeto que por propia decisión no trabaja” (en Araya, 2005, 47), razón por la cual se vuelve sujeto de un código penal. En esta conceptualización del “vago” están presentes muchas de las caracterizaciones que en la colonia funcionaron como elemento de persecución, a saber: que *el vago es un potencial ladrón*, que (en tanto que es vicioso) *si se mezcla con los hombres de bien, provoca el desorden* (Martin, 1957).

En ambos contextos podemos identificar que las acusaciones sirven para crear una imagen reprobatoria por parte de *unos* en relación con *otros*<sup>84</sup>.

Las aristocracias colonial y republicana fueron dos grupos que sirvieron para construir un estigma del *ser vago* en México, junto a los grupos de hombres que interiorizaban el discurso de la decencia y la honestidad (siglo XIX). Estos emiten juicios sobre aquél que *no trabaja* y que *no es “estable”* en su forma de vida.

Por su parte, Richard Warren estudió el proceso de civilidad en México donde llegó a considerarse una “epidemia” el “no querer trabajar”. En un momento particular de la creación de una moral del trabajo, Warren informa expresiones denotativas que califican a unos *pobres* y un tipo de *trabajadores* como “amantes del licor” y “subclase”, nacida con una aversión al trabajo y la propiedad privada. Desde unos ámbitos de prensa estigmatizaron a los “desempleados” como aquellos que: “por consecuencia de sus malos hábitos lo son” (en Warren, 2001; 12).

La creación del *Tribunal de Vagos* en México coincide, según Warren, con la promoción de la idea de una epidemia que consistía en *no querer trabajar*. El *Tribunal*, de 1828 a 1850 dispuso

---

<sup>84</sup> Norbert Elias ha identificado que, *para comprender los mecanismos de estigmatización, es preciso aclarar qué papel desempeña la imagen que tiene una persona del rango de su propio grupo en relación con otros grupos:*

“[...] grupos con poder superior se atribuyen un carisma de grupo distintivo, a sí mismo como colectivos, y a sus miembros como familias e individuos” (Elias, 2013; 93).

que los acusados de vagancia fueran entrenados como artesanos, y probaran ser trabajadores honorables capaces de soportar jornadas exhaustivas (en Warren, 2001; 12).

Warren introduce una lectura de la migración en la ciudad de México que da como resultado el surgimiento de una “subclase” que, para las elites representaba un *riesgo* a la salud pública (paradójicamente la ciudad promueve llegada de trabajadores del mundo rural y los segrega; los *culpa* para alimentar la lógica *reserva de fuerza de trabajo*). En el periodo analizado por Warren la Constitución de 1812 (escrita en España) excluye de la ciudadanía a quienes considera “moral y físicamente diferentes: [...] desempleados, y convictos” (Warren, 2001; 33).

Por su parte, Patricia Pérez Munguía (2005) en su interés por el proceso civilizatorio mexicano presentó una síntesis que me sirve para ubicar al sujeto clasificado *vago*:

*“El vago anda de una parte a otra sin determinación de ningún lugar, sin consistencia ni estabilidad, está en condición de trabajar, pero prefiere medios fáciles para conseguir un mínimo de ingresos que le permitan vivir, el juego y el alcohol son parte de sus preferencias”*

A propósito de la *legislación para vagos* de la *Corona* española en México, esta historiadora recalcó:

“[ésta buscaba] apropiarse del tiempo y el trabajo de los vagos [...] Después [se] tradujo en el uso que el Estado liberal hizo de personas que no tenían la categoría de ciudadanos, para la mentalidad decimonónica liberal equivalía a no tener propiedad y no saber ejercer su individualidad” (Pérez; 2005, 79).

En cierto sentido, las Constituciones Políticas Nacionales junto a los Códigos Penales son documentos que legitiman la construcción simbólica de un territorio a ordenar. Como muchos saben, el siglo XIX se caracterizó por olas independentistas que estipularon la delimitación de un territorio físico llamado *nación*. Las Constituciones Nacionales permitieron impulsar lo que Anderson (1993) identificó como “comunidades políticas imaginadas”, y la *nación*, en particular, como una de ellas:

“[cuya característica principal] es ser “inherentemente limitada y soberana” (1993: 23), en la que sus individuos se reconocen como “miembros de la nación, — que, a pesar— no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993; 23).

Esta imagen particular de comunión en México se estableció no sin un proceso conflictivo en que unos aspiraban a ser reconocidos como ciudadanos, siempre y cuando se comportaran como personas “decentes” (lo veremos más abajo), mientras otros eran desplazados de sus antiguas formas de vida. Aparecía una masa *desempleada* producida por el diseño de vida “civilizada”. Sin embargo, la nación, aunque *comunidad política imaginada* fue construida con cuerpos de vigilancia, control y represión que servían a las clases dominantes constituyéndose en hegemonía luego absorbida por una sociedad civil que incorpora los valores que erigen los dominadores<sup>85</sup>.

La comunidad imaginada es, en México (si tomamos en cuenta la criminalización de la vagancia) un lugar del que efectivamente se marginó a quienes no cumplían con la “moral puritana del *ethos* capitalista”<sup>86</sup>.

Para Alejandra Araya el centro de la discusión política del siglo XIX fue dar respuesta a la pregunta: *¿quiénes tienen derecho a ejercer la ciudadanía?*, y halló que el problema de la *vagancia* se convirtió en un “debate de orden público y seguridad nacional”. La máxima del pensamiento liberal es identificada por esta autora:

“se elige ser los que es, y esa elección puede ser equivocada” (Araya, 2005; 46).

Desde este pensamiento, los *vagos* fueron considerados como “enemigos internos” de la nación. Serían el foco de atención de una serie de legislaciones que buscaban regular la participación política de la sociedad civil.

---

<sup>85</sup> Como veíamos con Gramsci: “Una clase que se ponga a sí misma como capaz de asimilar toda la sociedad y que sea al mismo tiempo capaz de expresar ese proceso lleva a la perfección esta concepción del Estado y del derecho, hasta el punto de conseguir la futura inutilidad de los fines del Estado y del derecho, por haber agotado su tarea y haber quedado absorbidos en la sociedad civil” (Cuaderno XXVIII; M. 129-130)

<sup>86</sup> Propongo la comprensión de la “moral puritana” con Bolívar Echeverría (2010), para quien la modernidad capitalista vanagloria el trabajo, y le hace aparecer en conformidad con el “espíritu del capitalismo” (Max Weber). A partir de la lectura de Echeverría propongo entonces comprender la moral puritana como motor de las legislaciones anti-vagancia:

“[...] la identidad humana propuesta por la modernidad “realmente existente” consiste en el conjunto de características que constituyen un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer el espíritu del capitalismo e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene de él. [...] [E]s importante señalar que la “santidad económico-religiosa” que define a este “grado cero” de la identidad humana moderno-capitalista, característica de este nuevo tipo de ser humano, es una “santidad” que debe ser visible, manifiesta; que necesita tener perceptibilidad sensorial, una apariencia o imagen exterior que permita distinguirla. La modernidad de un individuo, lo efectivo de su interiorización del *ethos* puritano capitalista, es decir, su santidad o el hecho de haber sido elegido por la gracia divina, es reconocible antes que nada en el alto grado de productividad del trabajo que le toca ejecutar” (Echeverría, 2010: 59).

Desde el código penal mexicano de 1871, el vago fue definido como un sujeto que “por propia decisión no trabaja” (Araya, 2005; 47). Para el código:

“[el] vago quiere quebrantar la ley, puesto que, careciendo de bienes y rentas, no ejerce alguna industria, arte u oficios honestos para subsistir, sin tener para ellos un impedimento alguno” (en Araya, 2005; 47).

Para la autora, estas descripciones “se venían heredando” desde el siglo XVIII (2005; 47). La legislación borbónica de los siglos XVII y XVIII designaba a los “vagabundos, mendigos y malentretenidos” como la “polilla” de la república. Desde esta perspectiva, para el siglo XIX, ser alguno de ellos (o sea, estar en la vagancia) eran considerados “delitos contra el orden público”. En ese sentido eran “delincuentes contra el estado” (Araya, 2005; 47).

Desde el siglo XVIII el ideal del trabajo permeó las diferentes capas sociales. Para Araya, la legislación contra la vagancia partió de una distinción general entre *civilización y barbarie*:

El “civilizado [...] decide lo que hace” (2005; 50).

En caso de transgresión a la ley, su civilidad podía ser puesta en duda. Se juzgó entonces a aquél que no era capaz de “controlar sus pasiones y dedicarse al trabajo” (2005; 50). Existió así la posibilidad de considerar a una parte de la población como “honesta” o “deshonesta” según su actividad. Se gestó una especie de “superioridad moral” que consistía en la “sujeción a la ley”: última expresión de la libertad de los “hombres decentes”. Se construyó un imaginario del bárbaro:

“[E]l que no puede sujetarse a la ley no es racional; [...] dominado por el libertinaje”, [expresa] una “moralidad inferior”, [caracterizada por] ser “dominados por pasiones vergonzosas” (Araya, 2005; 50).

El orden estatal buscaba otorgar la ciudadanía. Sin embargo, para las élites gobernantes siempre hay unos límites de la libertad; antes que ilustrar a las clases populares acerca del significado del liberalismo y los “derechos universales”, buscaron acotar el rango poblacional que tendría *el derecho a tener derechos* (Araya, 2005; 51): los *vagos, mendigos, y malentretenidos* podían ser excluidos de tal derecho.

Si ahondamos en el conflicto, vemos un debate que históricamente aconteció: saber ¿quiénes eran los buenos, y quiénes los malos?, el criterio fue muy simple: aquel que probaba “trabajo conocido y honesto” (entre quienes estaban los artesanos, agremiados o no) [en Araya:

2005] accedía a la condición ciudadana. La expresión más burda de la ciudadanía fue, más tarde, el *derecho al voto*. Antes: la jurisdicción que permitía a los “hombres decentes” ser “guardianes de la seguridad pública” (Araya, 2005; 50-52).

A priori, las clases populares fueron consideradas una amenaza hasta no comprobar su disposición a la “civilidad”. Quien se ha encargado de estudiar este proceso histórico, dice Araya, es Richard Warren, quien pregunta: *¿quiénes son las clases populares, ciudadanos con derecho a la participación política o sujetos peligrosos?* (en Araya, 2005; 52)

Bajo el supuesto de enemigo interno<sup>87</sup> operó una urgencia por saber quiénes eran los *honestos y laboriosos*: los “buenos”, y quienes los “perniciosos” (promotores del desorden); los “viciosos”, los “malos”. El vago representó entonces “desviaciones a un trabajo estable, habitual y lucrativo de forma honesta” (Araya, 2005; 47), por lo cual fue considerado delincuente.

Araya presenta una inercia de higienización social en la que, desde mi perspectiva, no es suficiente una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) sino, como plantea Araya: “un control de los espacios de una posible cultura disidente con respecto a los nuevos parámetros triunfantes de lo civil: *compuesto, medido, decente*” (Araya, 2005, 55). La autora recalca que:

“[ser *decente*] pasó a ser un bien social anhelado que pocas personas podrían despreciar, si el estatus y la dignidad dependían de ello – es el famoso *Manual de urbanidad y buenas maneras* de Manuel Antonio Carreño, publicado como libro en 1854 [...]” (2005; 58).

Ante la “ausencia de trabajo honesto” fue posible para unos *reforzar el propio status señalando a los otros por estar desastrados, sucios o “mal vestidos”* (Araya, 2005; 59).

En el fondo, los valores de la decencia tienen que ver con cambios de costumbres. El *proceso civilizatorio* pasa por “identificar todo aquello que nos recuerda lo animal de nuestra especie, lo instintivo o pasional, y lo corporal” (Norbert Elias, en Araya, 2005; 60).

“[...] Gobernar los impulsos supone transformar las percepciones de nuestro propio yo [...]” (2005; 60).

---

<sup>87</sup> “enemigo interno”: “aquellos que usando hablas y ejerciendo oficios inclasificables pueden esconder o ayudar a difundir ideas peligrosas, o que, simplemente, por su no participación en los proyectos de construcción nacional, se convierten en perturbaciones inconcebibles” [Araya, 2005; 46]

El discurso de la “animalidad” de los sectores “inferiores” servía para justificar un modelo de ser *urbano* con “buenas costumbres”: *trabajar, mesurarse en la expresión, estar vestido* (en Araya, 2005).

Cabe recalcar que, en México, las “cuadrillas de detección de vagos” durante el siglo XIX con funciones de disciplinarización de la fuerza de trabajo contribuyeron a forjar la distinción entre ciudadano “mesurado y decente” y “ser un vago” (que representó valores opuestos a la civilidad; Warren (2001), y Araya (2005)); “ser vago” sirvió como categoría de exclusión de la participación política y para intensificar un control policial de las actividades en espacios públicos.

Y, como bien ha identificado la misma Araya:

“En el siglo XIX americano, trabajar sin deambular, vestirse decentemente y luego ordenarse de acuerdo con un método de vida en que las pasiones vergonzosas deben controlarse fueron delimitando la noción de ciudadano en forma concreta y cotidiana, más que las de la riqueza o la de la propiedad privada.[...] La moral, como cuestión de conducta pública que habilita al ciudadano como tal y le permite ser respetado, hace del individuo moderno en nuestro continente una abstracción que requiere ser definida concretamente, día a día, gesto a gesto y que poco se ha relacionado con el derecho al sufragio” (Araya, 2005, 68)

### **2.2.2 Vagancia y mendicidad**

Patricia Pérez Munguía (2005) informa que las autoridades coloniales diferenciaron entre *mendigos* y *vagos*:

“unos [mendigos] [...] deambulan por necesidad y, los otros [vagos] porque se resisten a ser parte de la normatividad. Mendigos y vagos no fueron vistos de la misma forma, aunque los dos eran merodeadores” (2005; 76)

Los *vagos* y *mendigos* eran vistos como sinónimo de mal comportamiento, a quienes podía desconocerseles su calidad ciudadana durante el periodo liberal mexicano (Araya, 2005). En México y Nueva España operó una intensa persecución hacia los vagos y la mendicidad.

Para Alejandra Araya, Patricia Pérez Munguía, y Mario Borbosa (2005) la *vagancia*, el *robo*, la *mendicidad fingida* aparecen, sin embargo, como formas de resistencias cotidianas (J. Scott) a la moral del trabajo capitalista. La continuidad de la vagancia como fenómeno social (sugiere Pérez Munguía) tiene una causa elemental: “la incapacidad del Estado y de las élites para emplear a un ejército de desocupados” (2005, 95).

Durante la época colonial ser *vago*, *malentretenido*, o *vagabundo* servía a las autoridades de esa época para tipificar un carácter “ocioso” entre desocupados “por propia voluntad” y, por lo tanto (para las élites): “promotores del desorden” (puede verse con Martin (1957), Araya (2005), González Navarro (1978), Warren, (2001)). En la Ciudad de México, hacia finales del siglo XIX apareció la disposición legal “prohibición de la mendicidad” que crea, desde mi perspectiva, un gesto social de desprecio a quienes *piden (dinero)* en la calle, reforzado por la creencia en que la *vagancia* es el “origen de todos los vicios y de todos los delitos” (en González Navarro, 1978). Con Pérez Toledo infiero el surgimiento de un gesto *desaprobatorio* hacia aquél o aquella que *pide*, en tanto es reconocido como “vago”. Pérez Toledo (1993) explica un cambio de percepción acerca de la caridad que durante la época colonial era, según informa Martin (1957), “un preceptuado por la religión”:

“la prohibición de la mendicidad: [representa] *un cambio importante en cuanto a la concepción de la caridad* al promediar el siglo XIX; [...] *esta prohibición indica el proceso de avance de secularización en la sociedad de la época, que ya no concibe a la caridad [...] como un deber de los ricos y un derecho de los pobres*” (1993; 144).

Es interesante resaltar que una estrategia de regulación de población desocupada fue la creación de “centros de regeneración y aprendizaje para los vagos y los sin empleo”, cuya justificación (en la época colonial) era evitar “que cayeran nuevamente en la malvivencia” (Martin, 1957; XII). Esta estrategia fue incorporada en una versión experimento en Nueva España en una ciudad diseñada para “vagabundos” (Puebla de Los Ángeles). Una ciudad para vagabundos españoles (tras una inundación en el primer sitio dispuesto para albergarlos: Atlixco) en el actual estado de Puebla, México. El propósito de fundar esta ciudad era crear una sensación de enraizamiento entre los vagabundos españoles a quienes las autoridades suponían “melancólicos de sus tierras”.

En esa ciudad para vagabundos quedaban prohibidas las encomiendas y podían vivir españoles casados con mujeres indias, debían labrar las tierras al modo y usanza de sus lugares de origen para “enseñar” al indio la forma de agricultura de los colonizadores, y para que el español se sintiera cercano a su tierra. El experimento no tuvo mucho éxito; los que estaban a favor de la encomienda frustraron la posibilidad de gestión del territorio, aun cuando por ordenanza Real las encomiendas quedaban prohibidas desde la “colonia temprana”. En ese sentido, fue imposible erradicar la actitud de superioridad que asumían algunos españoles, y no todos los españoles

“vagabundos” quisieron ir a ese lugar (Martin, 2002). Unos pocos se sintieron satisfechos con el experimento, pero no perduró<sup>88</sup>.

Por fuera de esta estrategia (crear una ciudad especial para vagabundos) para regular los comportamientos de los desocupados en el periodo colonial, noto dos gestos que superviven en México, impulsados desde la colonia: “atención a los necesitados”, y “sanción-corrección” que se traducen en desprecio desde quienes juzgan negativo el vagar. Aun cuando una disposición de represión aparece desde la Colonia, la caridad y el auxilio surgieron como tratos incluso aún vigentes.

Una actitud de “auxilio” es posible verificarla por ejemplo con la existencia de comedores gratuitos gestionados desde la sociedad civil en coordinación con asociaciones religiosas en algunas ciudades mexicanas. En esos lugares sin embargo prevalecen opiniones generalizadas de que trabajar es “lo bueno”. Y, a excepción de esas instituciones, para muchos, “quienes no trabajan” no merecen asistencia.

En España, la intervención religiosa sirvió como regulación legislativa que formó una moral pública de asistencia bajo el principio de que “no debían restringirse las públicas demandas de socorro”, pues el “ejercicio de caridad” era un “preceptuado por la religión” (Martin, 1957; XIV). Esto, dirá el historiador: “[...] disminuyó por lo pronto la persecución contra los pordioseros y la Corona abandonó la idea de construir hospicios” (1957; XV). Lejos de pensar en centros hospitalarios o de reclusión, la Corona conminaba a realizar trabajos en los centros laborales establecidos.

Carlos V, según las fuentes consultadas por Martin (1957):

“[...] decretó la expulsión de los vagabundos que se encontraban en las calles y plazas de Madrid”, y en 1566, el Rey Felipe, “urgió la observancia absoluta de la ley”. Ambos reyes ordenaron la “aprehensión de todos los vagos”, e impusieron las “penas de azotes” (Martin, 1957; XV).

En España, la voz clerical de la caridad no pudo más que el despotismo de la Corona, y el mensaje fue claro: no será tolerada la *vagancia*: más vale comprenderlo; ya por las buenas, ya por las malas.

---

<sup>88</sup> Ver Norman Martín (2002)

Se inaugura con estos personajes una ola de “campañas contra los vagos” (que tiene continuidad en América), a quienes se les imputa el cargo de “mendicidad falsa”. Operó así:

“[...] La Corona ordenó que los oficiales locales averiguasen las actividades de los sospechosos, [...] en esa forma pensó el rey limpiar las ciudades y los pueblos de tanto impostor, así como de los ladrones que hacían comercio con lo robado” (Martin, 1957; XV).

Vemos aquí la relación que se establece entre el *ocioso*, el *mendicante*, el *pordiosero* y el *ladrón*, que es importada por los colonizadores a la “Nueva España” (lo que después se llamará México). Se puede llegar a ser un actor u otro, ya que en apariencia su comportamiento es muy similar. Además, todos personajes de las ciudades. Vulgarmente definidos *vagabundos* o *vagos* en la España colonial.

En la legislación del siglo XIX mexicano, por ejemplo, se establecieron “cuadrillas de detección de vagos” (Araya, 2005), y las redadas en pulquerías, cafés, y otros sitios en horas laborales fue una práctica común de la política contra los vagos (Pérez, 2005; 77), lo que permite ver un uso jurídico, que en apariencia clasifica una síntesis de personalidad: *ladrón* y *no trabaja*, para aquel considerado “vago”.

“En el siglo XIX, hay una continuidad en relación con el tratamiento legal de cuerpos especiales para detectar la vagancia” (Pérez Munguía, 2005; 77)

Esta historiadora identificó continuidades y rupturas entre la legislación colonial para vagabundos en la Nueva España y las legislaciones para vagos del siglo XIX en la ciudad de México y la ciudad de Querétaro. La obligatoriedad del trabajo, sin embargo, como muchos saben, no se instituyó históricamente de forma armoniosa. En Inglaterra (no olvidemos que fue una de las cunas del industrialismo protestante) Martin informa de una ley “contra vagabundos” que avalaba:

“[...] la pena de ser errados con una “V” en el pecho y servir forzosamente a un amo, por dos años. Si huían, se les marcaba con una “S”, que significaba su calidad perpetua <<slave>>” (Martin, 1957).

Me interesa la referencia toda vez que permite ubicar una operación represiva que en el sentido más literal de la palabra *estigma* sirve para ubicar un acto de *marca* (Goffman), que desde la lógica del trabajo esclavo impulsaron las legislaciones contra “vagancia” en diferentes latitudes.

“Vagabundo” (como veremos en el apartado “ser vagabundo”) sirvió como categoría jurídica para criminalizar no querer trabajar ni sedentarizarse, dos atributos relacionados con la persecución de la vagancia en los contextos coloniales. Por otra parte, respecto a la legislación española, menos severa que la inglesa (en el periodo 1523-1525) Norman Martin encontró que, en la “reunión de Cortes” se tomaron medidas “contra la vagancia y la mendicidad”. Las ordenanzas de la Corona dictaban:

“[...] los mendigos sólo pudiesen pedir en sus pueblos de origen, y socorrer a los verdaderos incapacitados y disminuir el número ya crecido de tantos méndigos” (1957; XIV).

Esto permite pensar en cómo la grafía estatal<sup>89</sup> codifica una imagen del “mendigo falso” que la incluye como característica del ser *vago* o ser *vagabundo* (que no está imposibilitado para trabajar, sino que “es ocioso”, ver Martin: 1957).

La siguiente declaración sirve para comprender la hipótesis:

“A ningún pobre que por su edad y salud pudiera trabajar debería permitírsele estar ocioso; por el contrario, había que obligarlo a subsistir con su esfuerzo personal” (1957; XIV).

Esta ley estipulaba que:

---

<sup>89</sup> Deleuze y Guattari, a propósito de la máquina despótica y la representación imperial señalan: “La ley no empieza siendo lo que más tarde será o pretenderá ser: una garantía contra el despotismo, un principio inmanente que reúne las partes con un todo, que convierte a ese todo en un objeto de conocimiento y de una voluntad generales, cuyas sanciones fluyen por juicio sobre las partes rebeldes [1972; 218-219]; [...] la ley antes de ser un fingimiento contra el despotismo, es la invención del propio déspota: *es la forma jurídica que toma la deuda infinita* [1972; 219][...] Lo que se considera que la ley significa, sólo lo sabremos más tarde, cuando haya evolucionado y tomado el nuevo rostro que parece oponerle al despotismo. Pero, desde el principio, la ley expresa el imperialismo del significante en sus relaciones con sus significados: ése es el régimen del terror. Lo que se considera que la ley significa, sólo lo sabremos más tarde, cuando haya evolucionado y tomado el nuevo rostro que parece oponerle al despotismo. Pero, desde el principio, la ley expresa el imperialismo del significante que produce sus significados como efectos tanto más eficaces y necesarios tanto más se sustraen al conocimiento y más lo deben todo a su causa eminente. [significante despótico] (p. 220)” [...] Pero todo esto, el desenvolvimiento del significado democrático, o el enrollamiento del significante despótico, forma parte, no obstante, de la misma cuestión, ora abierta, ora rayada, la misma abstracción continuada, maquinaria de represión que siempre nos aleja de las máquinas deseantes. Pues nunca ha habido más que un solo Estado [...] hay algo común en el régimen de la ley tal como aparece bajo la formación imperial y tal como evolucionara posteriormente: la indiferencia en la designación” (1972; 220).

“para instruir a los verdaderos necesitados en faenas proporcionadas a su fuerza y salud, proponía recogerles en casas de misericordia, según su edad y condición. De tal suerte la mendicidad no se convertiría en ociosidad y vagancia” (1957; XIV).

La mendicidad debía ser controlada, antes de que estos *mendigos* adoptaran los “malos” hábitos de los *vagos* y *ociosos*, que, vistos desde el discurso legal: podían tornarse en *viciosos* y *ladrones*, según expone Martín. Me parece interesante esta historiografía porque permite ubicar la construcción de imágenes del “ser vago” que tiene actualidad en gestos y tratos hacia quienes *están* en la calle. Cuántas veces no hemos oído el famoso “¡trabaja!”, cuando alguien *pide*. O en qué situaciones nos han dicho o hemos pensado sobre alguien que consideramos podría estar haciendo otra cosa: “que trabaje”. Acontece y encuentra correspondencia con una gramática del tipo *penas correccionales* anti- vagancia; “aprender un oficio en un taller o trabajar en las obras públicas [...]” (en González Navarro (1978), Pérez Toledo (1993), Araya (2005), entre otros), “ser decente”: “productivo”, “no tomar”, “estar vestido”.

Por otra parte, con Norbert Elias es posible apreciar un uso sociológico del *estigma*<sup>90</sup> que sirve para ubicar una separación “nosotros” - “ellos”, pues leo que, en la distinción “bueno” y “malo” durante el siglo XIX en México, a propósito de las leyes de vagancia una actitud moral legítima el que unos obliguen a otros a trabajar. La distinción impulsa una lógica de persecución

---

<sup>90</sup> Norbert Elias identifica una operación *psico-social* en que “unos” son parte de un grupo que se considera a sí mismo superior (establecidos), que configura estigmas sobre los “marginados” a quienes sitúa en una posición de inferioridad, y *suciedad* (2013; 100). En el estudio de caso de *Winston Parva*, Elias ubica que:

“[...] grupos establecidos tienden a atribuirle al grupo marginado correspondiente en su conjunto las “malas” características de la “peor” de sus partes” (2013; 88).

Los que sienten pertenencia a los establecidos en una sociedad tienden a generalizar las conductas consideradas como malas de los marginados en todos los individuos que conforman ese grupo, aunque éste no experimente una identidad. Son más bien los establecidos, como explicará Elias, quienes a partir del rechazo a los otros aumentan la cohesión de grupo (2013).

“[...] los marginados son percibidos [...] como a-nómicos tanto colectiva como individualmente” (2013; 94). [E]l contacto estrecho con ellos pone en peligro la defensa elevada del grupo establecido contra infracciones de normas o tabúes comunes (2013; 94). Los marginados, a partir del estudio de Norbert Elias, son quienes reciben desprecio por parte de otro grupo. El marginado, explica Elias, puede llegar a sentirse como tal pues el grupo establecido lanza una serie de gestos y maltratos que afianzan un estigma:

“[...] el estigma lanzado por el grupo más poderoso sobre otro de poder inferior, normalmente entra a formar parte de la autoimagen de este último [...]”.

Para James Scott, sin embargo, pensar esto sería problemático, pues en el fondo de esta “autoimagen” se despliega como táctica una “[...] simulación desplegada por los grupos subordinados para ocultar sus prácticas de resistencia” (2011, 115), es el procedimiento en los grupos subordinados que Scott identifica como la función de “higienizar el discurso oficial” (2011; 115)

policial y desprecio que puede o no verificarse en los tratos que recibe actualmente alguien que “vive en la calle”.

### 2.3 “Ser Vagabundo”

Las connotaciones de la palabra “vagabundo” aluden al latín *vagus* según ha documentado Joan Corominas (1987), quien registra el comienzo del uso de la palabra en el siglo XVII.

“Vagus” proviene de “vago”, cuyas connotaciones son: “errante”, “indefinido, indeterminado” (Corominas, 1987; 595).

“Vagabundo” resulta, según la investigación hecha por Corominas: “de un compromiso entre el adjetivo vago, vagancia, y vagamundo” (1987; 595). Palabra que proviene del latín *vagabundus*:

“[interpretado] como combinación de *vagar por el mundo*: “*vagamundo*”. Del siglo XV al XVIII todavía popular “*vagamundear*”, y ocupa popularidad “*vagabundear*”, y a finales del diecinueve “*vagabundeo*” (Corominas, 1987; 595).

Según Joan Corominas, *Vagar* refiere a un “tener tiempo”, o “estar ocioso”:

“Del lat. VACARE “estar ocioso” [...] sustantivado en locuciones como de vagar “con calma”, [portugués] no tener vagar (1220-50). Forma culta: vacar.” (1987; 595)

Por su parte, para *Vagabundo (da)*, el diccionario de la Real Academia Española [RAE] (2001) presenta las siguientes definiciones:

1) Que anda errante de una parte a otra y carece de domicilio fijo y de medio regular de vida.

2) Holgazán u ocioso que anda de un lugar a otro, sin tener oficio ni domicilio determinado. U.t.c.s.

Los usos jurídicos de la palabra atribuyen al que vaga “estar ocioso”, y le adjudican “indeterminación”, o “inestabilidad”. El diccionario de la Real Academia Española (2001) enfatiza ese sentido al definir la palabra “vago”. Y, para la palabra “vagabundo”, éste diccionario incorpora

un sentido jurídico sin mencionar el origen latino que refiere Corominas (*vagus*). Para la RAE, un vagabundo: “[...] carece de domicilio fijo y de medio regular de vida”.

La RAE alude cuando define la palabra “vagar” (2001; 2264) a un “tener tiempo o lugar suficiente para hacer algo” (2001; 2264), tanto como refiere “estar ocioso”, en cuanto que proviene del uso culto que menciona Corominas, y que en la RAE aparece como “vacäre” (RAE, 2001; 2264), luego la RAE identifica otras dos raíces: “vagäri”, y “vagar”; en la primera recalca:

1.- “andar por varias partes sin determinación a sitio o lugar, o sin especial detención en ninguno” || 2.- Andar por un sitio sin hallar camino o lo que se busca || 3.-Dicho de una cosa: andar libre y suelta, o sin el orden y disposición que regularmente debe tener (2001; 2264).

En ello leo un sentido que luego el ámbito jurídico perseguirá, tanto como puede conducir a una romantización: “andar libre”. A pesar de ello, la RAE enfatiza un sentido de desviación que no deberíamos obviar (“sin hallar camino”, “andar sin determinación [...]”), esos sentidos son RAE construidos socio-históricamente y responden a usos históricos de la palabra. La RAE también reconoce que “vagar” remite a un “tiempo desocupado que permite hacer algo” (2001; 2264) conectada de igual modo con el uso culto que menciona Corominas, ejemplificada para la RAE en la expresión “No tengo tanto vagar, o ese vagar” (2001; 2264). Luego, para la RAE, *vagar* también remite a “Lentitud, pausa, sosiego” (2001; 2264) que sin embargo identifica con un “no tener qué hacer, estar ocioso” (2001; 2264), y que, según esta fuente, tendría que ver con un “andar de vagar” (2001; 2264), que para mí se traduce en el uso coloquial “andar de vago”.

Para mí, en todo caso, la palabra vagar estaría conectada con “pasar el tiempo”; sentido que recuperan por ejemplo escritores como Baudelaire, Pío Baroja, Bernardo Kordon, o Walter Benjamin en referencia al callejeo (sin embargo, me es imposible ensayar sobre este punto con esta tesis, más considero que un “pasar el tiempo” es mucho más próximo al “vagar”); las cargas semánticas gubernamentales, como hemos visto a propósito de la persecución de la “vagancia”, criminalizan una forma de pasar el tiempo opuesto a la productividad.

En complemento, con base en fuentes académicas es importante realizar un esfuerzo por rastrear sentidos gubernamentales del “ser vagabundo”. A continuación ubico que la categoría proviene de Europa, y los usos han variado históricamente; con el proceso de colonización en tierras americanas la categoría comenzó a designar o codificar un tipo de comportamiento conocido en Europa que luego se registró entre soldados conquistadores, presento cargas semánticas a través de usos históricos de la palabra vagabundo.

Y, para comenzar este rastreo, ubico que Alexandre Vexliard resalta un sentido sacro en la Edad Media, que designa a los considerados “vagabundos”:

“[...] Atribuida a poderes mágicos [en la Edad Media] se consideraba al vagabundo “El hombre de Dios” o “la plaga de Dios” (en Uribe; 1959; 702)

Vexliard permite mirar un desenvolverse histórico de sentido:

“[...] frente al vagabundo la sociedad ha reaccionado de dos formas, mediante la represión y por medio de la hospitalidad” (en Uribe, 1959; 702).

Las actitudes de hospitalidad y represión superviven. Ambas han sido recreadas históricamente por instituciones gubernamentales y la sociedad civil, que incorporan o promueven algunas de estas actitudes que pueden verse reflejadas en tratos que reciben actualmente *quienes se quedan en la calle*. Como vimos más arriba, un abordaje de la temática “vagabundaje” fue introducida por el sociólogo Alexandre Vexliard; destacó una dimensión económica de la modernidad capitalista que produce desplazamientos y vanagloria la movilidad. El “vagabundo” (en tanto “desvío” del orden productivista) aparece como un asunto de Estado.

Vexliard considera el “vagabundaje” como fenómeno social. Por un lado: producto del desempleo y migraciones laborales. Paradójicamente, una de las características de la ciudad moderna es la circulación de mercancías (libre tránsito), y reprime otros tipos de movilidad. Jacques Rodriguez (1999) cita a Vexliard, para notar este desplazamiento conceptual:

*“la sociedad promete la movilidad; ella valoriza la adaptabilidad pero castiga al individuo perpetuamente como excedente e incapaz de adaptarse; [...] su movilidad es sinónimo de inestabilidad, de indisciplina y de peligro” (Rodríguez, 1999, p.3) (siglos XVIII Y XIX, en Francia).*

En el ascenso del capitalismo como sistema dominante de vida aconteció una recodificación del considerado “vagabundo” como delincuente o criminal.

Por ello, con Jacques Rodríguez (1999) rastreo una dimensión “estigma” proveniente del ámbito jurídico en referencia al “ser vagabundo”, para más abajo presentar la lectura contracultural respecto al “ser vagabundo” cimentada en un principio de fuga, desertión y rebeldía en respuesta a la criminalización. Primero, sin embargo, veamos que Jacques Rodríguez atina en historizar que el “vagabundo” fue clasificado desde una óptica psiquiátrica como

“demente” y “alucinado”: los médicos lo juzgaron *anormal* o *enfermo mental* (lo que implica un sentido hegemónico respecto al “ser vagabundo”).

En Francia, desde una óptica médica describieron al vagabundo como “*autómata ambulatorio-desarraigado del mundo social*” (Rodríguez, 1999; 3). La criminalización de la *errancia* en el siglo XIX contribuyó a fabricar una imagen de “vagabundo” como desviación o anormalidad (objeto de sanción policial); los vagabundos fueron designados como aquellos “*sin domicilio cierto y que no ejercían habitualmente una profesión*” (1999; 3). El código penal de 1810 en París, en su artículo 271 dispuso “pena de prisión” contra los vagabundos (1999; 3).

Las concepciones de “vagabundo” en Francia fueron determinantes para articular un discurso represivo en torno a la *errancia*, y después una especie de victimización. Se perfila jurídicamente una persecución al vagabundo como “una categoría que la propia ley crea” (Wagniart, en Rodríguez, 1999; 3). A partir de esto, el maltrato hacia los considerados vagabundos condujo a una estigmatización del tipo de persona que explicita el calificativo despectivo “*raza vagabunda*”, al cual remite Rodríguez (1999; 4) en el contexto de la criminalización de la *errancia* en Francia, durante el siglo XIX.

Una carga semántica dominante identifica “vagabundo” como “enfermo mental”, y luego como criminal; marco político-ideológico que establece un parámetro de “normalidad” asociado con domiciliarse, y trabajar. La categoría “vagabundo” funcionó también en Francia para situar en los *márgenes* de las ciudades a *vagabundos* y *locos*, según tenemos noticia por Michel Foucault a través del primer tomo de *Historia de la Locura*, a propósito del trato hospitalario (en principio no médico) de trasplante hacia otras tierras en las *naves de locos*; siglos XVI-XVII.

En el siglo XIX desemboca en una criminalización del sujeto “no domiciliado”, “sin ingresos”, y en perpetuo movimiento sin justificación mercantil. Razón *de Estado* que, por su parte, en la época colonial mexicana se expresó con la distinción entre unos “necesitados auténticos” y otros que no lo eran (vagos y mendigos); lógica que también sirvió para la

criminalización de las *andanzas* “no justificadas” por orden de la Corona española en el periodo colonial<sup>91</sup>; asociada con disposiciones legales que prohibían la mendicidad.

En Europa, la persecución hacia el considerado “vagabundo” está relacionada con el intento de fijar la mano de obra en la sociedad industrial. Como se encarga de documentar Wagniar (2007), el siglo XIX fue un período de fuerte represión contra los vagabundos en Francia, por considerar que rehusaban el orden establecido. Sin embargo, Jacques Rodríguez enfatiza :

“Dénoncer l’individu « antisocial » permet d’occulter à bon compte les dysfonctionnements du système économique et social (Rodríguez, 1999 ; 4).

La construcción de sentido de la categoría “vagabundo” desde la esfera jurídico-gubernamental sirve al Estado para afirmar una disposición individual a quien encarna el “fenómeno”, el cual en cierto sentido, según la lectura de Vexliard (en Uribe, 1959), podría explicarse por el proceso de expansión industrial, o por la imposición de un ritmo de producción, ocupación y movimiento que ciertos individuos pueden rechazar (Wagniar, 2007). Las nuevas relaciones sociales de dominación burguesa imponían, dicho con Norbert Elias, una “regulación social del tiempo”<sup>92</sup> que desplazó otras formas de gestión de la vida.

La criminalización de la *errancia* en el siglo XIX formó una definición judicial de *ser vagabundo* que desembocó en la estigmatización “raza vagabunda” (en Rodríguez, 1999; 4). El discurso psiquiátrico que disertara en la “animalidad” y carácter “extra social” de los “vagabundos” afianzó ese estigma al representarlo como un sujeto ocioso que sólo satisfacía sus deseos sexual y alimenticio (1999; 4). Jacques Rodríguez destacó que los “discursos autorizados”

---

<sup>91</sup> Para Solange Alberro (1992) la Corona española y las elites administrativas coloniales tuvieron por estrategia militar un tipo de vagancia que les permitía lograr la colonización: cristianización y mercantilización; como parte de una “movilidad funcional” en la colonia (Alberro, 1992; 171). Hubo, sin embargo, una reprobación de la vagancia colonial contra frailes y soldados que desertaban de la empresa. La forma de vida en tierras americanas promovió una vagancia (movilidad) recurrente, característica del estilo de vida colonial [nomadismo, y “libertad del individuo”] (Alberro, 1992; 170). Entre los desertores eclesiásticos que llevaban a cabo un intercambio cultural, algunos de quienes aprendían de los saberes nativos fueron sometidos a juicio inquisidor. Sin embargo, ese intercambio al final dio como resultado “la emergencia paulatina de una sociedad y cultura criollas en el siglo XVII” (1992; 172).

<sup>92</sup> Norbert Elias en *Sobre el tiempo* destaca en su exposición una dimensión de “autorregulación” que se impone en el proceso civilizador en sociedades altamente industrializadas, que “el individuo se impone en función del tiempo social” (1984; 47) y, en síntesis: “Lo que cambia en el curso de un proceso civilizador es ante todo la pauta de su autorregulación del tiempo [...] aumento y reforzamiento continuo de las *autocoacciones*. [...] Salta a la vista que los autocontroles de los miembros de sociedades primitivas son menos uniformes que los de sociedades altamente industrializadas” (1984; 48)

concurrieron a fabricar una imagen negativa de la “errancia” a través de *criminólogos, antropólogos y médicos* (1999; 4).

Para Jacques Rodríguez:

“[...] *la diabolización de la errancia viene a justificar una política exclusivamente represiva [;] como en todo el siglo diecinueve ella legitima la organización social ignorando los problemas que conducen efectivamente al vagabundaje*” (Rodríguez, 1999; 4).

Hacia el siglo XX, sin embargo, acontece un cambio de perspectiva desde la esfera jurídica en Francia. Jacques Rodríguez (1999) ubicó que esta perspectiva pone el acento en una lógica de “exclusión” o “privación” que considera el comportamiento del vagabundo como “producto de las condiciones de la estructura social y económica”. Por lo tanto:

“[...] desaparece una penalización de la práctica vagabundaje que se origina en la falta de empleos, y aparece entonces como una víctima de la sociedad. Privado de la inserción al mundo del trabajo, deja de ser considerado como un “desviado”(Rodríguez, 1999; 5)<sup>93</sup>.

Este autor visibiliza un cambio de perspectiva en relación al *vagabundaje* en el siglo XX; las representaciones desde el aparato judicial acerca del vagabundaje coinciden con los discursos gubernamentales contemporáneos que asumen una movilidad forzada efecto de la “exclusión social”.

Por su parte, Francisca Retamales (2010) en relación a los significados del “ser vagabundo” señala:

“[...] las nociones y significados asociados a los vagabundos a partir de la colonia hasta mediados del siglo XX, si bien difieren en contenido según se hable de vagabundos rurales y urbanos [...] estos sujetos son definidos y ubicados socialmente en base a nociones estigmatizadoras y peyorativas” (Retamales, 2010; 46).

Actualmente, no obstante, encontramos que la categoría “vagabundaje” describe un fenómeno sociológico y, al mismo tiempo corresponde, como he dicho más arriba, con una etiqueta gubernamental proveniente de Francia (siglo XIX), asociada con conductas delictivas. Y

---

<sup>93</sup> Original en francés. Traducción personal.

con Mario Góngora (1966) recalcó la configuración de un sentido negativo del “ser vagabundo”, que también se registra en América Latina:

“L'accusation de vagabondage se présente presque toujours comme accessoire à celles de cuatrерismo, vol, larcin, brigandage ; il faut lire les actes pour s'en apercevoir » (Góngora, 1966 ; 169)

Con base en las referencias hasta aquí citadas noto que para el siglo XIX, *el ser vagabundo* fue contemplado como un desvío o “anomía social”, llegando a considerarle “víctima de la sociedad” (“excluido”). Se le atribuyó un comportamiento anómico, entre otras razones (desde el discurso gubernamental) por considerarlo un *“individuo rezagado de la sociabilidad primaria y privado de la inserción al mundo del trabajo”* (Rodríguez, 1999; 5). Tal visión fue puesta en circulación en Inglaterra y en Estados Unidos (Rodríguez, 1999). Esta perspectiva situó al vagabundo como un tipo de personalidad que el propio sistema social producía y sobre el cual habría que operar mecanismos que permitieran su inclusión al mundo del trabajo, o incentivaran en él una disposición a trabajar.

Para Jacques Rodriguez (1999) el “vagabundo” desde la legislación parisiense:

*“deviene inútil al mundo, [y] se define más por su errancia que por su ociosidad y es blanco de ataques sociales. Es considerado como un parásito y amenaza para la sociedad donde rehúsa las normas. En 1810, en París, el Código Penal dispone en su artículo 270 [que] los vagabundos son aquellos sin domicilio cierto y que no ejercen habitualmente una profesión. El delito es a partir de ahora precisado y acompañado de penas de prisión (artículo 271) (Rodríguez, 1999; 3).*

La definición del código, desde la perspectiva histórica de Rodríguez:

*“no hace todavía mención a la movilidad de hombres (o sea: fenómenos migratorios). La falta de inscripción social y de domicilio fijo, ausencia de trabajo o de recursos [es, considerada] inestabilidad que la ley penal pretendía sancionar o, [más exactamente] la infracción virtual donde el individuo sin ingresos no podría dejar de ser el autor (u objeto de la sanción)”* (Rodríguez, 1999; 3).

Es importante ubicar que una lógica de sanción correspondió a unos actores desempleados que en su “no tener ingresos” fueron considerados “parasitarios” e “inestables”<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Se les considera incluso hoy parasitarios a quienes “sin tener ingresos” *piden* en la calle. Olvidan que los parasitarios por excelencia son los propietarios capitalistas. “No tener ingresos” es una realidad que (en sí misma) el individuo a veces no elige, sino más bien un valor impuesto por una sociedad que reifica el dinero.

En la sociedad capitalista moderna “tener dinero” (en apariencia) es igual a “hacer algo”. Si “ando sin dinero” entonces una moral impone que “no soy útil”. En realidad, desde mi perspectiva, ese razonamiento encubre el robo capitalista, y niega, en parte, la lógica ocupación-desocupación que integra la relación capital-trabajo.

La lectura de Jacques Rodríguez me permite incorporar una vertiente interesante a mi análisis para dilucidar significaciones vigentes hasta hoy, por ejemplo, que “ser vagabundo” está asociado con una *patología*, que las etiquetas “demente”, y “alucinado” sirvieron a un discurso de autoridad para perseguir, y recluir. Y me permite preguntarme: ¿qué hace, si no, actualizar este discurso el funcionario del DIF en Morelos, al que cite en el capítulo anterior, y que refirió un supuesto apoyo a un “indigente”: “[lo medio bañamos, pero a las cuatro horas se nos escapó. Muchas instituciones evitan este tipo de personas por el riesgo implícito de su condición]”... ¿Con lo que da por hecho una inestabilidad mental que lo sitúa en un lugar de no identificación de lo que las instituciones de gobierno harían por su bien?...

Históricamente, un discurso psiquiátrico sirvió a la construcción de una imagen de aquél *sin domicilio, sin medio regular de vida* al que considero anormal o *enfermo mental*, sobre el cual pesó la etiqueta “autómata ambulatorio”. El síntoma, desde una perspectiva médica fue traducido por “desarraigo” (Rodríguez, 1999; 3) de la vida familiar, ¿tanto como de un estilo de vida sedentario?... Acaso dos requisitos funcionales al sistema de explotación industrial del que las legislaciones francesas contra “vagabundos” emergieron; leo la patologización del “ser vagabundo” como un reclamo a “ser estable”, lo cual reclamaba “ser sedentario”, y por lo tanto una aceptación de los límites de movilidad que el individuo moderno debería aceptar, que se alimenta con los imaginarios de “trabajar”, “hacer familia”, y “no desplazarse sin justificación mercantil”.

### **2.3.1 Ser “vagabundo” en América Latina (desde la óptica jurídico-estatal)**

Con Mario Góngora (1966) es posible identificar otro contexto de producción discursiva o construcción de imágenes del “*ser vagabundo*”, próximas al contexto latinoamericano. Para Góngora, un discurso de regulación de la población en América Latina criminalizó el *vagabundaje*. Formas organizadas que atentaban contra el orden social establecido fueron etiquetadas por el orden estatal, de modo que legitimaron la persecución de personas sospechosas de “vagabundear” que el discurso colonizador asocia con prácticas de transgresión.

El *vagabundo*, por ejemplo, en el contexto brasileño, argentino, venezolano y paraguayo fue asociado con el bandidaje y los asesinatos durante el siglo XVIII (1966; 165-166). Para Góngora, la existencia de grupos armados de “vagabundos” (1966; 165) se conecta con la movilidad y los éxodos de poblaciones, el fanatismo por un jefe o una divisa (1966; 165). En el siglo XIX, dirá Góngora:

“el vagabundaje deviene un elemento de los temas mayores del siglo [:] [...] el caudillismo y la guerra” (1966; 165).

Desde la perspectiva de Góngora algunos “*vagabundos*” integraron parte de los ejércitos de liberación-independentistas, y no por obligatoriedad o *leva*, sino por convicción individual (Góngora, 1966). A través del texto de Góngora infiero que la definición de *vagabundo* como *desocupado, violento, y como parte de una masa en movimiento* designa un carácter que no se sujetó al orden colonial. El trabajo de Góngora no se ocupó únicamente en mostrar una construcción jurídica de imagen “vagabundo” en América Latina, que lo asocia a la desobediencia, la desviación, o el crimen, sino que muestra significaciones de orden estético y de reivindicación política que motivaban la acción de aquellos considerados “vagabundos”. Góngora permite leer que, en medio de un proceso histórico en que grupos dominantes pretendían imponer un orden social y una sujeción a la ley (cuya legitimidad nunca fue pactada con los subalternos, a quienes colonizaban), los considerados desviados burlaban o transgredían el orden hegemónico.

La práctica del *robo* estuvo altamente vinculada al nomadismo colonial. En Buenos Aires, según la documentación del autor que estamos siguiendo (en el año 1642) las figuras de “vagabundos y cuatros” estaban asociadas con las prácticas de *robo de ganado* (Góngora, 1966; 162); el *vaquero* y el *gaucho* son dos tipologías más, a quienes imputan atentar contra la

propiedad, y llevar una vida al margen buscando su subsistencia entre los pobres de su país (1966; 162). Para los funcionarios gubernamentales de aquella época (siglo XVII) todos estos fueron considerados una “población aberrante” (1966; 162).

Para la Cuba *colonial*:

“[...] la vagancia: [...] obstaculiza la cohesión y aptitud para el trabajo de las personas cubanas” (1966; 160).

En Cuba fue considerada un comportamiento a erradicar para el “correcto” funcionamiento del orden social. Góngora atina en mencionar que, para las autoridades coloniales, la condición de la “rapiña” era el latifundismo: la “causa misma de la indolencia y la ociosidad” (1966; 160). Desde este punto de vista, para las autoridades lo que parecía estar en juego no era el desplazamiento de un género o tipo de vida que acontecía con su llegada (ésta es la propuesta de lectura que hace Góngora acerca de la *criminalización de otros modos de subsistencia* que contrastaban con los colonizadores), sino la preocupación de cómo hacer que ese régimen de trabajo no causase esa reacción entre los esclavos y jornaleros, por no hablar ya de los españoles recién llegados de las tierras ibéricas que, no pocas veces, como ha documentado Norman Martin (1957) imaginaron que llegaban en calidad de “encomenderos”, y “no querían trabajar”.

Entre todo esto resulta interesante la metodología de Góngora para identificar cómo varias prácticas permiten una “tipología de vagabundos” (1966; 160), y cómo, en el contexto iberoamericano colonial: “vado”, “vagamundo”, “vagabundo”, “malévolo”, “ocioso” son *motes* comunes en la América española (1966; 160] que provienen de la esfera de autoridad, y operan para designar a una multiplicidad de actores que también son reconocidos en su especificidad: *soldados, conquistadores “no logrados”, esclavos fugitivos negros, negros y mulatos libres, mestizos*) (Góngora, 1966).

Con Góngora pude hallar cómo las clasificaciones o tipologías de “vagabundos” no excluyen de la categoría a “personas que trabajan dos o tres días de la semana para procurarse la subsistencia de una semana”; lo cual aparece referido en González Navarro (1978) acerca del trabajo forzoso en México, cuando explica el proceso histórico de persecución a jornaleros agrícolas, “vagos” y “prófugos”.

### 2.3.2 Legislación contra vagabundos en Nueva España

En México no tenemos un uso gubernamental igual al de Francia aun cuando las cargas semánticas médicas (demente, alucinado) circulan por el sentido común en referencia a quien suponemos “vive en la calle”, o consideramos “vagabundo”.

Los discursos de autoridad que en México contribuyen a fabricar imágenes y tratos hacia la *vagancia* y los considerados “*vagabundos*” provienen del clero y la *Corona*. Uno de los historiadores que permite ubicar trayectorias de sentido “represivas” y de “atención” hacia aquél considerado “vagabundo” es Norman Martin (1957). Con su tesis “Los vagabundos de la Nueva España” es posible completar una comprensión del proceso de estigmatización del “ser vagabundo”, y aproximarme a comprender una lógica de “atención” recreada socialmente.

En Inglaterra, informa Martin: buscaron controlar la población desocupada producto del despojo de tierras y consecuencia de la abolición de la servidumbre. Severas sanciones a todo aquél que se encontrara vagando fueron infligidas (por no realizar una labor productiva). En ese escenario, la legislación inglesa del siglo XVI expidió licencias para *mendicantes*, que sólo podrían tener los “imposibilitados para laborar”.

La ley en Inglaterra previó la existencia de *impostores*, cuyo castigo sería ser “azotados o puestos en el cepo, a pan y agua por tres días” (Martin, 1957; XI). En caso de reincidencia, informa Martin:

“se les cercenaban las orejas y de insistir en la vagancia, eran condenados a muerte” (1957; p. XI).

La práctica de la mendicidad en el contexto inglés y español del siglo XVI estuvo relacionada con una conducta del que, para la autoridad monárquica, era “vagabundo”: mendicante impostor.

En 1535, informa este autor, se instauró el “sistema de colectas entre personas adineradas para socorrer a los necesitados auténticos o imponer trabajos en obras públicas” (1957; p. XII). (Disposiciones gubernamentales europeas que se verifican después en México)<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Las legislaciones contra vagancia en México permiten notar que el proceso civilizatorio de la modernidad capitalista impone como *eticidad* trabajar.

Además, importante notar que unas leyes imponen “trabajar” y otras promueven “atender a los necesitados”.

En la Nueva España, las estrategias de “limpieza social” estuvieron influenciadas por el pensamiento clerical y, Fray Juan de Medina “[...] comenzó a predicar en Zamora la necesidad de recoger a los mendigos y vagabundos para alimentarlos e instruirlos en un oficio” (1957; XVI). En otras ciudades replicaron la iniciativa:

“[...] que los capacitados trabajasen para su sostenimiento, enseñando oficio a los adolescentes y repartiendo a los niños abandonados entre las familias acomodadas y las casas de expósitos” (Martin, 1957; XVI).

Esto sirvió para regular una población desocupada sin infligir castigos tan dolorosos como los azotes, que presupone “buena voluntad” de los mendicantes y viciosos para “regenerarse”. Veo una lógica de asistencia que confía en la re-adaptación de los individuos “inadaptados” (Martin, 1957; XVII). Antes que un proyecto político de restitución de tierras y/o una libre determinación por parte de individuos que integran a esa población considerada “indeseable”, “perdida”, “parasitaria”, “impostora”, la Corona quiere un proyecto de “limpieza social” que produce actitudes de asistencia o desprecio vigentes hasta nuestros días.

Los “vagabundos”, después de la Conquista de América y en particular de México, aparecieron como categoría política-gubernamental que se reconocía en soldados colonizadores. Martin explica el fenómeno de desocupación de emigrantes españoles en la Nueva España advirtiendo las expectativas que el español tenía en su calidad de “colonizador”, que no reparaba en la división jerárquica y división de funciones que la Corona había instaurado como parte de la administración colonial y, por lo tanto, creían que por pertenecer a las filas colonizadoras podrían gozar de los más altos privilegios, y buscaban todo el tiempo “desafanarse de las labores manuales” (Martin, 1957).

Frailles y soldados en diversos momentos del período de conquista desertaron como resultado de la dinámica social de guerra, y se hicieron a las andanzas. Como era un comportamiento de la sociedad europea no hubo problema en darle codificación. *Vagos* y *vagabundos* funcionaron como categorías sociales de gobernabilidad en la Nueva España, y las medidas de contención de la vagancia como comportamiento perjudicial al funcionamiento social pueden ser rastreadas con las fuentes historiográficas que he presentado hasta aquí.

El fenómeno de “renuncia” o “deserción” se explica a partir del “imaginario” entre los españoles que los sitúa en una posición de privilegio ante el indio y se *imagina* “propietario” con licencias para “no laborar” y ser encomendero. No advierte su origen de clase “popular”, pero no será tolerado por las élites españolas y será objeto de legislaciones que limitan su pretensión de superioridad ante los “indios”. Las autoridades coloniales intentaron regular los movimientos migratorios e intensificaron una vigilancia sobre los “recién llegados”, a fin de monitorear su actividad y verificar que trabajasen.

En Nueva España comenzaron a *identificar aspiraciones de españoles que no se ajustaban a una vida sedentaria*, y eran vistos como amenaza para el proyecto de cristianización: por “dar malos ejemplos a los indios” (Martin, 1957). De entre los más “peligrosos”, dice Norman Martin, estaban los “solteros”. Se ensayó, ante la amenaza de la “*dispersión*”: *una serie de medidas regulatorias sobre la población española en Nueva España, Perú y Guatemala* (Martin, 1957). Muchos de los emigrados eran soldados acostumbrados a vivir “en campaña”, así como muchos migraban impulsados a realizar la empresa colonizadora de la que esperaban obtener beneficios, o simplemente por un impulso “aventurero”, *expedicionario*, dirá Martin (1957).

Una de las pistas que sirven para identificar la configuración histórica del *estigma* es la siguiente declaración encontrada por Norman Martin en la Real Cédula del 17 de Octubre de 1544, que dice en relación a los solteros llegados a Nueva España, o de aquellos cuyas esposas y familias estuvieran en tierras españolas:

“[...]estos tales nunca biuen de asiento en ella, y así nunca se perpetuan ni atienden a edificar, ni plantar, ni criar, ni sembrar, ni hazer otras cosas que los buenos pobladores suelen hazer, [...] uvieran biuido con sus mujeres e hijos, como verdaderos vecinos dellas<sup>96</sup>” (1957; 31)

Y, en tal sintonía, la legislación de 1544;

“[...] hacer que todos los españoles casados, venidos con o sin los debidos permisos, pero cuyas esposas estuvieran en la Península, fueran a traerlas en un plazo de dos años” (Martin, 1957; 30), eso supondría “vivir moral y cristianamente”. [Se juzgó que, sin sus esposas y familias] “[...] más se dificultaba que se dedicaran a trabajos útiles para sí y para la República de españoles y que fueran, en fin, vecinos deseables” (1957; 31)

---

<sup>96</sup> “ella”, “dellas”; se refiere a las tierras que habitan.

La “gente soltera” funcionó como un foco de atención para las autoridades coloniales pues, en voz de Martin:

“estos individuos ofrecían pésimo ejemplo a los indios y perjudicaban la estabilidad demográfica de la colonia ya que por regla general se daban a la vagancia, de pueblo en pueblo, y se entregaban a los vicios” (1957; 30).

Regular la entrada y salida de la población fue prioridad en las acciones administrativas coloniales posteriores, y ofrecían reclutamiento para expediciones de conquista y exploración, pero había un exceso de solicitudes por parte de los españoles desilusionados de la vida en la Colonia (1957; 72). Frente al sentimiento privilegiado los españoles que no querían trabajar las tierras (que habían oído maravillas de “la encomienda”) cuando renunciaron al trabajo se situaron en una posición incómoda para el régimen, que necesitaba españoles laboriosos para mantener las jerarquías entre los mismos españoles. Entonces las autoridades preocupadas decretaron:

“[...] imponer al colonizador que [...] tuviera concesión de indios para su servicio, quedase obligado tanto a sembrar cierta cantidad de trigo, legumbres, viña y árboles, como a la crianza de ganado” (Martin, 1957; 25).

El comportamiento “vagabundo” de algunos españoles, siguiendo la tesis de Norman Martin, se explica por la tradición soldadesca de “Reconquista del Islam” que los tenía “acostumbrados a ir de un lugar a otro”, “[...] para quienes resultaba difícil ocuparse de continuo en un trabajo manual y monótono”. Martin deduce, a partir de sus fuentes, que:

“Al cruzar el mar, esta mentalidad y esta forma de vida persistían en ellos” (1957; 16)

Como se ve: el *querer irse* proviene de una dinámica social o costumbre de los ejércitos colonizadores (en este caso, el español). Más tarde pesará sobre ellos las acusaciones de: “gente pernicioso”, “hombres valdíos, viciosos, vagabundos, itahuanes” por no sedentarizarse. Estos calificativos aparecen en la Relación de Bartolomé de Zárate, fechada en 1544, recogida por Martin (1957; 18). Ante el contraste entre las expectativas de “mejora económica” que prometía la colonia y la realidad novohispana: gran número de migrantes españoles esperaban la oportunidad de dirigirse a otras tierras esperando algún llamamiento expedicionario (1957; 19). Muchos no querían someterse al régimen de trabajo agrario, y no veían satisfechas sus expectativas de enriquecimiento y privilegios que prometía la empresa colonizadora. Se les tachó

entonces de haraganes, libertinos u ociosos; potencial “mal ejemplo” para los indios, como no podía serlo el fraile o el encomendero “legítimo” (conflicto de castas, documentación de guerra).

Queda así *una de las definiciones del vagabundo que aparece en Martin*:

“[...] individuo al que no se reconoce ninguna liga social, bien sea familiar, jurídica económica o territorial” (Martin, 1957; p. VIII),

Asimismo, define como tal al que:

*“[...] no tiene domicilio cierto, no ejerce profesión alguna, ni posee medios de subsistencia” (1957; p. VIII).*

Además, todas las referencias al “vagabundo” como “asaltante de caminos” en este período colonial o como “nómada que vive entre los pueblos de indios” (Martin, 1957) servirán para configurar una imagen del vagabundo como inestable frente al orden social que se le ofrece pero que rechaza. Norman Martin ve que, a los “vagabundos”, se les trató como una “plaga”:

“[...] semillero de vicios y daños para la seguridad económico-social del país, [...] aprovechados de la caridad cristiana”, [y avala] la “necesidad imperiosa de reprimir tantos abusos y desmanes” (1957; XIII).

El autor no manifiesta en ninguna parte de la introducción a su tesis algún tipo de crítica a la legislación, parece que estaba convencido de los argumentos en los archivos que cita. Afianza un estigma. Es un producto cultural que como tal podría ser analizado para ver que representaciones da por sentadas. Sin embargo informa ampliamente acerca de quiénes fueron considerados vagabundos y los tratos que recibían.

#### **2.4 “Vagabundo: personaje de la marginalidad”**

Actualmente los indicadores sociales “pobreza” y “exclusión social” delimitan una forma de entender lo marginal como “carencia” y “precariedad de vida”. Pareciera que, en el siglo XX, las connotaciones “situación de calle” e “indigente” remplazan a las categorías “vago” y “vagabundo”, porque éstas últimas ya no forman parte de una inscripción legal. Sin embargo, a partir de la investigación de Francisca Retamales (2010) ubico que la palabra “vagabundo” es usada

popularmente para referir a quien “vive en la calle”. Retamales utiliza de forma naturalizada la palabra “vagabundos” para abonar una crítica al sentido que les ubica como marginales:

“[L]os vagabundos no sólo son vistos como sujetos detentadores de una carencia extrema en términos económicos (lo que caracterizaría a un pobre), sino además como sujetos incapaces de establecer redes y vínculos sociales que los sustenten y, a la vez, como personas profundamente limitadas o carenciadas en términos culturales” (2010: 40).

Retamales identificó que, “el pobre”:

“[...] no es necesariamente el que carece *de*, sino al que se le asume como sujeto carenciado y por lo tanto, necesitado de ayuda para su subsistencia. El pobre adquiere el sentido que la sociedad le otorga” (Retamales, 2010; 38).

Así, la sociedad bien asume:

“[...] [una] suerte de responsabilidad social hacia el desafortunado, hacia el carenciado, relación ampliamente gratificada en la historia mediante la filantropía y asistencialismo [...] que funciona como regulación del sistema social” (2010: 38).

O, por el contrario, un rechazo continuo hacia aquél que “no se ocupa”, y que en apariencia no procura sus medios de subsistencia. Retamales identificó un discurso de desaprobación hacia el que *pide* (mendigo):

“[...] *ejercer la mendicidad supone una elección deliberada y voluntaria que quebranta el significado del trabajo en una economía de mercado. Ya no habría responsabilidad social sobre ese sujeto “carente”* (Retamales, 2010: 45)

Muchos de quienes viven en la calle (considerados, o no, “vagabundos”) son vistos como “carenciados”. Encuentran en la disposición de la sociedad a atenderles la posibilidad de *recibir* como estrategia de subsistencia. Otras estrategias como el “taloneo”<sup>97</sup>, o la “limosna” permiten ubicar una representación tipo escénica donde *uno* “carente” pone a prueba la disposición de *otros* que pueden o no reconocerle como tal.

---

<sup>97</sup> Entiendo por “taloneo” un modo intempestivo de petición de dinero que hace un individuo entre la multitud. Es usado en México, y no aparece en la tesis de Retamales como concepto, lo incorporo como relevante toda vez que apareció en las entrevistas que realicé durante mi trabajo de campo.

Actualmente, en refugios y comedores públicos gratuitos noto una disposición de asistencia o ayuda hacia unos *otros* en quienes leen situaciones que desembocan en carencia y, por lo tanto, asumen una responsabilidad por atender, procurar, auxiliar: con alimento o ropa, a quienes “viven en la calle”. Un “hacerse cargo” como gesto humanitario y religioso es actualizado cotidianamente. Normalmente, (en los comedores) quienes organizan asumen que quienes van: “viven en la calle”. El que recibe asume una disposición a ser atendido, y puede o no retribuir la ayuda por medio de labores necesarias de limpieza, orden, y almacenamiento en el comedor.

Francisca Retamales plantea que los vagabundos son “personas excluidas”, a las que se considera:

“[...] *fuera* de la sociedad, con limitados o escasos espacios de participación”

Pues en el supuesto de que no están integrados como individuos, son “discriminados” y “estigmatizados”. La tesis de Retamales aporta una visión del vagabundo como marginal donde “marginalidad adquiere un sentido de desaprobación, desvío y anormalidad” (2010: 40) a partir de las representaciones sociales más coloquiales entre comerciantes de la zona que analiza. Esta autora contribuye a informar la conexión entre migraciones rurales y una trashumancia compuesta por “una gran masa subempleada proveniente de los estratos más bajos de la sociedad rural [en Chile]” (2010; 41). Y, agrega:

“se los caracteriza como personas improductivas y viciosas, *mal entretenidas*, ya que no participan o entregan su fuerza de trabajo de manera constante [...] [lo que los] convierte en personas poco confiables, alejadas de la norma social y por ello peligrosas, [...] el que viene de afuera, el vecino a su vez” (Araya, en Retamales, 2010; 41).

En los siglos XVIII y XIX, en Chile, “esta masa errante” o trashumante (itinerante) se trasladó a un nuevo escenario o contexto [...]: la ciudad” (Retamales, 2010; 41), que no sustentó la integración económica y social de estos nuevos habitantes [...] (2010; 42). Por lo tanto, aparecen como “excluidos”.

Entre las identidades producto de esta exclusión aparece, en Chile, la figura de “la huella”, que consiste en una decisión individual por *irse a los caminos*, donde se encontrará con otros, y “experimenta un nuevo modo de vida” (Bengoa en Retamales, (2010; 42). Para el siglo XIX en Chile

aparecen dos figuras delictivas en el código penal, a saber: el *vagabundo* y el *mendigo* (Código Penal que estará vigente hasta 1998).

“Ser vagabundo” en el contexto latinoamericano ha encontrado diversas lecturas desde el ámbito académico, y resalta en particular el uso del término en algunas tesis e investigaciones académicas realizadas en Chile (Paredes (2007), Retamales (2007), y más en: Piña Cabrera [2008]), para definir a un tipo de actor social urbano al que algunos relacionan con otras identidades históricas como “los torrentes en la huella” (en Chile); y en Argentina con “crotos” y “linyeras”, las cuales surgieron en un momento histórico particular, que vuelve problemático hablar de la existencia actual de tales identidades (Baigorria, 2008). Otras identidades destacan en el trabajo de investigación de Mario Góngora (1966) agrupadas en un marco de análisis denominado “vagabundaje” (por ejemplo: “el gaucho”).

Retamales afirma que “durante los siglos XVI al XX:

“[los vagabundos] son sujetos ubicados en lo más bajo de la escala social, siendo por ello discriminados y sancionados [...] hasta con pena de cárcel por representar de acuerdo al contexto histórico *males sociales*” (2010: 3)

Es interesante ubicar que para 1929, en el contexto chileno, las “personas que habitan la calle y su situación”, son vistas desde tres ámbitos o espectros de análisis, a saber:

[...][1.-] *La pobreza*, [2.-] *Como problema o malestar social*, y [3.-] *Asociados a la peligrosidad* (Retamales, 2010: 45).

Retamales historizó la palabra “vagabundo”, y en ella encontró una correspondencia (en el contexto urbano que analiza) semántica dominante con las prácticas de la mendicidad. En relación con la *mendicidad* encontró que:

“[...] se considera como un acto que ensucia la vida pública de las ciudades al producir una “desagradable impresión”, ya que “estas personas no venderían su fuerza de trabajo para sobrevivir, si no que vivirían a costa del trabajo de los demás” (Retamales, 2010; 45).

En cierto sentido, una óptica de marginalidad permite notar que ésta es construida desde el ámbito académico como oportunidad de contrarrestar la voz de los dominadores, y las elites

que se pronuncian respecto a un fenómeno. Por ejemplo, la tesis de Francisca Retamales (2010) podría incluirse en una lógica de lo que Jean Claude Schmitt identificó como “estudio de la marginalidad”. Schmitt informa que, en Francia, surgió un departamento disciplinario con enfoque histórico encargado de las “marginalidades”, el cual creó un objeto de estudio particular: tipos de individuos que la sociología construyó como “marginados”.

Esta perspectiva de análisis reconocería una actividad real de seres que participaron de las dinámicas urbanas puestos al “margen”, que serían el foco de atención de los historiadores de la marginalidad. Los marginados, desde esta perspectiva son vistos como “olvidados de la historia” (en Le Goff, et al, s/a; p.422). Más que un asunto del pasado, el estudio de las marginalidades sugiere un modo de hacer investigación para registrar lo que unos marginados dicen acerca de su existencia. En sentido estricto, la metodología de las marginalidades identificada por Schmitt planteaba la siguiente pregunta:

“[...] ¿cómo escuchar la voz de los marginados del pasado cuando por definición fue ahogada por los detentadores del poder, que hablaban de los marginados [,] pero no les dejaban hablar?” (en Le Goff, et al, s/a; p.422)

Los “marginados” aparecieron en el desplazamiento de la sociedad feudal por la sociedad capitalista. Según el planteamiento de Schmitt provienen de un afuera, recién llegados que habitaban márgenes, que buscaban insertarse a través de un intercambio comercial. Los “marginados excluidos” por su parte son presentados por Schmitt como expresión o modos de contrasociedad. Esta distinción muestra una dialéctica de la marginalidad, y Schmitt invita a una lectura que apunta a una marginalidad “consciente” o “contestaría” (Schmitt, en Le Goff, et al, s/a; p. 402),

Desde esta perspectiva, una exclusión que se padece puede ser luego denunciada. Y es una forma en que aparecen los marginados. Un lugar desde el cual se producen sentidos diferentes al que divulgan las clases dominantes. La lectura de Schmitt explora una tesis interesante en relación a la exclusión social. Si bien esta puede ser denunciada, es, al mismo tiempo, la oportunidad de presentar otros valores grupales instituidos en el proceso histórico mismo, que hacen aparecer una lectura de la exclusión como posibilidad de “*ruptura ritualizada* con relación al cuerpo social” (Schmitt, en Le Goff, et al, s/a.; p.403).

Sin embargo, para los fines de esta tesis, la categoría *exclusión* presenta un inconveniente, toda vez que sirve a las oficinas gubernamentales para definir a la “población en situación de calle” y sirve para distinguir entre un “nosotros” y un “ellos”, que “generan identidad” a partir de esa exclusión según sugiere el COPRED en México (2008). Por fuera de ello, en todo caso me pronuncio por una lógica escritural donde registro voces de “hablantes en la historia” (Clifford Geertz, 1997; 40) en referencia al *vivir en la calle*.

Ante el hecho de que mi tesis pudiera ser leída como una producción desde las marginalidades, (en tanto suponga quien lee que con quienes realicé la investigación en apariencia no son escuchados), me parece importante aclarar que a quienes entrevisté no les considero marginales, ni me comunicaron que se asumieran como tales. Identificarles como marginales supondría asumir un modo de vida mayoritario que los excluye, o del que no participan. Además, afirmarí una lógica colonial que apostarí por “darles voz”, como si no la tuvieran (véase el debate que planteó de modo magistral Gayatri Spivak<sup>98</sup>). En todo caso, llevé a cabo un registro que sirve para un análisis compartido acerca de lo implica “estar en la calle”, que decido incorporar en el formato tesis como una de tantas maneras y escenarios en que es posible comunicar ese análisis.

Una forma de nombrar hegemónica acontece al reconocer un campo de estudio de las marginalidades. Ésta, por inferencia (a partir de la lectura de Schmitt) es construida primero desde una lógica urbana que desplaza otras formas de vida: creación de nuevos límites, que construye unos márgenes simbólicos en referencia a unos valores centrales, que otros rechazan o de los cuales desearían participar. Los marginados, para el Estado, son sujetos en continúa vigilancia y variadas acciones policiales cuidan de hacer notoria o no su presencia.

No obstante, las buenas costumbres son interrogadas por una masa “desocupada” que podría contagiar a otros descontentos; *en el contexto colonial declarar a “peones” y “jornaleros” como marginales sirvió para producir una población marginal sin que realmente lo fuera*, según destacó Mabel Rodríguez (1997); un carácter negativo por no ajustarse al régimen de explotación de la época.

---

<sup>98</sup> “¿Puede el subalterno hablar?”

## 2.5 Trashumancia y Libertad en el contexto latinoamericano

Los lugares de reivindicación de *identidades trashumantes* en América Latina han sido hallados, como parte del proceso de esta investigación en un libro titulado “Anarquismo Trashumante. Crónicas de Crotos y linyeras”, de Osvaldo Baigorria (2008), a las que se suman los “torrantes en la huella” con Piña Cabrera (2008). En Chile particularmente la identidad “la huella” y “los torrantes” (Piña, 2008), dan cuenta de un desplazamiento laboral cuyo origen es el desempleo en las haciendas, o ir en busca de empleo. En ese desplazarse surgieron comportamientos y modos de vida, es decir: un proceso de “transformación en modos de actuar y pensar completamente distinto incluyendo un cambio en la vestimenta y en lenguaje”, [cambio inscrito en una] vida llena de peligro y aventura, que hace que el *torrante* use muchas veces otros símbolos distintos que palabras para expresarse” (Falabella (1970), en Piña, 2008; 12).

Leonardo Piña Cabrera (2008), agudo crítico de la categoría “población en situación de calle” a partir de su interés por notar que la cultura no pertenece a las élites sino que: “todas las personas, y no solo la de los sectores hegemónicos, poseen capacidad de acción y reacción, de poder conservar y/o modificar el estado de las cosas: o de tener cultura, más simplemente” (Piña, 2008; 3), detalló que para Nels Anderson (en 1923) existieron cinco tipificaciones para un tipo de actor que denominó “hobo”:

“La primera, la del trabajador de temporada, estaba dada por la búsqueda de empleo, principalmente agrícola, que seguía un numeroso contingente de hombres a lo largo del territorio norteamericano según ciclos anuales más o menos establecidos; la segunda, la del *hobo* propiamente tal, también correspondía a trabajadores migratorios aunque, a diferencia del tipo anterior, no se ocupaban en un solo ámbito laboral ni seguían las mismas rutas preestablecidas; la tercera, la del *tramp*, como las anteriores marcada por el desplazamiento, distaba de ellas porque no se trataba de personas que anduvieran tras de empleo sino de sujetos que practicaban la mendicidad, acaso el robo; la cuarta, correlato local del *hobo*, era la llamada *home guard*, trabajadores que no se movían sino al interior de Chicago, ciudad donde realizó sus estudios Anderson, ocupándose en tareas no calificadas, inestables y mal remuneradas; y la quinta, la del *bum*, compuesta por los más arruinados de todos los hombres sin hogar de la ciudad, personas que no habrían acostumbrado a trabajar ni a desplazarse como los demás miembros *hobos* de esta caracterización” (Piña, 2008; 4).

Los *hobos* por inferencia sociológica pueden ser definidos como un tipo de migrante sin hogar. Piña Cabrera, a propósito de la investigación de Anderson escribió a su “director de tesis”:

“[...] Con el trabajo de Anderson, si me consientes en otro exceso y me dejas invitar al antropólogo escandinavo Ulf Hannerz, se estaría ante una “investigación interior”, de gran riqueza etnográfica y marcada por “cierta vena de romanticismo en su imagen del mundo de los hombres sin casa ni hogar”, nostalgia en parte debida “a una tendencia general entre los sociólogos de Chicago y en parte a cierta nostalgia propia” y que “a su vez, podía quizá basarse en una conciencia de que, al menos para el *hobo*, este mundo podía contener una forma de vida razonablemente viable y una visión coherente del mundo”(Hannerz, 1993[80]: 47, en Piña, 2008; 4).

En Chile, un fenómeno similar fue registrado según informa Piña Cabrera, por el sociólogo Gonzalo Falabella “en torno a la huella y los torrantes”:

“[...]un grueso número de personas expulsadas de la hacienda dada su demorada capitalización como sector e insuficiente oferta de trabajo derivada, debió salir a buscarlo, y buscarse, en otros lugares (las ciudades, los puertos y las minas, y también allende las fronteras), no a bordo del ferrocarril (como sí hicieron los dos primeros tipos descritos por Anderson y también los crotos y linyeras en la Argentina) [...], sino recorriendo los caminos, o la huella, y desarrollando mientras lo encontraban, o no lo encontraban más bien, un peculiar sistema de compartir bienes y servicios volcado sobre sí mismo y reforzado con rígidas normas de conducta y especiales relaciones de afecto, que él describió e interpretó como una especie de comunismo de subsistencia debido a la fuerte solidaridad interna habida entre torrantes [...]. [P]ara Falabella el largo paso a través de la huella no habría sido indiferente en términos identitarios y, tampoco, solo un medio para conseguir empleo (Piña 2008, 5).

La huella, en ese sentido se convirtió en “escenario de una transformación”:

[...] ahí se habría verificado el desarrollo de un “modo de actuar y pensar completamente distinto incluyendo un cambio en la vestimenta y en lenguaje”, cambio inscrito en una “vida llena de peligro y aventura [que] hace que el torrante use muchas veces otros símbolos distintos que palabras para expresarse” (Falabella, 1970: 99, en Piña, 2008)

Por otra parte, en contexto argentino, a través de crónicas y entrevistas Osvaldo Baigorria describe formas de *fuga del hogar sedentario, [del] trabajo permanente, la propiedad, el patrón o la ley* (2008; 74). A principios del siglo XX, en América Latina los flujos migratorios dieron lugar a formas de vida en trenes de vías férreas y en los espacios de tránsito de ese desplazamiento. En los albores de la modernidad capitalista la experiencia migrante no consistió únicamente en moverse para trabajar en fábricas, sino que las migraciones rurales forzadas sumadas a las del período colonial funcionaron para la construcción de nuevas ciudades.

La experiencia migratoria en la modernidad abrió la posibilidad de fugarse. Desde mi perspectiva (en lo que toca al tema) esta posibilidad vuelta acto es posible constatarla con los “trabajadores golondrina” de Anderson, quien encuentra en ellos una cultura intersticial (entre aspirar a un empleo y la posibilidad de fugarse de ese ideal para *vivir de otro modo*): lo que les llevó a configurar la *hobohemia* (Viotti, 2008), que alcanza también a las representaciones de libertad en la literatura *beat* (Jack Kerouac, principalmente).

Una experiencia intersticial de ese tipo llevo incluso a tomar partido entre los pensadores anarquistas en Francia. Para definirse entre unos que encarnaban el fenómeno de la “errancia” aconteció una discrepancia entre anarco-sindicalistas e individualistas, para llegar a tomar posición respecto a los “sin trabajo”: unos les consideraron “carentes de conciencia sindical”, mientras los otros reivindicaron en ellos la búsqueda de la libertad (Wagniar: 2007). En América Latina, de acuerdo a las fuentes que consulté, las migraciones jugaron un papel importante para la reivindicación de identidades que burlan la coerción del trabajo sobre todo en Sudamérica con *croto*s y *linyeras* de los siglos XIX- XX, identidades que vuelven posible distinguir un tipo de *desplazamiento laboral* contestatario:

Dice Baigorria:

*Mientras que los habitantes sin techo de toda urbe son una muestra de exclusión extrema, forzada, impuesta por la sociedad de mercado, el “croto” siguió voluntariamente el rastro que lo llevaría a un lugar de no-pertenencia. El “croto” no se definió por la carencia que implica la preposición “sin”. Su estilo fue más la renuncia que el despido. Y más el abandono del hogar que la pérdida de la vivienda (2008; 17).*

Se dibuja con este autor una visión romántica del vagabundeo cuando dice:

*Esta huella puede conducir hacia el mar, los bosques, las montañas o las pampas, pero conduce sobre todo hacia sí misma. “La tierra extraña, la separación, es la suerte del andariego”, dice el hexagrama número 56 del I Ching. “Aquel que tiene pocos amigos, ése es el andariego”. El andariego no quiere otra cosa que andar. La huella es un fin en sí. El camino es un destino (2008; 17)*

Otra de las identidades del sur americano fue la del *atorrante* que aparece en diversas fuentes como forma de *vagabundeo*, y que Baigorria identifica como un sujeto social producido entre 1880 y 1930. Luego ya no existió más (2008; 21-22):

*El atorrante, [...] fue el europeo sin trabajo que se instaló en las orillas, tratando de evitar con altivez el hábito de la limosna. Producto del cruce entre corrientes migratorias y un nuevo sistema de relaciones socioeconómicas en la Argentina. (2008; 21)*

Con Baigorria tenemos noticia de que en Alemania existió un tipo de identidad que se autodenominaba *wanderer*, quienes inaugurarían el movimiento *wandervogel* (pájaros errantes):

“Adolescentes alemanes de origen burgués que, inspirados tal vez en los antiguos goliardos, salían de mochileros, componían canciones y acampaban en los bosques [...]” (2008, 22).

Después, este tipo de viajeros con las influencias de ideas anarco-sindicalistas y anarco-individualistas:

“jóvenes alemanes, holandeses, suecos, noruegos, daneses, etc. *salen cada primavera a andar con un atadito al hombro, durmiendo bajo las estrellas y trabajando en las cosechas de trigo, fruta o lúpulo para cerveza*” (2008; 23).

Antes del conflicto nazi, y tras el cual muchas de estas identidades desaparecieron, Baigorria cuenta que:

“[...] se calculaba que sólo en Alemania deambulaban cincuenta mil vagabundos: toda una subcultura que había inventado una jerga propia con más de dos mil vocablos, y un lenguaje de signos y señales que dejaban talladas en las cortezas de los árboles, cerca de las carreteras, para avisar a otros, por ejemplo, si en la próxima aldea había policías, o perros bravos, o prostitutas. (2008; 23).<sup>99</sup>

El *linyera*, por su parte (vocablo de origen italiano) fue una identidad producto de una representación; “*linyera*” sirve para “*designar a quien llevaba al hombro ese atadito de ropa que los italianos denominaron linyera*” (Baigorria, 2008). El autor detalla que:

“[L]os linyeras eran, en su mayoría, trabajadores golondrinas que, como las aves migratorias, venían cada primavera en vapores de tercera clase [...]. Más tarde la descripción de “golondrina” dejó de aplicarse a la mano de obra europea que venía a trabajar temporalmente al país para

---

<sup>99</sup> Son interesantes este tipo de anotaciones porque los sujetos sociales no son determinados en sus comportamientos por una lógica estructural sino que su capacidad de acción entra en diálogo y tensiones con la sociedad, constituyéndose la individualidad en un proceso de expresiones y comunicación colectiva.

designar a todos los que iban y volvían de las cosechas a sus hogares distantes, en su mayoría criollos” (2008; 26).

De los *croto*s, Baigorria detalla:

“los *croto*s son aquellos que se distinguen por un tipo de *bohemia rural*, en dirección a los espacios abiertos y poco habitados. [...] El itinerario de la deriva *crota* [...] siguió las líneas férreas que conectaban las zonas cosecheras” (2008; 26- 27).

Baigorria critica que en la sociedad argentina la imagen del *croto* se reduzca a la “*caricatura del hombre de la bolsa que, con la barba crecida, las ropas desechas y la bolsita a cuestas merodea las casas del imaginario colectivo*” (2008; 28). Propone que:

“[...] así como siempre ha sido equívoco colgarle esa etiqueta a todo aquel que vive abandonado en la calle, también lo es creer que el *crotaje* de la primera época era sólo un mundo de braceros rurales en busca de trabajo. Había *croto*s fugitivos de la ley, la familia o el sistema salarial (2008; 28).

El *croto* se situó como una figura de la contracultura latinoamericana de carácter libertario, es una identidad con prácticas diversas que parte a los caminos. Hubo una diversidad del comportamiento *croto* que se expresa en las diferentes trayectorias, estrategias de vida, y servicio:

“[...]asaltantes a mano armada, los que vendían artesanías o baratijas y bisutería de la época, *croto*s que cuando envejecían se compraban un carrito y un caballo para realizar ese reciclaje primitivo que fue el cirujeo, [...] que cazaban nutrias, zorros y vizcachas, [...] militantes, con la bolsita cargada de libros, volantes o periódicos anarquistas [...], que se instalaban como maestros de pueblo —sin título— para alfabetizar a los habitantes rurales, [...] que ayudaban a fundar bibliotecas populares, sindicatos agrarios, conjuntos de teatro, grupos de lectura y estudio. Y *croto*s filósofos que añadían a las lecturas de Malatesta, Kropotkin, Bakunin, Faure, Fabbri, Reclus y Ferrer, los libros de José Ingenieros, Gorki, Tolstoi, Stirner, Nietzsche o Schopenhauer, además del casi olvidado Mikhail de Panait Istrati” (Baigorria, 2008; 28-29).

Vemos, con estos ejemplos, que lejos de la categoría “vagabundos” se dibujan otros nombres asociados a prácticas en los márgenes, impulsos de fuga, liberación y deserción. La búsqueda por el propio camino y las asociaciones libres permiten problematizar las definiciones jurídicas del “ser vagabundo”. El *crotaje* como ha señalado el autor al que hemos seguido más arriba se distingue por aspirar a *salir y situarse en una conciencia que se opone a la opresión que*

*impone ser asignado a un estilo de vida en las urbes nacientes de la época (Baigorria, 2008). Son formas de subjetividad en la modernidad.*

*Más que masas, conglomerados o multitudes, los crotos formaban grupos de afinidad, bandas transitorias, manadas cuyos integrantes se unían para una changa o cacería, y se separaban en otro cruce de vías (Baigorria, 2008; 42).*

## **2.6 <<Vagabundo>> como Anarquista**

Entre todo esto, cabe hablar de las representaciones contestarías a los valores de la moral capitalista. Una de las representaciones del “ser vagabundo” le sitúa como consciente de un contexto social que le oprime y ante el cual decide posicionarse, un carácter que la literatura francesa identificó como anarquista. Jean Francios Wagniar analiza en Francia el devenir de la categoría vagabundaje, y el trato hacia los *grupos de errantes* y, en la primera mitad del siglo XIX los *vagabundos* son situados en un estigma:

*“[...] degenerados, impulsivos, excesivos, desequilibrados, antihigiénicos” (2007; 7).*

En general, la sociedad enfatiza un carácter anticivilizatorio del vagabundo vinculado a las “satisfacciones primordiales de la naturaleza animal: hambre y placer sexual” (2007; 7). Junto a esas caracterizaciones, los vagabundos en el contexto del siglo XIX industrial son categorizados como “pobreza anormal”. No olvidemos que, el capitalismo: *“impone el trabajo asalariado como norma social determinante [...] (2007; 10).*

Wagniar rastrea la criminalización:

*“La imagen del nómada es negativa y condenada por una sociedad que adopta las formas de producción vinculadas al desarrollo de la fábrica y el maquinismo” (Wagniar, 2007; 10).*

El vagabundo no solamente es asociado a su movilidad nómada sino a un carácter mental: *“desequilibrado”* (que lo vuelve “peligroso”), en tanto carácter supuestamente indispuerto a integrarse, sobre el cual recae la estigmatización de alguien *sádico, monstruoso y asocial*. En el contexto maquinista: *los jornaleros agrícolas y trabajadores vagabundos no pueden esperar vivir*

de trabajos regulares, pues la necesidad real de esta mano de obra se reduce, según explica Wagniar (2007; 10).

Quedan así unos condenados a la desaprobación social producida por una lógica de exclusión que Wagniar ubica como “pactada” (2007; 10). Se afirma que estos actores, producidos por la modernidad:

“[...] *transgreden la moralidad y son portadores de una conciencia “antiobrerista”* (2007; 15).

Son criminalizados con base en representaciones judiciales y médicas de la pobreza errante:

“[...] *no tiene familia, ni trabajo regular, ni domicilio fijo*” (Homborg, en Wagniar, 2007; 8)

Con Wagniar encontramos además que los anarquistas critican la división promovida desde los socialistas entre “obreros ocupados y organizados” y los sin trabajo, *trimadeurs*, y “vagabundos”; “Se pronuncian claramente por la desaparición de los delitos sociales de *vagabundaje y mendicidad*” (2007; 17). Frente a las definiciones liberales que declaran como *peso social* a los desocupados y los acusan de “parásitos”, los anarquistas reivindican aquellos valores asociados al comportamiento vagabundo: “nomadismo” y “rechazo al trabajo”, toda vez que, como enfatiza el propio Wagniar:

“*El trabajo en las fábricas es asimilado por los anarquistas como forma moderna de exclavitud* (2007; 18)”,

Y desde ahí, la posibilidad de negar o resistir al derecho que se adjudica el Estado de castigar al vagabundo. Los anarquistas, en ese sentido:

“[...] Se pronuncian por el derecho de los más pobres a mendigar y vagabundear” (2007; 18)

Por su parte, según informa este mismo sociólogo, desde la literatura francesa son presentadas imágenes del vagabundo asociadas al “ser anarquista” y, la *situación de errancia*, dirá Wagniar, aparece como necesidad que “*deviene un género de vida, a la vez subversivo y constructivo*” (2007; 21), pues, entre otros:

“El *trimard* define un tipo de hombre, el caso de un tipo de anarquista completo. La vida de gran aire, la libertad de dirigirse [;] él mismo parece significar la ruptura con la asignación social, con una función y existencia predeterminadas [...]” (2007, 21).

Frente al desprecio por “los sin trabajo”, la ideología del *trimard*, expresa según Wagniard:

“[...] oposición a la concepción socialista que privilegia al proletariado como motor de la historia [...]” (2007; 23).

La ideología del *trimard* es presentada por este autor desde la tradición bakuniana como “la flor del proletariado”, en alusión al *lumpenproletariado* como clase “portadora de todos los gérmenes del socialismo por venir” (2007; 25). La *errancia* entonces aparece como un valor de la literatura y la contra-cultura popular según detalla el sociólogo francés. Una disputa por los nombres propios acontece, un subvertir las categorías hegemónicas. Un decir: “esto que no te parece de mí, lo uso contra ti”.

Sin embargo, ocurre una suerte de nombrar hegemónica si consideramos a quienes actualmente viven en la calle como encarnación de los valores anarquistas que sirven a una reivindicación del vagabundeo que presenta Wagniard como modo contestario de vida. Lo que fue llamado *errancia* estuvo asociado al principio, desde las definiciones hegemónicas, con un desvío mental: un tipo de vagabundeo voluntario que recibió la etiqueta de “paranoia ambulatoria” (Wagniard, 2007; 7). A través de la literatura diversos escritores buscaron presentar otros valores de un sujeto producido en el flujo de la modernidad.

Este planteamiento insinúa que, entre la masa de los desempleados y los empleados temporales, la identidad se juega por fuera de las categorías económicas que pretenden definir: “empleado”, “rebelde”, “desempleado”, etc.

La producción literaria que analiza Wagniard le hace afirmar:

“El escritor forma sus propios argumentos críticos contra la ideología asociada el errante, al criminal, al parásito”, Verlaine, por ejemplo, presenta vagabundos como *heréticos peligrosos*. Noveau, por su parte, “denuncia esa pobreza del Estado que el asocia al sistema republicano” (2007; 36).

En síntesis, éstos, junto a otros escritores, dice Wagniard:

“[...] juzgan la incapacidad de la sociedad para producir otra cosa que no sea represión y desigualdad. Estos se sienten próximos a esos vagabundos y justifican los ataques contra un mundo que no comprende más y elimina la alteridad social en nombre de una concepción de la unidad y de la justicia propia del Estado liberal que ellos aborrecen (2007; 36).

De modo que “ser vagabundo”, desde esta perspectiva enfatiza un direccionar la propia vida ante circunstancias sociales que producen desempleo, para desafiar los valores de la modernidad capitalista.

## 2.7 “Vagabundo-Loco”



Un amigo me sugirió en el transcurso de la investigación una correspondencia entre el “ser vagabundo” y la carta “el Loco” del Tarot que parece representar valores de libertad, y se antoja como arquetipo, en correspondencia con una liberación proveniente de una aparente desaprensión de todo tipo, asociado con un “andar sin ataduras”. Decido incorporar una descripción de esta carta por parecerme que para algunas personas, (como pude verificar en conversaciones fuera de campo; con amigos o conocidos) “ser vagabundo” supone “ser libre”, o implica una actitud de búsqueda por depender de lo mínimo y como renuencia a “normalizarse”, en tanto normalizarse supondría aceptar los valores impuestos del dinero, la riqueza material o, en sí, algo considerado superficial en la vida, en contraposición con algo elemental que hemos olvidado: “la búsqueda de libertad”, que acontece como liberación psíquica (producto de algo como una liberación espiritual), o trascendencia del mundo material y el régimen de vida consumidor que promueve una determinada idea de lo necesario que, en realidad no es tal.

Cito una descripción de esta carta, para comprenderla en tanto que arquetipo (nótese en esta descripción la naturalización con la que está asociada con la palabra “vagabundo”):

“[...] Destaca sobre todo la imagen juvenil, despreocupada, inconsciente, desprovista de toda atadura a la sociedad, puesto que sólo lleva un atado por toda pertenencia, y la compañía de un perro, que parece avisarle los peligros, ya que él mismo es incapaz de verlos. Indica la libertad, por encima de todo, pero sin embargo no advierte que tiene muy cerca un precipicio; por lo tanto implica la ausencia de sentido práctico; es como dejar que el inconsciente vague por sí solo sin ningún control. La inconsciencia que puede llevar a la locura.

Entre sus muchas acepciones simbólicas, una de ellas corresponde al bufón, el que hace reír a la concurrencia, pero que al mismo tiempo es el único que puede decir las verdades al rey. También es el vagabundo (este podría ser de cualquier edad), que ha escogido libremente este sistema de vida, y que lleva en sí experiencia y sabiduría (vemos muchos en cualquier rincón de cualquier ciudad), con pocas pertenencias encima, imagen que ha existido siempre y parece seguir existiendo en nuestro siglo XXI.

Lógicamente también alude al desequilibrio, a las personas con problemas mentales, a los desequilibrados, pero también a aquellos que viven una realidad interior, distinta de la aceptada generalmente, y que se han creado su propio mundo.

En el terreno espiritual, es un Arcano de máxima evolución, puesto que es el desprendimiento de toda atadura, egoísmo, dependencia. Tiene sus puntos comunes con la carta IX-El Ermitaño, pero en este caso les diferencia la edad, puesto que éste sería el Viejo Sabio, y El Loco la inconsciencia de la juventud, pero ambos siguen un viaje por el mundo.

Por supuesto que es también el anarquista, el joven contestatario, la inocencia, la oposición al poder establecido, en definitiva, la voz de la conciencia de nuestra sociedad, y por supuesto muy necesaria. Los que dan la vida por un ideal, pero también los que viven en un constante error, del que generalmente se dan cuenta tarde.

El elemento astrológico que lo rige es el Aire, sin corresponder a ningún planeta, puesto que El Loco simboliza el caos antes de la ordenación del Universo” (Conesa, 2006; 21-23).

Sin llegar a profundizar si en la zona donde realicé mi trabajo de campo existe o no tal representación asociada a algunos de quienes se quedan en la calle, la ubico como función simbólica en la percepción que otros pueden tener respecto a personas que “viven en la calle”.

## Parte II. Autodefiniciones y Nombres Propios

### Capítulo 3. “Vivir en la calle [en la zona Centro de la Ciudad de Cuernavaca]”

En esta segunda parte de la tesis me interesa mostrar una dimensión cualitativa del “vivir en la calle” desde enunciaciones de los entrevistados. A través de lo que me dijeron durante mis estancias en campo armo una sistematización respecto a cómo se expresan a propósito de si satisfacen o no las necesidades físicas del “comer” y “dormir”, y junto a ellos despunto un análisis de los condicionamientos sociales para buscar qué comer, o dónde dormir, junto a otras actividades que planean y realizan en función de una regulación social del tiempo que las condiciona. Junto a esas reflexiones incluyo enunciaciones a propósito de un repertorio de prácticas que componen una aproximación a las implicaciones cotidianas del “vivir en la calle”.

Para muchas de las personas que entrevisté fue importante compartirme un contexto personal inmediato en referencia a su “estar en la calle” en ese momento de su vida, por lo que este aspecto le considero clave para buscar unas “autodefiniciones”. Las actividades que realizan también las considero significativas para aproximar una respuesta a una hipotética pregunta: “¿quiénes son?”, pues, en buena medida, según la dimensión de experiencia que busco resaltar con esta tesis, una persona es *del-mundo*, ósea un “existente”, en cuanto se encuentra ya en acción, y en situación (Meleau-Ponty, 1945), ósea en cuanto se ve afectado por otros cuerpos, y se encuentra en relación con otro/as.

Reflexiones en torno a la satisfacción y condicionamiento social de las necesidades físicas del dormir y comer (desde los entrevistados) forman parte de la dimensión autodefiniciones de esta tesis, pues las reflexiones que vertieron a este respecto aparecieron de modo espontáneo en su discurso. La información, en ese sentido, mucho más confiable que si hubiera inducido a reflexionar sobre ello con una pregunta explícita, a propósito de si satisfacían o no esas necesidades y los modos en que están condicionadas, toda vez que, además, son necesarias para la reproducción de la vida a nivel biológico.

En ese sentido, para mí es importante acudir a “reflexividades” (Guber, 2011) de quienes entrevisté para la comprensión de cómo viven en un contexto social específico, o sea, para aproximarme a saber *qué y cómo* viven *en la calle*, a partir de escuchar y acompañarles en

situaciones de interacción cotidiana<sup>100</sup> con otras personas, y en relación con la actividad de la *zona Centro de la ciudad de Cuernavaca*. Pude notar, ente otras cosas, que un ritmo de acontecer cotidiano en esa zona de la ciudad orienta la realización de algunas actividades o, dicho de otro modo, la vida colectiva sirve para orientar un ritmo de actividad propio (habitual) sobre la que algunos de los entrevistados reflexionaron.

Para comprender en qué consiste “vivir en la calle” desde la voz de los entrevistados, es importante primero cuestionar la correspondencia generalizada entre dormir y vivir en la calle (la distinción entre vivir y dormir desde el sentido común es poco clara). Decir que una persona “vive en la calle” por dormir en ella<sup>101</sup> es simplificar la experiencia que tiene lugar al estar ahí. Por un lado, podríamos dar por hecho que quienes duermen en la calle, viven en ella, más: no siempre el dormir en calle representa que una persona viva en ella (puede ser que, para una persona, “dormir en calle” sea algo ocasional, por estar en tránsito hacia algún otro lugar). Partir del criterio “dormir en la calle” (aunque un criterio para la categoría gubernamental “habitante de calle”, y

---

<sup>100</sup> Rossana Guber muestra que:

“De acuerdo con Harold Garfinkel [el fundador de la etnometodología]; el “mundo social [...] [se reproduce] en situaciones de interacción donde los actores, lejos de ser meros reproductores de leyes preestablecidas que operan en todo tiempo y lugar, son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen. Las normas, reglas y estructuras no proceden de un mundo signficante exterior a, e independiente de, las interacciones sociales, sino que se constituyen en las interacciones mismas. Los actores no siguen las reglas sino que las actualizan, y al hacerlo interpretan la realidad social y crean los contextos en los cuales los hechos cobran sentido (Garfinkel, 1 967; Coulon, 1 988) (en Guber, 2011; 42).

Por su parte, desde la sociología, Peter Berger y Thomas Luckman destacan el papel que juega la <<interacción>> para la “construcción social de la realidad en la vida cotidiana”:

“La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. [...] En realidad no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de los otros, que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de “aquí y ahora” de *su* estar en él y se proponen actuar en él. También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía”. Mi “aquí” es su “allí”. *Mi “ahora” no se superpone del todo con el de ellos* (2008; 38-39). Mis proyectos difieren y hasta pueden entrar en conflicto con el de ellos. A pesar de ello, sé que vivo con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia entre *mis* significados y *sus* significados en este mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de éste” (Berger y Luckman, 2008; 38-39)

<sup>101</sup> Esa distinción poco clara entre dormir y vivir la expresa por ejemplo la categoría “habitante de calle” que ocupa la ONU, como si bastase para una definición de esa categoría, junto al criterio “no tener casa”.

“en situación de calle”<sup>102</sup>) representa sin embargo una práctica significativa alrededor de la cual (las personas con las que conviví durante mi trabajo de campo) despliegan otras. Esas prácticas hacen parte de una estrategia de sobrevivencia, están relacionadas con vínculos de intercambio, o bien, tienen que ver con el mantenimiento de vínculos afectivos con otras personas. Muchas de las actividades que realizan están orientadas para buscar reproducir su vida y para buscar satisfacciones en general. Dormir es entonces una entre varias prácticas que realizan las diversas personas que conocí en calles de la zona centro de la ciudad de Cuernavaca. En tanto práctica significativa, según pude notar en mis estancias de campo, dormir en un sitio u otro afecta el conjunto de prácticas de quienes conocí. Quienes “duermen en la calle” lo hacen en espacios que forman parte del espacio público; configuran lo que Retamales (2010) identificó como “identidad de un lugar practicado” junto a otras personas de la zona. La actividad de dormir es afectada por un ritmo de acontecer cotidiano que orienta las actividades a realizar (y de modo particular la de dormir).

Por otro lado, en este capítulo me interesa detallar que *llegar* a “dormir en la calle” acontece en un momento particular de la historia de vida de cada una de las personas que entrevisté. Con ello considero contribuir a una dimensión autodefiniciones, antes que a un cuadro de “causas” del tipo que sugieren las instituciones gubernamentales en México (COPRED, y DIF).

Para una comprensión del *vivir en la calle* que rebase el criterio “dormir” [en ella] sugiero, pues, considerar actividades acerca de las cuales reflexionaron conmigo distintas personas que “duermen” y hacen una cotidianidad en la calle. En este capítulo presento una descripción general de esas prácticas, junto a reflexiones de quienes las realizan, para resaltar una dimensión de experiencia, o sea, para mostrar la relevancia de las referencias a “lo que viven”. Estas referencias a lo que viven muestran, entre otras cosas, que la vida humana está orientada por símbolos<sup>103</sup>; “vivir en la calle” supone un condicionamiento social de las necesidades físicas del dormir y comer y, en ese sentido, la *zona Centro* sugiere un ambiente simbólico <sup>104</sup> (Cassirer, 1944).

---

<sup>102</sup> en Nieto y Köller (2015)

<sup>103</sup> Entre ellos, “el tiempo” (Elias, 1984).

<sup>104</sup> Según apuntara Ernst Cassirer: “Todo organismo vive en un determinado ambiente y tiene que adaptarse constantemente a las condiciones de este ambiente si quiere sobrevivir [...] Al abordar este tema nos encontramos entre el mundo humano y el animal. Por lo que respecta al espacio orgánico, al *espacio de la acción*, el hombre parece en muchos respectos muy inferior a los animales. Un niño tiene que aprender muchas habilidades que el animal trae consigo; pero el hombre se halla compensado de esta deficiencia por otro don que sólo el desarrolla y que no guarda analogía alguna con nada de la naturaleza orgánica. No de

A modo de pestañas de análisis muestro modos en que se expresaron acerca de su actividad diaria: *comer, dormir, dónde quedarse, quedarse en la calle, [despertar]-levantarse, trabajar, dar- recibir, pedir*, así como su referir a *Interacción con otros* que <<están>> en la calle, *tratos y vínculos con la policía*, uso y necesidad del *dinero* y, entre algunos: *cómo miran a una "mayoría" que pareciera "llevar otra vida"*. Luego de esas pestañas, tomo de su voz los modos en que se refirieron a "vivir en la calle": "quedarse", "andar", "estar", "irse", "cantonear" *en la calle*, por parecerme que expresan en ello una conciencia de lo que deciden o no deciden hacer al *estar*

---

una manera inmediata sino mediante un proceso mental verdaderamente complejo y difícil, llega a la idea del *espacio abstracto*, y esta idea es la que le abre paso no sólo para un nuevo campo del conocimiento sino para una dirección enteramente nueva de su vida cultural (Cassirer; 1945; 72).

A Cassirer le interesa mostrar en ese pasaje de su obra un cambio en la concepción del espacio de un *espacio de acción* a un espacio "abstracto" o "científico", en el camino de lo que él llama "civilización". A ese nivel, afirmo que referirme a "zona centro" es ya una abstracción acerca de la cual ignoro de qué forma tienen conciencia las personas que entrevisté (el hecho de que ignore no quiere decir que en su cotidianidad no reflexionen a propósito de estar en esa zona como espacio "abstracto"), muchos podrían llegar a reflexionar en torno a porqué elegir una zona u otra de la ciudad (en mi investigación no alcancé con todos lo/as entrevistado/as este nivel de reflexión). Sin embargo, en el *espacio de la acción* se insinúa una dimensión simbólica que orienta procesos *ideacionales* (1944; 72) del sujeto, para la reproducción de su vida, según destacara el propio Cassirer, a propósito del animal humano. Así que, a propósito de la sobrevivencia física en un ambiente dado, Cassirer escribe:

"Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema "receptor" y un determinado sistema "efector". El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. [...] [E]n el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente, sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como "sistema simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. [...] (Cassirer, 1944; 46- 47) [...] El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un universo físico sino en un *universo simbólico*. [...] El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; ni puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la realidad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo" (Cassirer, 1944; 47-48)

en la calle, o bien, porque expresan sentidos de lo que para ellos es la calle, o porque invitan a ubicar su “vivir en la calle” como algo que ocurre en un momento particular de su historia de vida.

En particular, “recibir-pedir” permite entrever una práctica cotidiana y, con uno de los entrevistados, una lógica de escenificación o presentación de sí mismo<sup>105</sup>. La pestaña “trabajar” permite notar valoraciones acerca de la remuneración, reflexiones acerca del acto de trabajar, buscar trabajo, y formas de emplearse. La temática “dinero” permite corroborar una necesidad del mismo para cubrir necesidades. Algunos reflexionaron acerca de las relaciones con “otros que se quedan en la calle”. Con muchos surgió de modo espontáneo las relaciones con “policías”, y detallo tratos que reciben por parte de agentes policiales. Con pocos surgió la oportunidad de problematizar cómo miran la vida de otras personas que parecen llevar otra vida: destaca “[conformismo]”, y una “[crítica al desempleo] y el que no *den*, ni comprenden nada”. Una última pestaña de análisis la constituye “nombres propios” en la que recalco nombres que funcionan para completar una dimensión de “autodefiniciones” en referencia a las prácticas, oficios, e identidades en que se reconocen los “entrevistados” al hablar de su vida; esos <<nombres>> me los comunicaron de modo espontáneo en nuestra convivencia, en su discurrir verbal, y no como respuesta a una pregunta de entrevista acotada.

Al final de este capítulo presento una aproximación biográfica de las personas que conocí, con las cuales conviví y a quienes entrevisté. En esa aproximación muestro en qué momento de su vida llega cada quien a “dormir en la calle” en la ciudad de Cuernavaca, e incluyo para

---

<sup>105</sup> Goffman (1959) apunta, a propósito de una *dramaticidad* social o “puesta en escena” que pone en juego la representación de un “sí mismo”:

[...] concebimos el «sí mismo» representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a su personaje. Si bien esta imagen es considerada *en lo que respecta* al individuo, de modo que se le atribuye un «sí mismo», este último no deriva inherentemente de su poseedor sino de todo el escenario de su actividad, generado por ese atributo de los sucesos locales que los vuelve interpretables por los testigos. Una escena correctamente montada y representada conduce al auditorio a atribuir un «sí mismo» al personaje representado, pero esta atribución -este «sí mismo»- es un *producto* de la escena representada, y no una *causa* de ella. Por lo tanto, el «sí mismo», como personaje representado, no es algo orgánico que tenga una ubicación específica y cuyo destino fundamental sea nacer, madurar y morir; es un efecto dramático que surge difusamente en la escena representada, y el problema característico, la preocupación decisiva, es saber si se le dará o no crédito. Al analizar el «sí mismo» nos desprendemos, pues, de su poseedor, de la persona que más aprovechará o perderá con ello, porque él y su cuerpo proporcionan simplemente la percha sobre la cual colgará durante cierto tiempo algo fabricado en colaboración. Y los medios para producir y mantener los «sí mismos» no se encuentran dentro de la percha; en realidad, estos medios suelen estar encerrados en establecimientos sociales (1959 (1997); 268-269).

“presentarles” algunas de sus enunciaciones, así como aprovecho para detallar el vínculo que establecí con cada uno/a de ello/as en mi quehacer etnográfico.

En las conclusiones recupero expresiones y situaciones agrupadas en el análisis de la información de este capítulo para armar una síntesis de lo que para mí representa “estar en la calle” (buscar cubrir necesidades humanas básicas; dormir, comer, asearse, buscar refugio, y buscar un “sustento diario” [expresión que ocupó uno de los entrevistados], junto a prácticas relacionadas con obtener medios de subsistencia).

Como he querido destacar al introducir esta tesis, “vivir en la calle” supone la necesaria reproducción de la vida a nivel biológico, la cual está condicionada por un ambiente social (simbólico). Con Merleau-Ponty invito a la comprensión de una dimensión de experiencia al estar en la calle, a partir de las vivencias que evocaron cada uno de los entrevistados; es importante considerar que las referencias a *lo vivido* implican un “acontecer” cotidiano (prácticas, situaciones, actividades), y “la vivencia”, en tanto *apercepción* (Dilthey, 1907-1908) puede aparecer como “interpretación de lo vivido” (1907-1908; 363), toda vez que, como recalca Margarita Baz: la entrevista tiene un “valor” como “[...] espacio en que se constituye la posibilidad de *recrear* una experiencia como “conjunto de significados y sentidos de lo vivido” (Díaz Barriga [1991], en Baz, 2003; 80), por ello la importancia de recurrir a la voz de los entrevistados, y con ello ensayar un tipo de escritura etnográfica desde el *punto de vista del actor* (Geertz, 1999).

Desde esa perspectiva, *Vivir* supone una experiencia colectiva que los entrevistados dejan entrever en cada una de las pestañas de análisis (dormir, comer, levantarse, pedir, trabajar, policía, etc). Las enunciaciones de quienes entrevisté invitan a ubicar situaciones de su vida cotidiana<sup>106</sup>, las cuales, por otra parte, vuelven manifiesta una regulación individual de la actividad diaria en función de una “regulación social del tiempo” (Elias, 1984) en el espacio público, o sea: una regulación de la actividad diaria de la que quienes entrevisté tienen conciencia (por ejemplo, cuando uno de los entrevistados se refiere al *modo* y *tiempo* oportuno para comenzar la recolección de cartón, o cuando otros se refieren a “elegir” dónde dormir).

---

<sup>106</sup> Recordemos que para Merleau-Ponty:

“[...] cesamos de ser pura consciencia, desde que la constelación natural o social cesa de ser un eso formulado y se cristaliza en una situación, desde que tiene un sentido, eso es, desde que nosotros existimos” (1945; 457)

Como parte de las conclusiones de esta tesis añado reflexiones en torno a una “coordinación social” que se expresa por ejemplo en el decidir qué hacer durante el día, y/o guiarse por una *regulación social del tiempo* (Elias, 1984) para elegir dónde dormir, o dónde conseguir comida; información que resulta de un diálogo entre mi observación y reflexiones de los entrevistados, a propósito de un ritmo de actividad cotidiana condicionada por horarios y actividades de la *zona*.

Para mí, una “coordinación social” cobra relevancia pues forma parte de la libre asociación de los “informantes” reflexionar acerca de su actividad y ritmo de actividad diario, en el que figuran formas verbales de *determinación del tiempo* (Elias [1984], y Heidegger [1927])<sup>107</sup> del tipo:

---

<sup>107</sup> Norbert Elias en *Sobre el tiempo* (1984) trata de dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo los “hombres” (género humano en general) comenzaron a cobrar “conciencia del tiempo”? y, entonces guía la interpretación del símbolo “tiempo” a través de la pregunta *¿Cuándo hacemos esto?*, Dice Elias:

“[ésta] es la pregunta primaria para responder a la cual los hombres se lanzan a la aventura de determinar el tiempo. El punto de partida, esto es, lo que se busca determinar son siempre, en primer lugar las actividades propias del grupo en los estadios primitivos. En cierto sentido, por supuesto, los hombres empiezan por determinar temporalmente sus actividades, ya en un periodo en que todavía no se ven enfrentados con problemas que se expresan explícita y articuladamente en preguntas de tiempo. En estos estadios, la determinación del tiempo es pasiva: apenas se vive y se capta como tal; en un grado restringido, esta determinación pasiva del tiempo sigue existiendo hasta hoy. Así puede uno “temporizar” más o menos sus actividades según los estímulos de sus propios instintos animales: uno come cuando tiene hambre y se echa a dormir cuando está cansado. En nuestro tipo de sociedad, estos ciclos más animales se regulan y estructuran de acuerdo con una organización social más diferenciada que fuerza a los hombres, hasta cierto punto, a dirigir su reloj fisiológico por su reloj social y a disciplinarlo” (1984; 70-71).

A partir del complejo planteamiento de Elias (1984) [sin reproducirlo del todo aquí] es importante resaltar lo referente a “escalas temporales” (1984; 91-92), las cuales permiten ubicar formas de representación del tiempo en relación con la “duración” de actividades a realizar (“*se construyen mojones que fijan comienzos y finales relativos en una secuencia con ayuda de otra secuencia. Se dice, por ejemplo: “Empezamos a las ocho; terminamos a las diez” [...] (Elias, 1984; 91), que condicionan, según pude apreciar, y reflexionaron algunos de los entrevistados, una temporización para “comer”, “dormir”, iniciar alguna labor productiva, o prolongar alguna actividad. La temporización está condicionada socialmente, y se expresa en el “cuándo” hacer “algo”, en un espacio social (en esta investigación: “zona centro de Cuernavaca”).*

Otras formas verbales para determinar el tiempo, a propósito del *cuándo hacer algo*, las ubico desde el planteamiento de Martin Heidegger (1927). En lo que identifica como “determinación del tiempo”, este filósofo muestra que determinar el tiempo consistiría en establecer un “cuánto tiempo para [hacer] “*esto o aquello*”, relacionado con un “contar con el tiempo” y un “tomarse tiempo” (1927 [2000]; 311), implícitos en una forma originaria de comprensión del tiempo. Heidegger enfatiza:

“Siempre contamos ya con el tiempo, antes de que lo midamos mirando el reloj, [...] al mirarlo, siempre está ya implicado un contar con el tiempo [...] nos damos el tiempo antes de usar el reloj [...]. Mediante la manecilla del reloj sólo queda determinado el cuánto. Pero el cuánto y el tanto del tiempo comprenden este tiempo originariamente como aquello con lo que contamos, como *tiempo para...* [...]”.

“ahora”, “ahora no”, “todavía no”, “ahora ya no” que, el propio Heidegger (1927) identificara con cualidades de *significatividad* y *databilidad* del tiempo<sup>108</sup>, relacionadas con la regulación, y planeación de actividades, en tanto el tiempo tiene un carácter simbólico que *regula* y *orienta* (Elias, 1984) al individuo en el fluir de la vida colectiva, o al ser el tiempo según la propuesta

---

Para Heidegger, decir “ahora”, “luego”, “hace un rato” son, igualmente, determinaciones del tiempo:

“Cada una de estas determinaciones del tiempo, <<ahora>>, <<luego>>, <<hace un rato>>, es expresada a partir de la *unidad* de un presentificar-anticipar-retener-olvidar. [...]” (1927 [2000]; 314).

<sup>108</sup> Heidegger identifica los caracteres de “significatividad” y “databilidad” a partir de problematizar lo que él denomina “comprensión vulgar del tiempo”, en la que se ven comprometidos un “anterior” y un “posterior” propios de la comprensión aristotélica del tiempo que revela un “antes”, un “ahora” y un “después” (1927: 299, 313). En ese sentido, para Heidegger, el después implicaría un “todavía no ahora”, o el “ahora todavía no”, relacionado con las cualidades de “significatividad” y “databilidad” del tiempo.

El carácter de significatividad del tiempo que pone de relieve Heidegger radica en que puede designar un tiempo “como tiempo oportuno o como destiempo” (1927 [2000]; 315), que sería identificable a través de un “darse” o “tomarse” tiempo [*para*] “hacer *esto o aquello*” (1927 [2000]; 310, 315), *es decir* tiempo *apropiado* | o *inapropiado* (1927; 315), que se insinúa por ejemplo al mirar el reloj y leer: “ahora es tiempo *para...*”, “ahora hay todavía tiempo *hasta...*”, “ahora se tiene todavía tiempo *hasta*” (1927 [2000]; 312).

Heidegger anota:

“Otro momento del tiempo junto a la significatividad es su databilidad. Todo <<ahora>> se expresa en una presentificación de algo en unión a un anticipar y un retener. Cuando digo <<ahora>> digo <<ahora, al mismo tiempo que esto y aquello>>. Cuando digo <<luego>>, menciono siempre <<luego, cuando>>. A todo ahora le pertenece un <<mientras>>: ahora *mientras esto o aquello*. Denominamos databilidad a esta estructura relacional del <<ahora>>, como ahora-mientras, del <<hace un rato>> como hace un rato-cuando y del <<luego>> como luego-cuando. Todo <<ahora>> se data como <<ahora mientras>> pasa, ocurre o permanece esto o aquello. [...] Cualquiera que sea la amplitud, la seguridad, la univocidad con que pueden ser datados un <<ahora mientras...>>, un <<anteriormente cuando...>> y un <<luego cuando...>> pertenece a la constitución esencial del <<ahora>>, del <<hace un rato>> y del <<luego>> el momento estructural de la databilidad. [...] El tiempo que vulgarmente se comprende como serie de <<ahoras>>, ha de ser entendido como esta relación con la datación [...] Los ahoras son pensados como siendo por sí, como flotando libremente, sin relaciones [...]. Por el contrario, tenemos que ver que cada <<ahora>>, cada <<hace un rato>> y cada <<luego>> son de acuerdo con su estructura *datables*, esto es, siempre están ya relacionados con algo y, en la expresión, están datados a partir de algo más o menos determinado. En esto, en que se haya pasado por alto, en las teorías sobre el tiempo, la esencial relación de datación del <<ahora>>, del <<ahora>>- ya-no, y del <<ahora>>-todavía-no, se pone de relieve un signo más de cuán lejos se halla el concepto |de ser comprensible de suyo” (1927 [2000]; 316-317)

Principalmente dos entrevistados reflexionaron en esa dirección, al referirse a lo que podríamos hacer “mientras” o “lo que no podríamos hacer sino hasta que fuera oportuno” (dormir, iniciar recolección), lo cual tiene que ver con un <<luego cuando>>, o al anticipar un <<después>> (“más tarde hay que ver cómo come uno”).

En el hacer cotidiano me parece que se revelan estos caracteres del tiempo (datación (“mientras”, “luego”) y significatividad (*tiempo para esto o aquello*): “ya-no”, “ahora”)

Heidegger, intenta una comprensión fenomenológica del tiempo, antes que tratar de él como un objeto (1927 [2000]; 311). Desde esa perspectiva anota a propósito de la *databilidad*:

“Con el *ahora* mentamos un <<ahora mientras esto es u ocurre>>” (1927 [2000]; 317)

El <<ahora>> como determinación del tiempo permite comprenderlo como un “ahora hasta cuando” (1927 [2000]; 317) y un “[ahora] hasta entonces (entretanto)”.

teórica de Heidegger un “tiempo del mundo”, o sea: “el tiempo con el que contamos, el que nos damos” (1927 [2000]; 315)<sup>109</sup>.

A partir de algunas formas de determinación del tiempo que me comunicaron los entrevistados, puedo resaltar una dimensión de análisis “coordinación social”, la cual identifico como sistema de orientación espacio-temporal, con base en lo que algunos de quienes entrevisté manifestaron en relación con la actividad económica-comercial de la zona (ritmo habitual de la zona centro) que permite el despliegue de *tácticas*<sup>110</sup> cuyo medio de orientación, por ejemplo, es una “hora”, o momento del día. Habría entonces posibilidad de distinguir una “regulación social del tiempo” que, por un lado, *coacciona* (Elias, 1984) y, por otro lado, permite el despliegue de *tácticas*.

Desde esta perspectiva noto que en la dimensión “autodefiniciones” de esta tesis abro una dimensión de análisis “coordinación social” que toca al análisis de la cotidianidad que la compone y me sirve para aventurar un “análisis compartido” de lo que implica “vivir” en la calle (dimensión de “coordinación social” implícita, por un lado, en el decir *hacer*, y explícita en un “anticipar”, o referir a un “ahora” como “anticipación”, o “hasta entonces [entretanto]” para realizar alguna actividad).

Algunas enunciaciones entre los entrevistados permiten notar un *anticipar* actividades, formas de planear su realización, o elegir estar en uno u otro sitio. A veces me comunicaron reflexiones en relación al *hacer* determinado por la “hora”<sup>111</sup>(*medida del tiempo*; Heidegger, 1927; 314).

Sin embargo, es importante aclarar que no siempre la forma en que una persona se “toma tiempo [para]” (expresión de Heidegger a propósito de la “determinación del tiempo”) requiere, en sentido estricto, “leer” *el reloj*. Puede leer el *tiempo* “para esto o aquello”, o tomar por

---

<sup>109</sup> “[...] Al tiempo lo llamamos tiempo del mundo porque tiene el carácter de *significatividad*. Un carácter que ha sido pasado por alto en la definición aristotélica del tiempo y en general en la determinación tradicional del tiempo” (1927 [2000]; 315)

<sup>110</sup> la táctica depende del tiempo, atenta a “coger al vuelo” las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos “ocasiones” (de Certeau, 1990; L)

<sup>111</sup> En general, el reloj funge como medio de orientación que, dicho con Heidegger, permite leer un “tiempo para”: “tiempo para hacer esto o aquello, es decir, tiempo *apropiado*, o *inapropiado*. El tiempo que leemos en el reloj es siempre un tiempo que tiene como contrario el destiempo [Unzeit]” (1927 [2000]; 315).

referencia ciertos momentos del día en que algo ocurre o acontece para *saber en qué momento es posible hacer esto o aquello*, a partir de observar el desenvolverse cotidiano de la sociedad; *leer “el tiempo”* puede estar asociado con un implícito *calcular la hora para hacer esto o aquello*, para poder estar en un sitio o en otro.

Por otro lado, para la orientación cotidiana juegan, según pude constatar con varios de los entrevistados, algunos aspectos climáticos para la elección de actividades, y decidir estar en un determinado lugar.

En lo que ubico como “coordinación social” aparece la importancia de un “tomarse tiempo” en el determinar, por ejemplo, un “tiempo para [dormir]”, que está relacionado con un dónde sea posible (espacio), en función de la actividad de la zona.

Algunos orientan la actividad del “dormir” por medio del reloj, otros duermen en determinados lugares “cuando dejan” (dan permiso), o buscan espacios donde nadie moleste, o eligen un lugar a partir de las condiciones climáticas. En el elegir dónde dormir afirmo que se coordinan con la actividad de la zona para poder hacerlo (ya sea durante el día o durante la noche).

El tiempo en el sentido que expresa el *reloj* (modo histórico particular de determinación del tiempo<sup>112</sup>) permite remitir a lo que ensayara Norbert Elias a propósito de un “carácter instrumental del tiempo”, a partir de preguntarse:

“¿Qué relación se da entre el mecanismo del reloj que determina el tiempo con la función social de un aparato que señala el tiempo? [...] [Responde]: “Por su propiedad de determinar el tiempo, el reloj emite una información que interesa a los hombres” (1984; 38).

---

<sup>112</sup>Norbert Elias (a diferencia de Heidegger) en *Sobre el tiempo* (1984) nota que las formas de determinación del tiempo varían según grupos y colectividades humanas. Recalca que, a lo largo de la historia, diversas sociedades y grupos crean diversas representaciones que les permiten tener noción de algo como “el tiempo”. Éste figura desde el planteamiento de Elias como un “concepto” de “alto nivel de síntesis”. Y, en su carácter simbólico regula los modos en que son comprendidos el “pasado” el “presente” y el “futuro” en tanto determinaciones del flujo del acontecer ideadas por los “hombres”, y representadas por ellos en tanto grupos humanos que instituyen el mundo. Norbert Elias muestra que la forma en que una persona distingue *el tiempo* pasa por identificarse a sí en el transcurso de su vida (correr de los años; infancia, adolescencia, adultez]), compartir con otro/as con quienes forma “grupo” *síntesis* que sirven a una conciencia del tiempo, del tipo: “mes”, “semana”, “año”, “época”. A su vez, a estas formas de conciencia del tiempo, le atraviesa una conciencia del *paso del tiempo* por el envejecimiento “natural”, que develaría un transcurrir natural en la persona humana. Por ello, Norbert Elias insiste, en varios momentos de su exposición, en una imposibilidad de abordar el tema del tiempo aislando los “planos físico, biológico, social y personal” (1984; 93).

Norbert Elias discurre (en sintonía con el *corpus* de toda su obra), para contribuir desde su teoría *Sobre el tiempo* a distinguir entre el “reloj” y el “tiempo”:

“Al ir creciendo, el individuo aprende las señales de tiempo habituales en su sociedad y a orientar según ellas su conducta. La imagen recordatorio del tiempo, la representación de él que posee un individuo, depende del nivel de desarrollo de las instituciones sociales que representan el tiempo y lo comunican, así como todas las experiencias que el individuo ha tenido de ellas desde su primera edad.<sup>113</sup> [...] En sociedades más evolucionadas, los relojes se encuentran entre los dispositivos más notables para representar el tiempo. Pese a ello, los relojes no son el tiempo” (1984; 38).

A partir del planteamiento de Elias, las “señales de tiempo habituales” sugieren una orientación de la conducta que no necesariamente tiene por referencia una “hora” en el sentido de la “hora exacta” que marca el reloj. Por un lado, el reloj aparece como dispositivo que sintetizaría una forma de determinación del tiempo: “hora”, misma que, ya sin necesidad de recurrir a un “reloj”, una persona puede calcular y relacionar con un “momento” en que algo es posible, por ejemplo cuando uno de los entrevistados dijo: “a esta hora ya hay”, para referirse a un lapso de tiempo recién comenzado, en referencia a un lugar dónde sería posible encontrar comida. Por otro lado, señales de tiempo que orientan la conducta no son siempre mencionadas en una síntesis de determinación del tipo “hora”, aun cuando pueden estar relacionadas con el mecanismo del reloj, por ejemplo, a decir del mismo entrevistado: “hasta que cierran”, a propósito de un momento en que sería posible recostarnos en un determinado lugar.

Con Norbert Elias (1984) puede apreciarse que las determinaciones del tiempo sirven para orientar (sea mediante un reloj, determinaciones de tipo calendárico, el transcurrir de una vida, la memoria de un pueblo, o la jornada solar). El tiempo funciona, según destacara Elias (1984), como símbolo de la comunicación humana que regula la vida social y que adquiere primordialmente en las sociedades modernas capitalistas un carácter de coacción que el individuo aprende, o con el cual dialoga para buscar reproducir su vida desde determinados contextos.

Por otro lado, durante mi trabajo de campo diversas personas refirieron varias necesidades en diferentes contextos y momentos. Recupero sus expresiones acerca de esas

---

<sup>113</sup> Este aprendizaje podría ubicarlo cuando un grupo humano fija, por ejemplo, una “hora para dormir”. Uno de los entrevistados (*Nacho*) de modo espontáneo me dijo: “a las diez me voy a acostar”, ya que por la mañana trabajaría muy temprano. Lo que resalta el carácter de orientación que proporciona el tiempo en una determinada sociedad (aspectos de este tipo eran los que le interesaban a Elias para una “Sociología del tiempo”, a propósito de las sociedades altamente industrializadas).

necesidades en tanto tocan a sus condiciones de vida. Con ello considero aproximarme a una idea más clara de lo que implica “vivir en la calle”, desde lo que quienes hacen una cotidianidad permanente en la calle (quienes se quedan en la calle) dijeron en referencia a cómo satisfacen esas necesidades.

Analizar lo que implica vivir en la calle está conectado con lo que es relevante para quienes se *quedan*<sup>114</sup> en ella, de ahí la importancia de presentar reflexiones en torno a la necesidad del “comer” en primer lugar, y luego (a modo de análisis compartido) indagar en otras necesidades y actividades que son afectadas por una *regulación social del tiempo* (Elias, 1984) (*siempre que quienes entrevisté reflexionaron acerca del cuándo o en qué momento hacer algo*), así como es relevante mostrar los diversos modos en que se refieren a situaciones de interacción con otras personas de la zona Centro.

Este capítulo brinda la oportunidad de ver situaciones de interacción social que viven como parte de su cotidianidad en la zona. Prestar atención a los momentos en que refieren acontecimientos al estar en la calle, vivencias e interacciones cotidianas que han tenido [desde que se quedan en la calle] sirve para aproximar, desde la perspectiva de quienes entrevisté, algunas implicaciones cotidianas del “vivir en la calle”, las cuales analizo en las conclusiones de esta tesis.

Las referencias a las interacciones cotidianas, desde otra perspectiva, sirven para aproximarme, de modo muy superficial, a la cultura de la zona centro de la ciudad de Cuernavaca<sup>115</sup>; a partir de tratos que reciben de otras personas y vínculos que establecen con

---

<sup>114</sup> Para quienes duermen y pasan el día en ella.

<sup>115</sup> Por medio de la noción “drama social cotidiano” Victor Turner (1987) propuso una *performancia* de la vida social, con fuentes provenientes de la psicología; la propuesta de Turner (1987) consiste en considerar una *performancia individual* en las acciones públicas (a propósito de la propuesta de Edmund Leach y de Hinde [1977] (en Turner; 1987). Según este planteamiento un *contexto cultural* influye en las formas de *comunicación no verbal*; y con Erwing Goffman (1959) recuperó la noción de escenificación de la <<interacción social>> del “ejecutado para un público” (1987 [2002]; 106) dentro de un *campo social* con “principios de acción discrepantes” que se caracteriza por ser “un grupo de procesos ligeramente integrados, con algunos patrones y persistencias de forma” (1987 [2002]; 106). Moore (en Turner, 1987 [2002]; 112-113) considera la <<estructura>> social como “el logro una y otra vez repetido de procesos de regularización”. Para ella:

“[...] fijar o enmarcar la realidad es un proceso, o una serie de procesos” (en Turner, 1987; 112).

Si atendemos la propuesta de Turner:

Los marcos de la vida “*diariamente regenerados*” conviven con una “*indeterminación parcial*”, y una “*reglamentación*”: Una adaptación *situacional-drama social cotidiano* en que las formas de comunicación

otro/as. En la pestaña de análisis “otros que les nombraron <<en interacción>> durante mi trabajo de campo” ubico un reclamo de concepción de *sí mismo* en la vida social (acerca de la cual no todos de quienes entrevisté reflexionaron), que tiene que ver con lo que *otros* esperan del comportamiento de los individuos que conforman una cultura<sup>116</sup>. Uno de los entrevistados (Oteló) manifestó una resistencia a asumirse según lo que otros esperan de él, a partir del cómo percibe que le nombran.

En este capítulo tomo pues la voz de los entrevistados para armar la dimensión “autodefiniciones” de esta tesis. Es importante aclarar que, en cada una de las pestañas de análisis considero la información como representativa aun cuando en varias aparezcan enunciaciones equivalentes a un número menor a la mayoría de quienes “entrevisté”, ya que la relevancia de la tesis consiste en presentar un análisis de las implicaciones cotidianas del estar en

---

acontecen; permite distinguir un campo social o (para usar otro término recuperado por Turner) “ideoverso” en que las prácticas tienen sentidos. La noción “ideoverso” Turner la recuperó de Schwartz, para quien:

“Efectivamente existen símbolos comunes, comportamientos habituales, expectativas de roles, reglas, categorías, ideas e ideologías, rituales y formalidades compartidas [;] [...] todos estos factores enmarcan la comunicación y la acción mutuas” (en Turner, 1987 [2002]; 112).

Moore (afirma Turner) *no ve lo social como una innovación amorfa*, sino que esta ocurre según en un marco cultural donde los valores que “fijan” la realidad pueden cambiar como efecto de la construcción social de la misma. En tal sentido, Turner recaló la importancia de <<análisis de situaciones particulares>> donde juegan la lógica *regularización-reglamentación* con sus *factores de indeterminación y adaptación situacional*.

<sup>116</sup> Clifford Geertz, cuando ensaya acerca del *self* o *sí mismo* en “[...] Desde el punto de vista nativo” (1999) nota que, en la vida social, los individuos son “contextualizados”. Para Geertz una persona no es reconocida en su especificidad sino en el papel que le toca desempeñar en el “escenario social”. Acerca del cual, quien “representa” el papel, tiene conciencia de representarlo (próximo a la noción *presentación de sí mismo* que desarrollara Goffman [1959]) y, en ese sentido, el individuo internaliza, u opta por representar el “personaje” que le ha sido asignado. Aunque el contexto de análisis de Clifford Geertz es el Oriente Medio afirma que esa función simbólica de asignación haría parte de una conciencia de sí mismo en cualquier sociedad, y que (como en el caso de Marruecos) podría ser altamente internalizada por los individuos hasta el punto de “temer” fallar en la representación del “personaje” asignado.

Geertz manifiesta una Forma de comprender el *sí mismo* como expectativa que otros tienen de la actuación de una persona, que coacciona la acción y presentación de sí mismo o bien (desde mi perspectiva) con la que el individuo juega cuando da la impresión de “representar” el papel que otros esperan para tomar ventaja de situaciones, según planteara Goffman (1959); planteamiento que mantiene cierta proximidad con lo que Michel de Certeau (1999) llamara “invención de lo cotidiano” en referencia a las tácticas como prácticas de desvío en el terreno del consumo, la cual implicaría una escenificación que actualiza una “economía de la dádiva” (de Certeau, 1990) en las sociedades del sobreconsumo contemporáneo.

la calle y (para contrastar con los modos de nombrar hegemónicos) mostrar sentidos de “lo vivido” en la calle, en tanto espacio colectivo de experiencia.

La aproximación a los “nombres propios” en este capítulo me permite resaltar la imposibilidad de asignar un nombre o categoría gubernamental para los actores que conocí y acompañé. Algunos elementos significantes que dan sentido a las definiciones hegemónicas pueden verificarse en las historias de vida de las personas que conocí, sin embargo, estos no alcanzan a dar cuenta de la especificidad en la historia de cada persona, ni a los modos de referirse a los aspectos que dan cuerpo a esas “definiciones” (relaciones con la institución familia, uso/consumo de drogas, uso y necesidad del dinero, trabajo, medios de subsistencia, no tener una casa/estar en una casa).

Por otro lado, noto que una enunciación puede ser analizada desde diferentes ángulos con base en la asociación libre de los informantes.

Por último, antes de presentar la sistematización de las enunciaciones que registré en mi trabajo de campo, me parece importante destacar que en los discursos de quienes entrevisté se entrevén diálogos con otros discursos<sup>117</sup>. Sin embargo, como destacó Jean-François Lyotard (1974):

“la boca ve, igual que cuando Claudel decía que el ojo escucha, sin lo cual no se habla de nada, ni aunque se esté diciendo algo; existe la referencia lingüística que remite a la profundidad de lo visible y, por otra parte [...] esta misma profundidad constituye las cosas en densidad, según el derecho y el revés, ¿cómo sería posible si no existiera en el lenguaje humano un principio de arbitrariedad, la autosuficiencia de un sistema totalmente basado en sus disyunciones internas, por consiguiente, capaz de provocar y de sostener el divorcio del discurso, y de su objeto?, ¿Acaso veríamos si no habláramos? (Lyotard, 1974; 45)<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Jean François Lyotard realiza una crítica a la “sofística del discurso”. La cual concibe que “[el discurso] recibe significado inconscientemente, pasivamente, de una instancia que le es externa, que no procede de la estructura del lenguaje [...] y que así el que habla no sabe lo que dice, [...] que existe otro discurso hablando en tu discurso, que yo o en todo caso alguien pueda conocer” (Lyotard, 1979; 34). Sin embargo, Lyotard imagina un *contrasentido*:

“[...] que ese discurso distinto que no hablas pero que habla en el tuyo, es no obstante significable salvo por ti y para ti. Tal es la violencia o la seducción [...] que si demuestro que este discurso no se limita a significación y racionalidad, sino a expresión y afecto, ¿acaso estoy destruyendo la posibilidad misma de lo verdadero?” (1979; 34)

<sup>118</sup> Según la definición que propone Lyotard en torno al concepto discurso, tenemos que:

## 1) Comer

A propósito del comer presento expresiones que capté; aproximo contextos de esas enunciaciones en mi quehacer etnográfico, y en referencia a las actividades que cada quien realiza.

Con *José*, en un segundo encuentro (un primer encuentro consistió en pasar tres días juntos), luego de encontrarle en el atardecer y pasar la noche, cuando fuimos a una barranca para bañarnos, en un tono de confianza me dijo:

- “Este país es muy orgulloso, pero poco dinero para comer”<sup>119</sup>.

En un encuentro posterior (tras varios meses de no vernos): cerca del atardecer me aproximé al verle en una banca pública. Le saludé, y me platicó que “todo traía perdido”; me compartió: “todo me roban”. No faltaban quienes se acercaban a él para robarle. Me dijo de ellos: “son personas que no se amoldan a mi carácter”, (tras ese ponerme al tanto) casi de inmediato le anuncié que iría al mercado a buscar algo que comer, pero dijo no apetecer, y le pregunté si había comido:

- “No. Ahorita no. Hoy no he comido nada. No me da hambre. Ya no como”.

Le pregunté: “¿porque no quieres, o porque no hay?”; Detalló:

- “[A veces no me da hambre, y a veces porque no hay]. A veces no hay, y pues ni modo, me aguanto”.

---

“la fría prosa no existe, salvo en lo más inferior de la comunicación. Un discurso es algo denso. No sólo significa, expresa. Y si expresa, se debe a que también posee un bullir consignado en él, un movimiento, una fuerza, para levantar la mesa de las significaciones mediante un seísmo que da paso al sentido” (1974; 34).

<sup>119</sup> Con él vivenció reposo y reserva energética relacionada con su edad que consistía en caminar trayectos de entre uno y tres kilómetros diarios, dos o tres reposos entre las caminatas para esperar a que pasara el día, con una entrega al azar para conseguir alimento: buscar en sitios donde tiran, recibir por dádiva, conmigo: al pedir en puestos de fruta del mercado, comprar comida, o recibir lo que alguien nos obsequiara. En una ocasión le lleve a un comedor gratuito que resultaba demasiado distante para él, razón por la cual no acostumbra ir.

Luego de algunas semanas le volví a encontrar, dormí con él y, a la mañana siguiente almorzamos un poco de jitomates que él había encontrado el día previo en una bolsa, tortillas que llevaba en mi mochila, y fruta que nos habían regalado.

Dijo después de que comimos:

- “Ahorita ya comimos. Aunque no lleno; y más tarde hay que ver cómo come uno”...

En un encuentro anterior, de modo espontáneo me explicó:

- “Como lo que encuentro. Yo ya casi no le pido a nadie”<sup>120</sup>.

Con *Murcia*, por su parte, tuve oportunidad de profundizar acerca de cómo es posible obtener alimento al estar en la calle. Cito en extenso a propósito del funcionamiento de comedores y reparto gratuito, al preguntarle si sabía de la existencia de comedores:

- “No lo hay. Digamos que nunca lo ha habido. Frente a la catedral daban los miércoles. Hoy es viernes. No dan. Daban en el hospital (antes de que hubiera el temblor). Había alguien que daba. Bueno, los hermanos: los martes (en la noche), los viernes (en la mañana como a eso de las 12). Por ejemplo, los martes en la noche, los viernes dan en la mañana. Daban los Hermanos; o sea, se necesita estar pendiente de cuando oren, y ya después dan de comer. Primero se necesita oír la palabra y después comer. Porque si nada más van a comer, hay veces que dan y otras no. Pero que den de comer diario no. En el Hospital dan de comer los sábados en la tarde, el domingo daban en la mañana, pero dicen que ahora ya no. Daban sándwich, yogurt, un plátano y, en la noche, según parece ser: café, atole, tortas, tamales, a veces pozole. Pero, es necesario de estar atentos porque dicen: nada más viene una. Como son muchos, se acaba, y ya no alcanzan algunos. Pero comedores “comedores” no. Y, en cierto lugar por allá arriba había comedores pero, era de pagar, cuánto: veinte pesos. Por acá, por cierta colonia también: diez pesos. Y esos, supuestamente, deberían de ser gratis, no cobrar nada. Yo he sabido, eh: el gobierno da lentejas, atún, sopa, etcétera, etcétera y paga trabajadora para que guise, les dé de comer, les manda lo que necesiten para guisar (trastes, gas, estufa), y sin embargo, aquellos cobran. Le digo, en esta colonia que esta por acá: diez pesos. Por allá: veinte. Y todo eso era supuestamente (cómo

---

<sup>120</sup> Entre sus estrategias para alimentarse me dejo ver que busca comida en esquinas de calles donde antes ha encontrado paquetes con comida limpia, entre bolsas con desperdicios. Y, en una ocasión al amanecer pude ver que sacó dinero para pagar por un café, pero quien atendía el “puesto” se lo obsequió. Fuimos en otra ocasión a un comedor un día sábado. Ahí pedimos para llevar arroz, frijoles, pollo, pan dulce y conseguimos pantalones, jabón, zapatos. Él no conocía el comedor, y no sabía de los que operaban en la zona. Noté en él alegría al contar con esas cosas en ese momento útiles.

dicen) “la lucha contra el hambre”<sup>121</sup>, y sin embargo ¿qué hacen? [...] Y... van a supervisar pero dicen: cómo tienen suerte que no los han podido sorprender cobrando<sup>122</sup>. Y, eso cobraban: No, no. ¿Yo, ir a pagar? Digo: Si no hay diez pesos, pues no se puede comer. Aunque esté barato, no se puede. Por ejemplo acá en el albergue ahí dan de comer por ejemplo en la mañana (desayuno- almuerzo) son quince pesos. A medio día antes cobraban quince pesos también, pero ahora no: veinte pesos. Dan agua, sopa, guisado, tortillas. Está bien, pero, si no hay veinte pesos: no se come. ¿Se imagina, de levantar cartón, botella, Cuántos kilos se deben de vender para poder tener veinte pesos? Mm... Un montón de botellas. Y luego mal pesadas, que dicen que las básculas están arregladas.

O sea, yo lo siento, hubo quien dice que tenía una báscula en su casa. Eran 8 Kilos de aluminio, va a venderlos y resulta que son cinco. ¿Se imagina?, está a quince, por tres son \$45 pesos, y supuestamente a donde lo van entregar lo pagan a más, por eso: ¿cuántos kilos de botella se deben de [...] Está en algunas partes a tres, otras a tres cincuenta, a cuatro. O sea son cinco kilos, y, ¿Cuántas botellas se deben de levantar para esos cinco kilos?, para comer. Muchísimas, y no alcanza. Dan unos pesos, ¿Alcanzan, para qué? A veces para tortillas, (ay!) un poquito de sal: pues con ese... En el mercado a las diez u once tiran cebollas, jitomates, chiles, fruta. A veces allí en las bodegas tienen la fruta separada que está manchada, golpeada, que no la van a vender, para tirarla a la basura. De ahí se puede comer, pero, casi nadie va para allá.

Por ejemplo, en ciertos países donde hay tanta hambre quisieran esa fruta golpeada, maltratada. Y el mexicano: “ay no mano, cómo me voy ir a parar allá”. Mucho orgullo, mucha soberbia. Y, yo lo siento, a aquél no le gusta. Dice: los ojos altivos los abomina. Si se quiere estar cerca de él, se tiene que ser como él: manso y humilde. Cuántos y cuántos tienen dinero, y cuánta soberbia. Ellos van a entregar cuentas. Cada quien va entregar cuentas de su vida, no de las de los demás. Qué camino se elige; ¿el camino ancho, o el camino angosto?, y lo siento pero él ha dado la libertad y, es paciente: ¿hace cuánto dijo que se iba a acabar la humanidad?, han pasado más de dos mil años. Hubo quien decía que no iba llegar al dos mil, ni pasar del dos mil. En Estados Unidos se creía, los relojes estaban programados. ¿Qué paso?, y todos estaban a la expectativa. Esperando. Y no es así, no sabe nadie. Ni Cristo ni sus ángeles; [...] y, cuando él venga, ¿cuál temor?... cuándo él llegue, ¿quién va temer? Quien anda en sus caminos no vive con sobresalto [...]”.

En la anterior locución, tanto como en una previa, ella reflexionó acerca del “juntar botes y cartón” para obtener dinero y comer. Para ella, a veces es necesario tener dinero para comer y lo

---

<sup>121</sup> Se refiere al Programa impulsado durante el gobierno de Enrique Peña Nieto: “Cruzada Nacional Contra el Hambre”.

<sup>122</sup> El citado programa no contempla gratuidad, sino que está pensado como una propuesta de “autoempleo” para quienes lo gestionan. Ósea que el gobierno da una cantidad de dinero para subsidiar gastos del comedor. Quien atiende cobra, y obtiene una parte en salario. Estos comedores, aunque el Programa los anuncié como “comunitarios” no son gratuitos. Son diferentes a los comedores o “rondas” públicas de reparto gratuito en Iglesias o instituciones religiosas, los cuales son gestionados por miembros de la sociedad civil.

obtiene al recolectar. Otras veces le obsequian comida, o en el mercado (*donde “separan”*) consigue un poco de lo que “ya no van a vender”. Él día de la locución, otra persona que pasaba por ahí le anunciaba que volvería “para echar un taquito”. Ella contestó: “Yo, gracias a Jehová, ya comí”; (noté en su expresión una cierta incomodidad hacia quien le ofrecía). Al poco rato llego alguien que le brindó algunas piezas de “pan dulce”, y lo recibió con agrado, y me preguntó si no quería (acepté el pan para comerlo más tarde).

En un primer encuentro con *Murcia*, antes de la locución arriba citada, me dijo:

- “La gente trabaja para procurarse que comer, que vestir, para estar bien. Yo trabajo. Si fuiste a la secundaria como mínimo y te dijeron qué es trabajo: *aplicar fuerza y desplazamiento en una distancia*, pues entonces yo si trabajo, aunque sea que recoja cartones y botellas. Que está mal remunerado eso es otra cosa. Da para un taco con sal: pues ya comí. Si tienes una tortilla, te haces un taco con sal: ya comiste. Lo siento. Traigo unas monedas.”

Para ella, la recolección de botes y cartón es un “trabajo mal remunerado” que, a pesar: “da para un taco con sal”. Con eso afirma que puede decir: “ya comí”: “Si tienes una tortilla, te haces un taco con sal: ya comiste”. Las referencias religiosas le permiten orientar su vida, y de ellas manifiesta un aprendizaje, por ejemplo, al decir: “Jesús ayuno durante 30 días y 30 noches, sin tomar ni una gota”.

Para ella es necesario dinero para comer y, a veces no hay suficiente. Se situó en un lugar de crítica a la remuneración que recibe por recoger cartones y botellas, y con ella noto lo que *José* recalcó: “a veces no hay [qué comer, o dinero para comer]”. Para *Murcia*, hay días en que:

- “[...] si nosotros tomamos un vaso de agua, aunque sea, ya comimos. Si alguien te regala algo con que calzar, una vestimenta, pues que mejor; los que dan esos recibirán al cien por ciento dicen las escrituras”.

Con ella interpreto que buscar algo que comer pasa por: *trabajar* (para conseguir un poco de dinero), *recoger fruta* que “separan” en mercados, y recibir lo que otros *dan...*

En otro lugar de la zona centro, *Gato* me decía: “tú come, tú no te fijas en pequeñeces” mientras discutía con otros que le ofrecían alcohol (les conminaba a irse pues nos podrían meter en problemas con la policía, y les sermoneaba: “El cuerpo es el templo sagrado del espíritu santo;

yo no fumo ni tomo, si fumas te da cirrosis, cáncer, o ¿no? —buscaba mi intervención— mi hermano y mi padre murió de cirrosis”).

Me ofreció entonces una barra de cacahuete caramelizada, un poco de arroz, y habas con hierbas picadas, diciéndome que la comida estaba limpia, y agregaba: “*Aquí hay más dinero; gracias a Dios, a quienes me dan...*”, e indicándome una olla que contenía tortillas y una especie de “mole” me advertía: “*ésta la trajo de la basura (otro amigo que ahí reposaba), huele re mal. Está bien que andemos en la calle, pero no somos tan cochinos*”; la comida de esa olla estaba echada a perder. “*Tú come*”, insistía.

Para él no había una carencia en ese momento respecto al alimento. Tenía dinero en caso de requerir más comida. Más tarde (esa misma noche) nos ofreció café después de ir a una tienda de conveniencia. Con él noto (como con otros) que, el dinero es necesario para comer. Comer es una necesidad elemental que no siempre las personas que conocí en la calle satisfacen a través del dinero, pero que de alguna manera sirve para conseguir qué comer.

Con *Llanero*, en su referir a una actividad cotidiana, encuentro que del comer se expresó de forma satisfactoria. Cito la enunciación, luego que le pregunté qué hacía después de dormir:

- “Tranquilo wey, ya sabes, y a pedir una moneda [...], un taquito; te regalan un taco, te regalan una moneda, ya juntas pa’ tu chela, comes a toda madre<sup>123</sup>. [...]”

Con él corroboro que el dinero es necesario para comer, y otros *dan* a quienes piden. Una “economía de la dádiva” es actualizada cotidianamente<sup>124</sup>. Satisface como muchos otros la

---

<sup>123</sup> “A toda madre”, en el uso coloquial quiere decir que algo es satisfactorio, o agradable.

<sup>124</sup> Michel de Certeau hablaba de una *actualización cotidiana de la dádiva*, que aparecía para él como una práctica de “desvío económico” en las sociedades con estructura económica de tipo capitalista:

“Esta práctica del *desvío* económico es en realidad el retorno de una ética sociopolítica en un sistema económico. Remite sin duda al *potlach* según Mauss, juego de prestaciones voluntarias que cuentan con la reciprocidad y organizan una red social articulada por “la obligación de dar”. Semejante “emulación” ya no determina la economía de nuestras sociedades: el liberalismo toma como unidad básica al individuo abstracto y reglamenta todos los intercambios entre estas unidades de acuerdo con el código de la equivalencia generalizada: la moneda. Sin duda alguna, hoy en día este principio individualista vuelve a erigirse precisamente como la cuestión que trastorna el sistema liberal entero. El *a priori* de una opción histórica occidental se vuelve su punto de implosión. Sea como sea, el *potlach* parece mantenerse como la marca de una economía diferente. Sobrevive en la nuestra, pero sobre sus bordes o en sus intersticios. Hasta se desarrolla, aunque de manera ilegítima, en el liberalismo avanzado. Debido a esto, la política de la “dádiva” se convierte *también* en una táctica del desvío. De igual modo, la pérdida que era voluntaria en una

necesidad fisiológica de comer en coordinación con otras personas que *dan*. Por medio de la dádiva, o si encuentran en determinados lugares (como el mercado, en esquinas y botes de basura donde a veces hay comida) muchos de quienes entrevisté logran comer algo. El dinero para algunos es necesario para comer: “No siempre hay”, más todos de alguna manera buscan la forma de conseguir alimento.

Una tarde próxima al anochecer vi a *Rita* (con quien había estado en dos ocasiones acompañándole un día entero), me acerqué a dónde conversaba junto con otros, y entre ellos *Hugo* me ofreció pan dulce de una bolsa que “una señora” recién le había obsequiado; él no quería porque “[acababa] de comer ocho platos de comida”. Esos platos los había encontrado en una esquina próxima (en una zona con alta actividad comercial). Acepté el pan, y me narró su hallazgo:

- “Encontré comida, y después encontré una botella de agua de un litro. Estoy lleno”.

En otro momento, (no recuerdo si fue esa misma noche), luego que le hube comunicado que estaba ahí para “saber cómo se vivía en la calle”, me dijo en tono solidario: “cuando quieras comer vienes aquí. Aquí siempre hay”.

Por un lado, con *Hugo* noto una coordinación social que se expresa en el encontrar en una zona con actividad comercial donde amontonan bolsas, cajas y otros desechos entre los que encuentra comida. Por otro, noto que satisface la necesidad de comer, y contrasta con las definiciones que asocian “vivir en la calle” con “falta de medios” para sobrevivir (indigente), contrasta a su vez, con las enunciaciones de otros que también se quedan en la calle cuando se refieren a que no siempre comen...

Con *Rita*, una mañana después de acompañarle a vender lo que llevaba recolectado tras varios días (botellas, cartón, aluminio) ocurrió que al pasar por algunas fondas nos regalaron frijoles, tortillas y arroz. A pesar de que íbamos en disposición de pagar por la comida ésta nos fue brindada; el dinero con el que íbamos a pagar era el que habíamos obtenido tras ir (en cuanto nos levantamos) a vender botes, cartón y aluminio (que era bastante, y que sólo entre dos podíamos acarrear).

---

economía de la dádiva se transforma en transgresión dentro de la economía de la ganancia: figura en ésta como un exceso (el desperdicio), una impugnación (el rechazo de la ganancia) o un delito (un atentado contra la propiedad)” (de Certeau, 1990; 32).

### ***¿Comer lo que sea?...***

A partir de mi observación junto a otros más surgió una dimensión que considero relevante problematizar: *Vivir en la calle* es por muchas personas asociado al “no tener” o “carecer”, lo cual para la sociedad en general implicaría aceptar todo lo que les ofrecen de comida sin poner objeción, como si “al no tener” (indigencia), no tuvieran alternativa del qué comer; *José*, por ejemplo, aunque a veces no come “porque no hay”, [o] “porque no le da hambre”, en otro momento me dijo: “Cuando me da hambre como lo que quiero” (supongo que su afirmación tiene que ver con que algunas veces cuenta con dinero, aunque casi no lo usa y otras veces: come “lo que [encuentra], pero con precaución”).

El pan que *Hugo* me ofreciera el día que le conocí, también era ofrecido a *Rita*, quien lo rechazó por que “no [le] gusta”. Otra ocasión en que reencontré a *Rita*, ella recibía, junto a otro, un paquete de comida por parte de la policía, y *Hugo* no quiso de esa comida. Él argumentaba que “no tenía hambre”, y que además no era suficiente la porción que ahí daban. Que esperaba a encontrar en un lugar en el que “[habría comida]” hasta cierta hora del día, o sea que había un límite de tiempo para llegar y encontrar qué comer en ese lugar.

Con *Llanero*, a propósito del “comer lo que sea” aconteció otro episodio. Un día nos regalaron unas porciones de pizza, él no quiso porque “no le gusta lo *masoso*”, como tampoco quería otro día unas “alegrías” porque “no [le] gusta lo dulce”. En otros momentos de mi interacción en campo me ofrecieron pollo (*Daniel*), o salchicha (*Hugo*), pero les rechazé. Comprendieron. *Hugo*, porque le dije que me caería mal (la salchicha), y *Daniel* comprendió al decir: “ah: eres vegetariano”.

Otro día en que anduve todo el día con *Rita*, ella repartió Pizza. Yo no quise de primer momento, no me apetecía. *Tito* me dijo: “no desprecies”, y le expliqué que “no despreciaba” sino que no apetecía, y no insistió más. A *Julián*, una noche que caminamos rumbo al lugar donde pernoctaba le ofrecí *pan* que vendían en una carreta móvil, y me dijo:

- “No, gracias. Yo soy como Batman, tengo que estar preparado para el crimen [...]”

En nuestra primera conversación él hizo referencia a la posibilidad de “llevar una dieta vegetariana”, y eliminar los “metales pesados” del organismo. Aunque estuviera en la calle lo intentaba. Siempre que hablamos de la comida me mostró su interés por estar consciente de lo que come. Tiene un interés por investigar acerca de las propiedades químicas de los alimentos para llevar algo que interpreto como una “dieta a conciencia”, según su propio aprendizaje e investigación. Le interesa el estudio de la medicina china. Siempre que “iba al super”, según me contó, leía las tablas de ingredientes, y lamentaba que lo que se iba a comer no era tan bueno. Estaba consciente de lo dañino de lo que consumiría. En el último encuentro que tuvimos me contó que comía carne porque había llegado a considerarla necesaria. Para él, sobre todo, existía una necesidad de evitar los “metales pesados” que contienen muchos alimentos, entre ellos: lácteos industriales.

Referirse a “evitar el crimen” a partir de lo que me contó tiene que ver con “estar alerta” ante posibles agresiones que acontecían en el lugar donde acostumbraba quedarse. Para él, además era importante mantenerse “firme” en sus decisiones, tenía la esperanza de “salir pronto de la situación” y “se [había] resignado a andar por su cuenta”. Este “evitar el crimen” es en realidad una enunciación muy ambigua que conlleva a evitar agresiones, y no fiarse de nadie (mantener una actitud crítica), y posiblemente en conexión con lo que decide comer. Para mí: “evitar el crimen” tiene que ver con lo que en otro momento me compartiera, a propósito de circunstancias de agresión que ha vivenciado:

- “Nuestra opinión habla de hechos. La inseguridad de hechos que no es un tema nuevo. Que también está hablando concretamente. Realmente: ¿te sientes seguro cuando sales diariamente a la calle?; los medios de comunicación tienen tanta información que pueden sacar otra noticia, y no sé si sea por el deber de la noticia, o ¿ellos eligen la noticia?, Lo vemos diariamente. Tipo de opiniones que son generalizadas, como por ejemplo: ahorita se fue un chavo. Un chavo que me la hizo de *tos* namás porque sí, en la calle; ya ahorita lo ves golpeado. Un amigo lo golpearon apenas, por qué, porque no se pudo defender. *Estamos como en una especie de barbarie, o sea de sálvese el más fuerte, entonces pues yo no me considero una persona que realmente quisiera tomar partido, [...] yo realmente siento como cualquier otro ser humano, siento el dolor, el odio, la ira, intento por eso no meterme en problemas. No por eso, si siento frustración pues, al ratito, me acuerdo: lo cambio en alegría. Después de alegría la circunstancia en que me toqué recordarlo lo trueco en euforia. Así no funciona, ¿no?, ósea las emociones surgen. Mis respetos para quienes pueden controlar sus emociones; creo que personas que tienen esa capacidad aspiran a tener una vida más apacible, no quieren estar a expensas de cómo les toque o cómo les venga su forma de sentir y después hacer un cambio sobre ella. Sino, simple y llanamente, de eso se trata*

la vida, tener un control de lo que sucede. También es interesante hablar de ello, por eso es que te comento lo que ha pasado, como una experiencia personal”.

## 2) *Dormir*

A continuación, presento expresiones respecto al *dormir* en tanto toca a una necesidad fisiológica inscrita en un ambiente social y determinada por condiciones climáticas de la ciudad. En tanto si satisfacían o no la necesidad del dormir sólo dos personas manifestaron una reflexión. Otros, en su enunciación me mostraron un juicio del cómo duermen en relación al lugar que eligen (Llanero, Otelo), y porqué lo eligen. Otras personas se refirieron antes que al “dormir” al “dónde quedarse”. Otros reflexionaron acerca de cómo elegir y “pedir permiso” para “quedarse” en ciertos lugares, o sea, en un lugar para dormir. Lo cual interpreto como un “buscar refugio”, o lugar “donde quedarse”.

*José*, mientras reposábamos luego de una breve caminata matutina que nos situó en los bordes del “primer cuadro” (en el centro), dijo:

- “Aquí se puede dormir a toda madre. Como no duerme uno. Se queda uno con sueño”.

Estábamos en un lugar con árboles sobre una amplia banca donde era posible recostarse. Permanecimos sentados. Una pareja pasó y nos obsequió unas tortas, teníamos con nosotros un poco de sandía que traíamos desde el día anterior. Habíamos dormido varias horas intermitentemente por el ruido de bares cercanos y el incremento del frío próximo al amanecer (asumía que estaba adaptado hasta que soltó la expresión). Reposamos otro rato en la banca, y anduvimos sin destino.

*Gato*, (en la convivencia donde me compartió comida), a la mañana siguiente, después que me invitó un café en una fonda, mientras él esperaba que “llegara la chamba” (limpiaba los parabrisas y retrovisores de los autos cuando el semáforo estaba en rojo), tras insistir (ante mis preguntas) que él “no vivía en la calle”, y que “[tenía] cuatro casas” a las cuales no quería ir (pues, para él: “mientras estemos bien con Dios lo demás sale sobrando”), me dijo:

- “A mí no me gusta dormir en la calle. Mi abuela me regaló una casa, era revolucionaria de aquí de Morelos, zapatista, una casa con cancha de futbol, de frontón. Peña Nieto quisiera tener la casa que yo tengo, y vive en Los Pinos, y es puto el cabrón, ¿No?”.

Le pregunté si su casa estaba abandonada, o en ruinas, y dijo que no, que está conservada, pero al parecer no vive en ella. Es probable que alguno de sus hermanos o familiares habite en ella, ya que, según me comentó: era “dueño” de cuatro puestos de periódicos ubicados en Cuernavaca, pero se los dejó a sus hermanos: “para que no dijeran que soy agarrado”, me diría por la mañana después que me invito el café. Desde la noche anterior limpiaba parabrisas y retrovisores de automóviles; cada vez que un carro de mediano lujo hacía parada ante el semáforo, él repetía: “ya llego la chamba”, aunque más de una vez el semáforo volvía al verde y no alcanzaba a limpiar el automóvil referido. No hacía gesto de desesperación y reanudábamos la plática...

A él “no le gusta dormir en la calle”. Tenía la esperanza de encontrar un cuarto:

- “Por aquí vamos a encontrar un cuarto, y ¿sabes quién lo va a pagar? —después de señalar hacia el cielo, agregó: —“es el dueño de la plata. Si encontramos un cuarto, no vamos a vivir todo el tiempo en la calle”.

Otro de quienes reflexionó a nivel fisiológico acerca del dormir fue *Llanero*, en referencia a cubrirse del frío y la lluvia. Cito en extenso:

“Si, mira: cuando tú mires el cielo y si no hay estrellas y sale la luna, entonces te vas aquí derecho, luego agarras el callejón, agarras pa allá, llegas al seguro, [...] y, ahí, ¿traes cobija?, yo traigo mi cobija aquí. Ahí, no te hace nada el agua. Muchas veces viene el agua de allá pa’ acá, se moja hasta acá. Y allá no. Haz de cuenta, son dos veces de aquí, hasta allá y hasta allá. Ahí no te dicen nada, ahí te puedes dormir: *tranquiquis*. Es lo que hago yo, pues. Por ejemplo aquí estamos, fíjate: pa abajo esta un callejón, del callejón agarras pal [lugar], ahí te puedes dormir a toda madre wey. Llueve y llueve, y no: el agua no más llega hasta por aquí”

Para él, es posible encontrar un lugar donde dormir tranquilo (*tranquiquis*). Es decir, un lugar donde no se moje, ni pase frío. Además, es un lugar donde “no te dicen nada”, o sea: nadie te molesta o indica que te vayas.

A *Otelo* le pregunté a propósito del lugar donde me contó que dormía (una banca pública), si en ese lugar tenía cobijas. Entonces refirió a la necesidad fisiológica del dormir:

“No, así me duermo. A la brava. No me da frío. Ahí en Chiapas hace un calor... Los tres primeros días que vine aquí hacía *friesito*. Fueron los días más sabrosos que he dormido como en

dos tres años, me encontré una banquita ahí en el centro y pasé un frío que me congeló hasta los huesos, me quito todo el calor que se me pegaba ahí en Chiapas. Ahí en Chiapas, el típico día es de 38°. Calientísimo”.

*Una amiga (Diana)*, a quien compartí el proyecto en Cuernavaca, entusiasmada me contó:

- “Mi hermano Gabriel convivió con Daniel (que no sé si se consideraba vagabundo), que ya murió, murió de cirrosis. Él le decía que disfrutaba dormir en la calle, que las estrellas eran su cobija” ...

De manera indirecta, *C. Pintor* (en Oaxaca) me comunicó cómo dormía cuando le pregunté cómo se había decidido a “irse” a la calle, la respuesta en extenso fue la siguiente:

- “Yéndome andar por ahí... Me puedo quedar a dormir, duermo bien ahí en la calle (risas)”.

Para confirmar si se trataba de una decisión busqué verificar: “¿Qué, dijiste: se puede dormir bien en la calle?”:

- “No, pues, aunque no se pueda”, dije: “voy a tener que irme a la calle”.

Hubo para *C. Pintor* causas que no conozco, pero veo que para tomar la decisión de al dónde irse influyó el que durmiera alguna vez “bien” en la calle; sin posibilidad de generalizar su “dormir en calle” como algo agradable, encuentro en su locución una afirmación que sirve para contrastar con otras voces de quienes duermen en la calle. Otros a quien “no gusta dormir en la calle”, otros que “disfrutan”, otros que “no duermen”, o “no duermen como deberían”, y otros que encuentran un lugar donde “dormir tranquilos”.

*Hugo* por su parte me dijo: - “no duerme uno como debería”.

Y añadió que llevaba tres días sin dormir porque había estado “tomando alcohol” junto con otros (“cuatro botellas de las grandes”), el día anterior a nuestro encuentro. Era la segunda vez que nos veíamos. Me proponía *quedarnos* en un lugar donde “a las doce ya cierran”. Él, con gusto atendió a mi intención explícita de saber “cómo se vive en la calle” y al acompañarle me

introducía con otros; me presentaba ante otros: “Viene a conocer. Quiere saber cómo se vive en la calle”. Tras dos semanas de no vernos me dijo: “Te me perdiste. Estaba preocupado. Pensé: a lo mejor se fue para su casa, pero, ¿con qué dinero?, si ya no traías: a lo mejor pidió, y se fue”.

Aquel día en que nos separamos (cuando “me le perdí”) no nos despedimos. Él reponía un poco de sueño (ya que por la mañana nos habían movido del lugar donde dormimos algunas horas próximas al amanecer), mientras yo decidí andar en busca de una sábana (papel para forjar tabaco, que no encontré). Me demoré en volver al lugar donde él reponía sueño en una plaza pública, porque en una fonda (al interior de un mercado) pedí un plato de nopales a modo de desayuno. Cuando regresé a donde él dormía no le encontré. Nunca le dije que “estudiaba en la Universidad”, sin embargo su locución me parece relevante para analizar las implicaciones en referencia al “dónde quedarse”, y la reflexión fisiológica acerca de su descanso. Además, tuve oportunidad de vivenciar junto a él interacciones que me permiten analizar situaciones de intercambio y formas en que otros nombran a quienes “se quedan en la calle”.

Después que me dijo “no duerme uno como debería”, me preguntó: “¿tú, no te desvelas, cuántas veces te has desvelado?”. Como parte de su actividad diaria baila a las afueras de un bar y, a veces, se queda en un lugar techado “hasta que dejan”. Según me explicó: “hasta que ya cierran”. Esa noche me propuso (en caso de que yo quisiera dormir antes) quedarnos en un lugar donde “a las doce ya cierran”.

Me parece que, por un lado, las horas de sueño están condicionadas socialmente en el caso de *Hugo*, pues duerme hasta que finaliza su jornada de trabajo (cuando cierran los bares); él baila y pide monedas a quienes desde el bar le miran. Además, él no puede dormir en ese lugar techado sino hasta que “cierran”, o sea: hasta que no hay entrada y salida de personas por ese lugar. En parte “no dormir bien”, o “no dormir uno como debería” en el caso de *Hugo* forma parte de una decisión, de la que luego reflexionó conmigo: había tomado alcohol junto con otros. Llevaba tres días sin dormir debido a su costumbre de beber, y prolongar las horas de baile, y además porque no puede hacerlo en “horas” en que hay actividad comercial en la zona. Cuando lleva cobijas (me contó) se queda en la plaza. Infiero que, para él, “no dormir bien” o “no dormir uno como debería” también está relacionado con que, casi siempre, le quedan un par de horas antes del amanecer para comenzar a dormir, y si forma parte de su decisión permite ver que ajusta su “reloj biológico” con un ritmo habitual que comparte con otros actores, por ejemplo con quienes también están despiertos durante la noche.

### 3) “Dónde quedarse”

Una de las preguntas que guio mi labor etnográfica fue *¿dónde te quedas?*, Cuando le pregunté a José, me dijo:

- “Ayer... no me acuerdo. Por aquí [...] A mí me gusta donde yo caigo, ahí. Con la esperanza de que nadie me perjudique”.

Para él (en referencia a Cuernavaca):

- “No, aquí no hay tanto mal. Tanto mal no hay. Me quedo donde yo quiera, puede llover, yo me quedo donde yo quiera. Donde se me ocurre. Nada de vicio, ¿me entiendes?”

Otra noche, un artesano que provenía de Guerrero (*Balsas*), me comunicó de modo espontáneo cómo acordó poder quedarse en el lugar donde dormimos. Llegamos ahí después que unos uniformados (posiblemente de la policía; vestían pantalón negro y playera blanca tipo polo, eran alrededor de cuatro agentes, entre ellos una mujer) nos despertaran y conminaran a irnos hacia otro lugar. Según comentaron: “los habían mandado a quitarnos de ahí”, y reconocieron de modo poco cortés a uno de los que estábamos (en el apartado “Policia” narro su aparición cuando la noche era calma y el ruido ya había disminuido). Al moverme a otro sitio, me acompañó este artesano que dormía cerca y me invitó a quedarme con él. Me contó, entre otras cosas, porqué estaba en Cuernavaca, y cómo hacía para conseguir dinero.

Cuando llegamos al lugar donde dormiríamos (un sitio medio oculto en una especie de patio entre de varios locales de artesanías, a esa hora cerrados) me contó que el guardia de la pequeña plaza comercial le había dado permiso para dormir ahí durante la noche, a pesar de que se iba aproximadamente a la una de la mañana. Como única condición para poder estar ahí, no podía “llevar mucha gente”, evitando así problemas con los locatarios cuando amanece. Me invitó a acomodarme y me dijo que ese lugar estaba “bajo [su] control” después que una luz se prendiera y apagara al detectar nuestra presencia.

*Tito*, cuando le pregunté si tenía alguna colonia preferida para andar y/o quedarse me respondió:

- “Lo único que puedo hacer es respetar, pedir permiso de quedarme ahí en la noche. Y si los hermanos me regalan ahí un taco: que bien, gracias. Nada más. Y en el transcurso del día ponerme a trabajar. Precisamente para juntar para un cuarto [...] En este año, en Diciembre ya tengo que tener mi cuarto”.

En otra ocasión, al encontrarle en el hospital, luego que conversáramos brevemente nos anunció (a mí y a otro) que se iba “al cantón”: “Ya me voy al cantón. Voy a descansar, se ponen al tiro”. Fue por unos cartones que tenía apartados y se acomodó cerca de donde estábamos. Por un momento creí que iría hacia algún predio, pues había dicho: “ya me voy al cantón”.

A Murcia le pregunté “¿dónde te quedas?”, me respondió:

- “Donde se puede. Pero hay que tener cuidado. Lo siento, pero es mejor la verdad. Aquí hubo un tiempo de que eran tales horas y ya no podía (dicen): salir a los antros o a un lugar a divertirse noche, ¿por qué? porque los *levantaban*”.

Juan, en la ciudad de Oaxaca, por su parte soltó una expresión:

- “Como perro busca dónde quedarse, así nosotros”.

Él me explico que se quedaba en la cornisa de entrada de una casa en que le daban permiso. Eso le permitía cubrirse un poco mejor del sereno, pues éste acarrea riesgo de enfermedad. Se cubría con “nylon” y cobijas para evitar la humedad y el frío.

Para José, en Cuernavaca:

- “Aquí te puedes quedar donde sea”

“Rey”, por su parte, me narró que pidió orientación a policías para saber dónde podía quedarse:

- “[...] traigo el brazo roto, vengo golpeado, quiero dormir en la calle, dónde puedo hacerlo”,

Y, entonces le respondieron:

- “Ahí: en las banquitas”.

Y, ¿luego, qué paso? (le pregunté):

- “Pues me gustó”, afirmó.

*Angélica*, al preguntarle, dijo que *se queda* “dónde puede”. Me contó que había estado con su hermano en una casa y últimamente en casa de una amiga. Se fue de ahí por “ya no estorbar”, y para qué “no le cargarán la mano”.

A *Llanero*, luego de haberme quedado con *Ángel* en una construcción abandonada cercana al lugar de nuestro encuentro (de la cual *Ángel* presumía conocer la historia y estatus legal), le pregunté si no acostumbraba quedarse en “casas abandonadas”. Y, entonces me dijo que *no*, y argumentó: - “¿Ahí quién te regala un cigarro?, [...] aunque parezca que no haya nadie si hay [...]”.

Con *Hugo* (en nuestro primer encuentro): fuimos a refugiarnos a un lugar distinto del que en principio me indicara, no nos quedamos en ese lugar pues de algún modo sólo le permitían a él *quedarse* ahí; existía la posibilidad, según me dijo, de que la policía quisiera revisarnos y, por ende, quitarnos alguna de nuestras pertenencias. Nos fuimos a otro lugar que él recomendaba porque “ahí no hacía frío”. Para mí: en ese lugar había suficiente silencio, calor, y una luz tenue que permitía dormir.

### **3.1 Un “cuarto”, “cantón”, “calle” (dónde quedarse)**

Me parece importante anotar que algunos de quienes acompañé se refirieron al lugar *donde se quedan* (o *duermen*) como “cuarto”, “cantón”, y “calle”. Como referí más arriba con *Tito*, cuando iba a “descansar”, nos anunció: “ya me voy al cantón”, tendió sus cartones a modo de petate y se recostó.

En otra ocasión, *Ofelia* (quien no accedió a un tono de entrevista cuando le anuncié que “escribía una tesis acerca de experiencias de vida en la calle”) en un encuentro posterior, junto a otros más, aludió al lugar donde dormía como un “cuarto”, al decirle a otro (a propósito de mí): “él se quedaba en el cuarto de allá”. Dormí en dos ocasiones en ese lugar.

*Astrid* refirió: - “me quedaba en la calle, tomando, *pasando frío*”.

*Llanero*, al relatarme que una noche perdió un sombrero, atribuyó la pérdida a que “duerme en la calle”. El sombrero era muy liviano y no se percató del momento en que voló o se lo arrebataron. Me dijo, a propósito del suceso: “como duermo en la calle”.

### ***Un cantón....***

Para *Tito*, un cantón está relacionado con el lugar dónde dormir. Funciona para referirse a un lugar dónde descansar en tanto que en México tiene un uso generalizado en relación a esa necesidad.

*Hugo*, sin embargo, aludió a un cantón en referencia a un puesto de venta de hot-dogs donde le brindaron asiento y cubría una sombrilla. Me había dicho: “Vamos a un cantón allá”, le acompañé creyendo que me llevaría a un lugar donde descansar, o dónde nos encontraríamos con otros que también se quedaran en la calle, pues antes me había dicho que se quedaba en una “construcción abandonada”. Llegamos entonces al puesto, y de inmediato le preguntaron: “¿ya quieres tus hot-dogs?”, él respondió: “No”. Pero se los sirvieron. Tan pronto lo tuvo en sus manos me lo ofreció (poco antes me acerqué a la que atendía para solicitarle, en lugar de un hot-dog: jitomate, y pan. Pero no quiso brindármelo excusando que se le había terminado el jitomate). Le expliqué a “Hugo” que me caería mal la salchicha. Sin embargo, las otras me decían: “acéptaselo, te lo está regalando”. Les repetí un par de veces que no me lo comería, que no comía salchicha. Para no dejar la mano tendida a Hugo tomé el hot-dog y, a su vista, arranqué un cacho de pan y tome con los dedos un poco de jitomate, insistiéndole en que no comía salchicha, y que si la comía me haría daño. Comprendió, y comió el “hot-dog”, llevaba varias horas bailando y parecía reanimarle.

Un cantón lo identifico en un sentido diferente al dónde dormir en tanto en él una persona encuentra calor y vínculos afectivos.

### **4) “Quedarse en la calle”**

Es importante distinguir que quienes “viven”, se “quedan”, “están”, “cantonean” o “andan en la calle” duermen en espacios particulares que los cubren del sereno matutino y, en ocasiones, en sitios a la intemperie (plazas o camellones). “Dormir en la calle”, a partir de lo que vivenció puede hacerse en plazas públicas, bancas, camellones centrales de avenidas, en zonas con techos de vía pública, hospitales y alrededores, sobre la banqueta (a veces bajo alguna cornisa), en las entradas de oficinas gubernamentales que cierran de noche (hasta hace un par de años “dejaban quedar” en el palacio de Gobierno estatal, y antes de comenzar el trabajo de campo vi muchas personas que dormían ahí. Uno de quienes entrevisté, “cuando dejaban”, acostumbraba dormir ahí).

Dormir en esos espacios requiere condiciones específicas: un lugar seco, la menor cantidad de luz posible y, depende del clima: un techo que cubra del sereno. Entre los objetos necesarios (según la propia reflexión de quienes entrevisté): cobija, cartón o plástico para generar calor.

Al quedarme en la calle supe, por experiencia propia y por voz de muchos practicantes, que *la cobija es lo principal*. Las varias formas en que pude pasar noches en la calle consistieron en un aprendizaje de tácticas (buscar un cartón, encontrar un sitio, conseguir comida). Llevar o no Cobija determina para muchos el lugar dónde dormir. La cobija para *Nacho*: “lo principal”. *Llanero*, cuando me habló del dónde podría dormir me preguntó: “¿traes tu cobija?”, y añadió: “yo; aquí traigo mi cobija”, lo que confirma la importancia de la misma. *Hugo* me dijo que “cuando tenía cobijas” se quedaba en la plaza (recién se las habían robado).

Las condiciones que experimenté al dormir en la calle son: ruido constante (disminuye conforme avanza la noche, e incrementa al amanecer), zonas con más o menos iluminación, casi nunca en oscuridad total. En el hospital: disputa por ciertos lugares de descanso (tienes que llegar a una cierta hora si quieres quedarte en lugares donde haya menos riesgo de mojarte, o haya más calor u oscuridad). Hay quienes prefieren evitar el frío y duermen en las salas de espera, aunque ahí nunca apagan luces, y las voces humanas son constantes (salvo un par de horas en que la mayoría duerme).

*Dormir* en la calle implica, a partir de lo que observé y vivencié con otros y otras, que: *más personas te ven, ruido constante, frío, sin baño cercano* [salvo el caso del hospital], *levantarse porque llega alguien más llega a ordenarlo*.

Cuando dormí en la calle lo hice con alguien más en los lugares donde acostumbrara (zonas de actividad comercial, hospitales públicos, vía pública; camellones, banquetas). Dormía en esos sitios porque con quienes había comenzado una interacción ahí se quedaban, me invitaban a quedar con ellos, o les proponía. Me percaté de que *levantarse* es necesario por varios motivos: 1.-abren cortinas de locales, 2.- Continuar una labor de recolección y/o ir a vender lo recolectado, 3.- hacer mandados o limpiar (con comerciantes de la zona) 4.- ir a trabajar en algún empleo temporal u oficio.

Con *Hugo* y *José* vivencié que llegara alguien más a levantarnos; con *José* ocurrió una vez alrededor de las cuatro de la mañana, mientras con *Hugo* aproximadamente a las seis. Con ellos noto que: “levantarse” es necesario pues comienza en la zona centro una “actividad comercial”, a

veces incluso antes de que alguien más llegue a ordenarlo. Reproduzco a continuación un fragmento del registro en mi diario de campo, a propósito de cuando nos despertaron mientras dormíamos junto a la cortina de un local en el mercado municipal:

“Nos despertaron y pidieron que nos moviéramos de ahí pues abrirían el local comercial. Estorbábamos para levantar la cortina de acero. Los operarios del local le reconocieron con estima. Nos movimos a otro pasillo cercano, y nos recostamos. Dormimos otro rato, y me levanté conforme el vaivén de la gente incrementó (todavía a un ritmo lento). El sol atravesaba por un hueco entre las rejas láminas del techo. Decidí despertar, e ir a buscar fruta en el bullir de un mercado a las 7 u 8 de la mañana. Regresé luego a donde yacía mi compañero y, a los pocos minutos, los operarios de otro local intentaban despertarlo, pero él dormía profundamente; le conminé a despertar para evitar cualquier tipo de agresión. Nos situamos frente a ese local recargados en otra de las cortinas que aún dormía (nadie llegaba todavía a abrir). Pasaron algunos minutos y decidimos andar. Llegamos a un parque, y ahí durmió otro rato”.

### **5) Levantarse (Actividad)**

A continuación, presento algunas reflexiones en torno a lo que hacen al levantarse: *José*, a propósito de lo que acostumbraba hacer me dijo:

- *“Me paro, me levanto, hago algo para mi pertenencia, trabajo para mí, (cómo te diré); a mi favor”.*

La primera vez que le acompañé acostumbraba recoger botes, y latas de aluminio para vender por kilo. La remuneración era mínima. En otra ocasión, al levantarnos, caminamos para buscar unos zapatos entre bolsas de basura amontonadas en esquinas, pero no hallamos. Le llevé al comedor “San Vicente de Paul”, por la zona de Chapultepec (un poco lejos del centro), ya que ahí acostumbran donar ropa. En ese lugar funciona la donación en el horario de comedor (los días sábado). Nos acercamos para escoger alguna prenda pero nos indicaron que el horario había terminado, a pesar que el comedor continuaba con gran cantidad de gente al interior. Poco antes nos habían servido un desayuno y guardamos un poco de lo que nos sirvieron para llevar. Al notar que lo que necesitaba eran zapatos, más tarde, luego que reposamos a la sombra de un árbol, próximos al comedor, me ofrecí a ir en busca de ellos. Llegué nuevamente a la asociación religiosa que mantiene una puerta abierta a modo de tienda-bazar y ahí le expliqué la situación a la encargada. Me brindó dos pantalones, uno para José y otro para mí, además de zapatos para José, rastrillo, y jabón.

Tito, de modo indirecto refirió lo que hace al levantarse, cuando le pregunté acerca del lugar dónde quedarse. Habló de lo que hace después de dormir:

- “[...] y en el transcurso del día ponerme a trabajar. Precisamente para juntar para un cuarto [...] En este año, en Diciembre ya tengo que tener mi cuarto”.

Con el vi que, como con José, cuando se levanta: “camina”.

En la única conversación en la que intenté mantener un tono de entrevista, luego de anunciarle:

- “Estudio una maestría en Humanidades”,

Sin que me permitiera relatarle mi intención de investigación, dijo:

- “Voy a caminar porque si no...”.

Cuando le encontré ambos caminábamos. Sin llegar a profundizar el por qué quería caminar en ese momento (no sé si llevaba algún destino), él tomó camino y me ofreció encontrarnos media hora más tarde para ir a desayunar. En nuestro camino al comedor le pregunté: *¿qué calles te gustan?*, entusiasmado dijo: “parejito, como para caminar”. *¿Con coches o sin muchos coches?*, (extendí la pregunta), [y me respondió]: “No, donde no haya coches”, [y agregó]: “Tampoco es que quiera estar sólo en este planeta [...] En este planeta. No [...]”

Esa mañana, él me invitó a desayunar en un comedor gratuito. Leo que, entre sus actividades al levantarse están: caminar e ir al comedor. Para él: “el lugar donde leen la Biblia”. Se refirió así a ese lugar:

- “Juntan las mesas y sillas. Leen la Biblia, hacen una oración. Dura dos horas. El pastor dice que quienes vayan sea para que se regeneren; si andas desviado, o por mal camino, que vayas con tus amigos, familiares”.

Cuando salimos del lugar, después de la faena voluntaria de orden y limpieza, él se fue “a trabajar”.

Con Hugo, por su parte, fueron varias las referencias al quehacer cuando se levanta, y a lo que hace (en la sección “trabajo” de esta tesis detallo sus reflexiones en torno a su forma de recolección de botellas y cartón). Junta botellas, latas, fierro, cartón, o lo que encuentre. Entre lo que hace cuando se levanta, según me contó: “seguir tomando”. Al recrear una escena de cómo le levanta un policía en la Plaza, dijo:

- “[...] *En lo que [...] espero a que se me quite el sueño, doblo mi cobija, la guardo en la bolsa, y me voy a seguir tomando. Eso hago diario*”.

A partir de nuestra convivencia y al relatarme parte de su historia de vida noto que *toma* (alcohol) por costumbre, pues, desde “chamaco” (desde niño), según me contó, empezó a fumar y a tomar. Él mismo, sin embargo, acostumbra recolectar “botes”, “cartón”, “fierro” durante varios días, y baila para tener dinero.

Con *Rita*, sin llegar a una reflexión de lo que hace al levantarse, cuando le acompañé vi que entre las actividades al levantarse (como para otros) están: *continuar una labor de recolección e ir a vender lo recolectado, planear un itinerario en función de a quiénes quiere encontrar durante el día. En el trayecto de un destino a otro: caminar*. (Con ella efectúe un desplazamiento por largas distancias, cruzábamos con diferentes trayectorias la zona centro. Hacia la media noche: *buscar un lugar donde dormir*). Sólo dormí una vez con ella, le encontré unas cinco veces en total, en dos de ellas hicimos largas caminatas.

Para otros (*Joaquín*, por ejemplo), entre las actividades al despertar: limpiar (barrer, lavar pisos), y hacer mandados con comerciantes de la zona.

Para *Llanero*, en la enunciación que cite a propósito de que come “a toda madre” (satisfactoriamente), noto que además se refirió a lo que hace cuando se levanta: “tranquilo” [dice]; “y a pedir una moneda”.

Lo que hacen al levantarse permite aproximar una dimensión de actividad que quienes entrevisté a veces nombran como “trabajar”, y que refiere a actividades varias, otras veces no se refieren a ello como trabajar: cantan, recolectan, piden. Las actividades que realizan al levantarse no son siempre de orden “productivo” sino que alcanzan una dimensión estética en relación a las fuerzas con que cuentan, por ejemplo, en el caso de *José*, quien “a veces no come”, y decide caminar y reposar antes de continuar otra caminata.

(En las conclusiones de esta tesis ubico éstas y otras actividades relacionadas con la búsqueda de un “sustento diario”; actividades por las que obtienen dinero a cambio y aquellas a través de las cuales logran satisfacer la necesidad de comer, principalmente).

En cuanto al qué hacen cuándo se levantan, entre otros, *Julián* me contó que ha optado por “seguir un mismo patrón de actividades”:

- “[...] *levantarme en la mañana a determinada hora, ir hacer lo que tengo que hacer, abastecer lo que se necesita diariamente para el negocio, que: es hielo, y algún otro producto que se necesita de primera mano en ese momento. Y, pues de ahí, cubrir una necesidad básica [que] es la alimentación y el descanso, y más adelante es fortalecer mi cuerpo haciendo ejercicio e intentar generar algún tipo de distracción, aprender, asimilar algún tipo de información en Internet, tocar algún instrumento como la flauta. Eso lo he logrado gracias al esfuerzo de muchas personas que están al pendiente de mí, y que me han facilitado información para que yo pueda desarrollarme en cada uno de esos aspectos*”.

*José*, en contraste, me dijo: - “si tengo cosas que hacer pero no puedo hacerlas”.

No alcancé a profundizar, ni me pareció un asunto acerca del cual profundizar por medio de una pregunta, y más bien entiendo que “no poder hacer” está relacionado con un no contar con vínculos familiares que le sostengan, según me contó a propósito de su vida. Más abajo presento sucesos que permiten ubicar su estar en la calle en un momento de su vida, que de alguna manera él no esperaba.

## **6) Trabajo**

Me interesa con este apartado problematizar lo que me dijeron respecto al trabajo y trabajar, toda vez que las cargas semánticas de “indisposición a trabajar” mantienen cierta vigencia para el *sentido común* en torno a una persona que vive en la calle, aun cuando juegan otras consideraciones respecto al trabajo, como por ejemplo en la valoración social que representa a quien vive en la calle como una consecuencia del desempleo que lo sitúa en una posición de “falta de medios para pasar la vida” (indigente). Destaco a continuación algunas reflexiones acerca de una experiencia del trabajar al estar en la calle; su relevancia, en tanto que se refieren a una actividad humana inscrita en un ambiente social particular.

A modo de trabajo están: recolectar botes, fierro, cartón, con el fin de venderlo en estaciones de compra-venta de estos desperdicios industriales, trabajar en algún empleo temporal (en ramo de construcción, u oficio). Algunos me refirieron su experiencia con esos lugares, sus formas de recolección (planeación de su jornada) condicionada en parte por horarios; por ejemplo para *Hugo*: - “hay que pasar antes que el *carro [recolector municipal]*; “no importa la hora” con el

fin de encontrar más botellas en menos tiempo. *Murcia*, como vimos más arriba, denuncia la baja remuneración y el hecho de que las básculas “[estén] arregladas”.

A *Murcia* le pregunté, en nuestro primer encuentro: “¿tú, trabajas?”, después que manifestara una reflexión moral acerca del trabajar en la que aludía a que los jóvenes deberían considerar que si trabajaban para un futuro (la vejez) podrían tener el fruto de su trabajo (tema que volvió en un segundo encuentro del que guardé registro de audio). Le formulé la pregunta la primera vez (sin guardar registro de audio), y su respuesta aproximadamente fue ésta:

- “[La gente trabaja para procurarse que comer, que vestir, para estar bien. Yo trabajo. Si fuiste a la secundaria como mínimo y te dijeron que es lo que el trabajo es: “aplicar fuerza y desplazamiento en una distancia”, pues entonces yo si trabajo, aunque sea que recoja cartones y botellas. Que está mal remunerado: eso es otra cosa. [...] Da para un taco con sal: pues ya comí. Si tienes una tortilla, te haces un taco con sal; ya comiste. Lo siento. Traigo unas monedas]”.

A *Gato*, (en nuestro único encuentro) le pregunté si había estado trabajando todo el día y me dijo que sí. Luego agrego: “Me compré mi cobija, me compré mi traje, hasta ropa compré”, y me señaló una bolsa transparente de plástico de donde sacaba la “ropa”, y me decía: “mira: aquí está tu cobija, tómalas para que te cubras del frío”. Como referí más arriba: cada vez que llegaba un auto, decía: “ya llegó la chamba”. Para él limpiar los parabrisas y retrovisores era “trabajo” (chamba) que le permitía conseguir dinero.

A *Joaquín* (fue la segunda persona con la que dormí en Cuernavaca) le pregunté si trabajaba. Me compartió que cuidaba eventualmente un predio; salón de eventos en el municipio de Temixco. Me dijo que trabaja vendiendo algunos días en el tianguis de esa localidad, dónde es un empleado informal esporádico. Me contó que a veces se queda a dormir por allá. Dos años después le encontré y trabajaba para el servicio de limpia del ayuntamiento, todavía dormía en la calle. A decir de él: “todavía [era] de la calle” (su expresión aconteció luego que otro le presentaba ante mí dos años después de conocerlo, no sabía que nos conocíamos: “él era de la calle”; “todavía soy de la calle”, aclaró). Cuando le conocí *barría* y hacia *mandados* a comerciantes de modo independiente.

C. *Pintor* (en la ciudad de Oaxaca), de modo espontáneo me mostró que le vendría bien un pago en dinero por “trabajar”. Me dijo:

- “Por cierto, que ahorita me dieron un teléfono para llamarle a alguien, que parece que lo conozco; ayer me encontré a un amigo, y me lo recomendó. No, dice: aquél anda pintando. Yo creo que si lo conozco, te doy su número, a ver qué, “*si lo conozco a lo mejor me da chamba*”.

A *Max*, en mi segunda noche “en campo” le pregunté si había trabajado antes en su vida. Me dijo que sí; que se ha dedicado a la hojalatería y pintura, y también a la albañilería. Esos oficios, según recalcó, le han permitido obtener dinero y no dedicarse al robo. Él estuvo encarcelado. Actualmente carga mercancía por la zona del mercado con un “diablito”: la transporta de una zona a otra. Además, junta botes y aluminio para sacar un dinero extra. Lo vi varias veces en la ciudad después de nuestra única plática; le encontré un par de veces cerca de donde compran residuos industriales (botellas, cartón, aluminio, fierro, papel) un día que con *José* fuimos a vender, y le vi en el mercado en otra ocasión.

*José*, con quien mantuve mayor regularidad en las estancias, meses después de nuestros primeros encuentros me contó que “ya iba a trabajar” pero no le agradó el trato. Iba trabajar como repartidor de periódicos, pero recalcó: “no me gusta que me manden”<sup>125</sup>. En una ocasión previa manifestó quería “trabajar”, sin embargo le pareció malo el trato que recibía y rechazó el trabajo. Para él, además (aún antes de la oferta), había una limitante que le impedía conseguir trabajo:

- “En el sistema en el que estamos no podemos conseguir un trabajo, necesitamos un lugar donde quedarnos, una casa, para lavar ropa, llevar esa vida...”

A *Nacho* por su parte, le pregunte si iba a algún lugar durante el día. Me dijo:

- “Trabajo en la Carola, Me pagan por *talacha*. Trabajo de dos a seis, a ocho. Ciento cincuenta. Hay días que no hay; como ahora cortaron la luz. En una vulcanizadora”.

Me interesé: *¿Cómo conseguiste el trabajo?*:

- “Preguntando dónde hay chamba; “aquí ahorita no hay, allá adelante; no hay, no hay, no hay”,

Hasta que encontró.

---

<sup>125</sup> Por su edad y dificultad para caminar comprendí que era un trabajo demasiado pesado para él, en el que seguramente le exigían un ritmo que rechazó.

Con *Julián*, en nuestro primer encuentro surgió una reflexión en torno al “trabajar” (no registré audio). Me preguntó si trabajaba y le dije que “hacia libretas” (mi oficio de encuadernador). Él se manifestó en ese momento acerca del trabajo, reflexión que en una plática posterior volví a problematizar. La primera vez me dijo que había llegado a la conclusión de que: “a veces es mejor no trabajar en situaciones adversas, que trabajar”.

Para él “*situaciones adversas*” son: no cubrir la cena, y el desayuno. Y agregaba: “después de quince años ¿cómo quedas?”.

En nuestra última plática le cuestioné acerca de sí trabajar o no, pues ahora abastecía un negocio. Entonces me respondió que se mantenía en la convicción de que “*Para qué trabajar sino voy a obtener medios*”. En ese nuevo momento de su vida “*trabajaba*” (*abastecía un negocio*) porque le permitía *obtener medios*. “*Trabajar*” forma parte de su actividad y contribuye según me dejó ver: a su desarrollo y realización<sup>126</sup>.

*Juan* (en la ciudad de Oaxaca) me contó que había estado trabajando durante una semana en la descarga de un tráiler con tabiques para construcción, había descargado varias toneladas y al final de la descarga (faltaban aproximadamente dos días cuando tuvimos esa plática) le pagarían. Entre otras cosas: para él era importante trabajar porque así podría ofrecerles “un buen ejemplo” a sus hijos, que le visitaban de vez en cuando en la calle, y a quienes, según me contó, si tenía algo de dinero *les daba algo*. Además, él lo ocupaba para sus necesidades personales, y muchas veces recibía por dádiva algo de dinero o ayuda en especie.

*Rita*, por su parte optó para salirse de un “lugar donde vendían comida”, en el que trabajó cuando estuvo en la ciudad de Acapulco (estado de Guerrero). Pero como “ahí solo [le] mandaban”, decidió “[ponerse] a recoger botes”:

- “Ahí, sólo me mandaban, mejor me puse a recoger botes”

*Llanero* por su parte manifestó un reclamo a propósito de que no le contraten en algún empleo:

- “Me ven viejo, con canas. Pido trabajo: no me dan. No piensan que hasta les puedo enseñar a trabajar”.

---

<sup>126</sup> Ver su enunciación acerca de lo que hace cuando se levanta, y en el transcurso del día que presenté en el apartado “Levantarse”.

Y, [además]:

- “[Para trabajar] piden credencial, curp, domicilio, grado de estudios”.

A propósito de los requisitos que comúnmente piden en un empleo, *Rita* se manifestó luego de que un reparador de calzado nos preguntara:

- “¿Por qué no trabajan?”

*Rita* se había presentado ante el reparador (quien con disgusto recibía la información después de hecho el trabajo):

- “*Recogemos botes*. No tenemos [con que pagarle]. A veces nos quedamos sin comer”
- “¿Por qué no trabajan?”, replicó el zapatero.
- “No tenemos papeles. Piden papeles<sup>127</sup>”, aclaró Rita.

Noto en esta última interacción un espacio de tensión que dificulta mi labor interpretativa, toda vez que Rita fue obligada a irse del lugar donde vivía (tal vez sin “papeles”). No hubo quizá tiempo de llevar los “papeles” consigo. En su locución ubico que por un lado *actúo* una presentación ante el zapatero que proviene de un “rechazo a laborar” que asocio con su historia de vida (cuando estuvo en Acapulco “ahí, nada más [le] mandaban, mejor [se puso] a recoger botes”). Al decir: “[...] piden papeles” me parece que dice verdad, más supongo que mantiene un rechazo al mando acerca del cual no pude profundizar en un escenario de entrevista.

En otra zona de la ciudad: *El ponchis* (quien decía tener una “casa”, en la que vivía además un hijo suyo), al preguntarle si trabajaba me respondió de forma irónica:

- “Mi trabajo es verle la cara de pendejos a la gente”.

---

<sup>127</sup> Documentos oficiales que avalan una identidad.

Con *Hugo*, en un sentido más cercano al trabajo según rige en la filosofía económica capitalista, destaco que, para él: bailar y recoger (cartón, botes) es trabajo (chamba<sup>128</sup>). Cito su voz:

- *“Anduve recogiendo botes. Ahorita no voy a chambear. Cuando termine nos vamos para allá abajo, ahí termina hasta las seis”*

Me conto que llevaba “dos días chambeando:

- *“[...] Recogiendo botes”,*

Y me ponía al tanto:

- *“[...] Traía dos bolsas, mi cobija: las dejé y ya se las habían llevado [en la madrugada]; quien sabe si se la llevaría el carro. Ya no estaban.”*

En relación a su técnica de recolección de *cartón* me compartió su modo de hacer para juntar y obtener dinero:

- *“[...] Dos viajes, o uno. Depende como esté el calor. Si está el calor demasiado te puedes echar un solo viaje. Lo que te den pues. Pero, Si dices: ¡ay, wey: ya valió verga!, aunque sea con la calor. “Me voy a echar cinco viajes”. Cien varos, ciento cincuenta. Te puedes echar uno, o te puedes echar dos viajes. Lo tienes que amarrar. Sí te lo agarran suelto; sin amarrar te lo cobran más bara: a peso. Si lo amarras lo pagan mejor porque ya pesa. Por eso te digo, si quieres al ratito que haya cartón, ¿Ahorita no viste si hay cartón en la esquina? Con ese poquito lo puedes juntar, y luego juntar más hasta que sea un kilo o dos kilos. Haz de cuenta: lo amarras, ya te lo cuelgas, y ya lo vas a vender. Te dan seis varos. Por eso te digo, si quieres ir ahorita podemos ir, pero de qué sirve que ahorita juntamos botellas y todo. Otra pinche hora. Hasta las diez abren todo”*

En su hacer era necesario “pasar antes que el carro”<sup>129</sup>; me explicaba en un encuentro posterior, para juntar más botes y latas en menos tiempo... En esa locución además hizo hincapié en que no tendría caso comenzar la actividad pues “hasta la diez abrían” la estación que recibe lo recolectado.

Con *Roque* (con quien pasé la primera noche de mi estancia en campo) a quien reencontraba frecuentemente, una tarde que le vi me comunicó un malestar porque había recibido una remuneración injusta. Me dijo llevaba varios años trabajando para unos comerciantes de la zona. En un esfuerzo por registrar su queja de inmediato encendí el grabador de voz, y repetí su frase:

---

<sup>128</sup> Sentido popular de “trabajar”, en México.

<sup>129</sup> *Carro*: Recolector de basura municipal

- “les he devuelto joyas íntegras, quien les devuelve diamantes,[...]y otras]. Llevo diez años trabajando con ellos: [...] ¿quién cobra dos cheques de 30, 000.00 pesos?, me dieron hoy diez pesos. Con eso compré una *cocacola*...”

### **7) “Interacción con otros que están en la calle”**

Una de las temáticas relevantes entre algunos de quienes entrevisté: la “interacción con otros que están [o se quedan] en la calle”. En diversos momentos, de modo espontáneo me comunicaron algunos sentires y valoraciones respecto a otros que también “están”, “andan”, o se “quedan en la calle”. El primero de quienes se pronunció al respecto fue *Juan* (en la ciudad de Oaxaca). Cito su voz:

- “*Vienen otros a pedir; de los que están en la calle. Me dicen: “¡oye, dame para comer!”; y les digo “ah!, ¿quieres comer?, ven: aquí hay pan. Una fruta”. Pero luego, dicen: “No”. Te agreden. Quieren el dinero y [confiesan] que para completar lo de la droga [...]. Tomar, drogarse, robar, pegarle al otro es la bronca. No entienden. Piden para tomar. Critican al que trabaja. Critican al que les hable de encarnación; [...] estudiar la Biblia; portarse bien”.*

*José*, por su parte me contó (al reencontrarle en el atardecer que aconteció la plática acerca de que no comía) que “todo traía perdido”. Le pregunté: “¿Qué te ha pasado últimamente con otras gentes que te has juntado?”:

- “Todo me roban: pantalones, camiseta, cobijas... todo, todo, todo...”

Traté de canalizar el descontento:

- “y... ¿cómo te sientes ya de varios meses acá?”.
- “Pues me he comportado. Buen carácter, no he perjudicado a nadie. Y [...] este: así, pero son personas que no se amoldan a mi carácter. ¿Me entiendes?”
- “Si”, le dije; *Que no hay empatía, sugerí, ¿o qué: están muy maleados, o qué?*, completé.
- “Si, no van conmigo. No tienen un carácter que sea normal. [...] Ósea, mi carácter es muy personal, y no quiero nada con ellos. Son personas que no se respetan para nada. ¿Me entiendes?, Tengo carácter, pero a mí no me satisfacen pa’ nada, si quiero que se vayan [:] [...]. Hace rato estaban unos aquí y se fueron”.

En un encuentro anterior al del reclamo (“[aquellos que] no responden por lo que han hecho”); (robarle); mientras reposábamos en bancas de un parque público al que habíamos caminado al amanecer, al ver una persona que caminaba por los bordes del parque sin hablar, le comenté a *José* que le había visto otras veces, y entonces me aclaró:

- “*El que no estén cuerdos no quiere decir que son malos*”.

En interacción con *Rita* logré captar de modo indirecto una valoración respecto a otros que “llegan” al sitio donde en ese momento reposábamos. Me había llevado a una casa en obra negra, en la cual descansamos después de encontrarnos en un comedor público gratuito que sólo funcionaba los miércoles. En esa casa (construcción abandonada) comentó que podíamos quedarnos sólo un rato debido a que, por las noches: “llega banda muy loca”. Esto es que [quienes llegan] acostumbran drogarse y tomar bebidas alcohólicas, por lo cual se vuelve peligroso pernoctar ahí. Quienes llegan pueden ser o no otras personas que “están” en la calle. Por lo menos dos personas durante mi trabajo de campo hablaron de ese lugar. Uno (no recuerdo quien) dijo que era peligroso el lugar. *Rita* me había dicho que otro de sus amigos dormía también a veces ahí, sin embargo, no logré saber si otros consideraban ese lugar como peligroso.

*Romeo*, a quien conocí una noche antes de dormir<sup>130</sup>, le encontré otras veces, y a propósito de dónde se quedaba (cambiaba de lugares) le hablé del lugar donde por primera vez me quedé (junto con *Roque*) a dormir en la calle en Cuernavaca, para saber si él alguna vez había estado ahí. Sugerí: “ahí está tranquila la banda, ¿no?”:

- “No. luego se ponen muy locos, Un día me patearon, “¡eh: el dinero!”, y les di los veinte pesos que traía. Uno se las hizo de pedo y le abrieron la cabeza, cómo no les vas a dar, unos diez pesos si traes para no meterte en broncas”.

---

<sup>130</sup>

Esa noche, *Rey* me había invitado: “quédate a dormir; no dejo que nadie se quede pero me caes bien”, me había dicho; fue la misma noche en que conocí a *Gato*. Al principio sólo éramos *Rey* y yo, en cuanto cayó la noche, éramos entre cinco y siete personas. Estábamos en uno de los corredores techados principales con zapaterías de la zona centro. Dos centroamericanos iban y venían de “charolear”, ósea: de pedir monedas. Me separé de *Rey*, y con *Romeo* conversé entre que iban y venían los centroamericanos, luego me acerqué a *Gato*. *Romeo* se recostó y luego de conversar con *Gato* y recibir una cobija de su parte, me fui junto a *Romeo*, quien se fue como a eso de las tres de la mañana; dijo que llegarían unos “a molestarnos”, pero no tomé en cuenta su advertencia. Una hora más tarde aproximadamente se aparecieron los uniformados a quienes habían mandado a “quitarnos de ahí”.

En una tónica similar *Daniel* me contó que había buscado otro lugar dónde quedarse, pues antes se quedaba en otra zona de la ciudad “con *Banda* que se activaba<sup>131</sup>”, y “esa banda, cuando se activan: quieren bronca”. Esa mañana le encontré después de bañarme en un brote de agua (manantial) donde otras veces me bañé en mis estancias de campo junto a otros más. Ese día fui solo al despertar. Con *Daniel* dormí dos veces muy próximo, sin nunca entablar una plática hasta ese día. Llevaba un pollo rostizado empaquetado que había conseguido por medio de un amigo que trabajaba en una empresa trasnacional cercana. Hizo fuego y calentó el pollo. Después de comerlo, no sin antes ofrecerme, quemó en el fuego aparatos eléctricos que llevaba recolectados. Vacío un costal con latas de aluminio que había recolectado al amanecer para compactarlas con el pie, y pasarlas a otra bolsa. Mientras hacía todo eso me dijo: “tú acabas de llegar [...]”, que me había visto cerca del hospital, me preguntó: “¿cómo ves ahí?” (en referencia al hospital). “Está suave” sugerí, y asintió. No recuerdo muy bien la pregunta que le hice para saber cómo había llegado, o el por qué se quedaba en el lugar donde dormimos cerca, su respuesta aludió a buscar otra zona por las agresiones de la “banda que se activa” en otra zona de la ciudad. Después de trabajar en la trasnacional me contó “se había ido con los albañiles” (de los ocho a los dieciséis años había trabajado en la trasnacional) pero no llegué a saber el motivo por el que dormía en Cuernavaca.

Con más de quienes “están en la calle” no registré una reflexión acerca de las relaciones que establecían con otros que “se quedan en la calle”. Desde mi “participar-observando”<sup>132</sup> sin embargo noté un vínculo de solidaridad entre quienes se quedan en la calle al compartir comida, prestar una cobija, y al regalar (un cigarro, un pan, una fruta), [conmigo: apoyarse en la recolección, e ir a vender], invitar a un lugar a bañarse, a descansar.

---

<sup>131</sup> Inhalar pegamento, o solventes.

<sup>132</sup> Un tipo de metodología más próxima a mi técnica de investigación. La antropóloga Rossana Guber propuso invertir la metodología de observación participación, inversión metodológica en que la percepción del investigador va más allá de una posición positivista y de análisis conductual. Dicho por Guber: “el investigador se involucra en situaciones de interacción cotidiana del universo de los informantes”. Para Guber: “*el investigador cree asistir al mundo social que va a estudiar equipado solamente con sus métodos y sus conceptos. Pero el etnógrafo, tarde o temprano, se sumerge en una cotidianidad que lo interpela como miembro, sin demasiada atención a sus dotes científicas*” (2011; 46).

## 8) Dar y recibir

Otra de las temáticas que circula en el universo simbólico de quienes conocí son el “dar y recibir”. De modo espontáneo me comunicaron como asumen el que otros les den, y los modos en que reciben aquello “regalado”. Varios de quienes conocí vertieron reflexiones y muestro su decir respecto a los que dan, y cómo reciben lo que otros dan.

*Juan* en la ciudad de Oaxaca, al respeto soltó frases que me parecen relevantes:

- “Los que dan, son pocos”; “[...] lo que te regalan ni te lo quieres gastar, lo que compras lo tiras, lo rompes, porque lo compraste”.

Una “señora” le había dado una colchoneta, y otro: naylon. Para él:

- “Muchos dicen: “nobleza es igual a pendejez”, pero no entienden. Yo digo: gracias padre (Dios es uno, no hay muchos dioses). Dios habla a través de muchas personas”

Para *Juan*:

- “Otro va darle al que tú le diste, no la misma persona. No al que le diste te va a dar. Otro te va a dar”.

Acerca de los que *dan* jugó con la metáfora: “justos: ricos-los que dan” y “pobres: los que no dan”. Cito su decir:

- “Dios no viene por los justos, sino por los pecadores. Todavía no está completo su ejército. Por los que dan, por esos no viene. No viene por el rico. Viene por el pobre”

Y añadió:

- “yo también doy”

*Rey*, en la ciudad de Cuernavaca en una extensa plática me dijo:

- “Ahí, Juan Manuel siempre me regala café. Siempre; antes me daban las chavas pero, cuando no está él, ya no me dan. Yo les enseño inglés mejor que nadie”...

Las primeras veces que le vi meses atrás fue cerca de una tienda de abarrotes donde le regalaban café.

*Murcia*, por su parte al respecto (en una comunicación que presenté a propósito del comer):

- “[...] Si alguien te regala algo con que calzar, una vestimenta, pues que mejor. Los que dan, esos recibirán al 100 por ciento, dicen las escrituras”.

*Gato*, en nuestra única convivencia, cuando me ofreció la comida, al insistirme que comiera añadió:

- “Gracias a Dios, y a quienes me dan” ...

*Angélica*, próxima del recibir me habló de “Ayuda”. Dijo en una de nuestras conversaciones (de la cual no registré de audio, sino que anoté tras separarme):

- “llega un momento en que no deben seguirte ayudando...”.

En esa época de su vida ella estaba nuevamente en la calle tras vivir una temporada en casa de una amiga, y no le gustaba más vivir ahí por el tipo de quehaceres domésticos que le exigían. Ella me explicó que estaba en un momento en que no “debían seguirle ayudando” y que por eso *andaba* en ese momento en la calle.

Las expresiones en referencia a quienes *dan* y al acto de *recibir* las capté en mi trabajo de campo y las incluyo relevantes siempre que quienes la profirieron enfatizaron esa reflexión de modo espontáneo. En conexión con *dar* está *recibir*, y, en cierto sentido “pedir” también está asociado, toda vez que implica un recordatorio de la importancia de la dádiva, y porque para muchos forma parte de una estrategia cotidiana de sobrevivencia, al estar en la calle.

### **9) “Pedir”**

*Llanero*, por ejemplo reflexionó conmigo en dos ocasiones en torno a esperar que le *den* cuando pide. La primera vez dijo:

- “Se batalla. De 100 que pasan 80 no te dan, te dan tu avión, pero 20 te dan”.

Para él “se batalla”. Son pocos los que *dan*:

- “De cien que pasan noventa te contestan hasta con mal acento: “ponte a trabajar”, pero pasan diez que te dan: *Tenga*”

En otra ocasión, de forma espontánea reflexionaba acerca de su forma de pedir y quiénes le dan. Por ejemplo, en Mexicali rememoraba que pidió de la siguiente manera:

- “Me regala una moneda para comer: sacó de su cartera diez billetes de un dólar”. Compré cervezas. Si le digo que para tomar tal vez no me lo hubiera dado. Si me hubiera visto quizá hasta [me hubiera regañado]. Se hubiera molestado.”

Es interesante con él una conciencia del cómo pedir para que le den. Me conminaba a pedir, proponiéndome una escenificación:

- “Tienes que perder vergüenza, mostrarte humilde, decirles: *estoy desempleado, no quiero robar, apóyeme con lo que sea su voluntad. Van a ver: está pidiendo, no está robando*, y te dan. Te ven que estás pidiendo que no quieres robar. Te dan”

Es interesante cómo reflexionaba a modo de una escenificación<sup>133</sup>, a propósito de su forma de pedir que no pasaba únicamente por hablar:

- “[afuera de una iglesia] me voy y me pongo. Ni siquiera tengo que decirles, sólo poner la mano”.

En la Iglesia el escenario era distinto a estar sobre la banqueta. En la Iglesia había una gramática entendida (“dádiva hacia el pobre”), de la que *Llanero* tomaba ventaja. Sin embargo su sistema era pedir, esperar a que pase alguien que dé, alguien que diga “tenga”.

En un encuentro intermedio, de forma similar reflexionó que, en Cuernavaca, “otras personas se nos quedan viendo”, a propósito, les pide, y:

- “Si le dices: me regalas una moneda para comprar un tamal, un taquito, nadie. Y, de repente pasa alguien, y te dice *tenga*; te regala cinco o diez pesos”. Ahorita ya me

---

<sup>133</sup> Erwing Goffman (1959) apunta, a propósito de la “[...] expresión que cumple el papel de transmitir las impresiones del “sí mismo” [...]”, en tanto hay unos “observados” que “emplean [...] medios adecuados para influir en el trato que les da el observador” (1997; 266):

“[...] concebimos el «sí mismo» representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a su personaje. Si bien esta imagen es considerada *en lo que respecta* al individuo, de modo que se le atribuye un «sí mismo», este último no deriva inherentemente de su poseedor sino de todo el escenario de su actividad, generado por ese atributo de los sucesos locales que los vuelve interpretables por los testigos. Una escena correctamente montada y representada conduce al auditorio a atribuir un «sí mismo» al personaje representado, pero esta atribución -este «sí mismo»- es un *producto* de la escena representada, y no una *causa* de ella. Por lo tanto, el «sí mismo», como personaje representado, no es algo orgánico que tenga una ubicación específica y cuyo destino fundamental sea nacer, madurar y morir; es un efecto dramático que surge difusamente en la escena representada, y el problema característico, la preocupación decisiva, es saber si se le dará o no crédito. Al analizar el «sí mismo» nos desprendemos, pues, de su poseedor, de la persona que más aprovechará o perderá con ello, porque él y su cuerpo proporcionan simplemente la percha sobre la cual colgará durante cierto tiempo algo fabricado en colaboración. Y los medios para producir y mantener los «sí mismos» no se encuentran dentro de la percha; en realidad, estos medios suelen estar encerrados en establecimientos sociales (1997; 268-269).

faltan como diez pesos para cuatro chelas por 52 varos, por eso me senté aquí, ya nada más me faltan como 8 varos, ¿quieres una chela?”

Le pregunté entonces, *¿cómo sientes esa mirada?*:

- “De curiosos que son pues, no me siento mal...digo: “ay! qué se quedan viendo” ... Entonces yo me siento incómodo que se me queden viendo. Y, aun así, aun así caballero, se me quedan viendo. Y luego sabes qué, fíjate bien, les dices: *una moneda*: “¡Ponte a trabajar!”

Por su parte *José*, al comunicarme que comía “lo que encontraba” añadió:

- “ya casi no le pido a nadie”.

*José* pidió en ocasiones a quienes atendían puestos de comida. Después de varias semanas comprendí su decisión (a veces en algunos lugares donde antes recibes luego ya no dan). Le pregunté si todavía recogía botes para conseguir dinero (practica que realizamos la primera vez que al conocernos):

- “No. Uno que otro. Me dan dinero las personas que encuentro. Sin malicia ni nada, ellos se meten la mano a la bolsa y sacan y me dan un billete, ¿me entiendes?”

En contraste, *C. Pintor*, quien llevaba “poco [tiempo]” en la calle, *pedía* algo que comer en un convento. No sé si continuó pidiendo en ese lugar, ni para cuánto tiempo le era suficiente la porción de alimento que ahí recibía. Él, sin embargo, no había renunciado a “pedir”, llevaba semanas apenas en la calle. No encontraba una disposición general a *dar*, y llegamos a compartir una crítica hacia feligreses de en una “semana santa” *que no daban* en la plaza de las afueras de una iglesia. Me dijo que con el dinero que obtuviera si le daban una chamba (pintando) lo usaría para comer.

*Otelo*, a quien conocí en Cuernavaca (luego pasó una temporada durmiendo en Tepoztlán, en el corredor de palacio de gobierno municipal), respecto a “la psicología de personas a quienes les pide” analizó:

- “Dos-tres sienten vergüenza, dos tres se sienten ofendidos, dos tres sienten compasión, dos tres sienten deseos de ayudar. Unos abuelitos que me dicen: “yo te apoyo”, y se van. Creo que ese apoyo es metafísico, moral. [...] No tengo miedo de

nada, ni de si voy a comer. Pienso que de cien personas a las que pida, siete o quince personas me darán algo. Calculo que esas cien personas pasen entre veinte y cuarenta minutos, en ese tiempo ya junté para comprar algo de comer, mi agua. Si estoy pidiendo para agua llegan y me dan un agua; “estabas pidiendo para agua, ¿no?”. Una *señito* me preguntó que, si los diez pesos eran para el agua o, ¿para tu mota?, le dije: *si me da cincuenta ya compro la mota*, como queriendo decirle: *dinero, se necesita*”.

*Rumba*, quien acostumbra viajar “por todo el territorio nacional” (se informa de donde hay eventos (movilizaciones) y viaja hacia esos puntos), a propósito de cómo hace para acordar subsistir en su forma de viaje me explicó:

- “Mi sistema consiste en trueque, cambiar algo por otra cosa (me da unas piedritas que se encontró en una cascada de Tepoztlán, después que le obsequié un vaso con agua de limón)”.

Y de *Otelo* me dijo:

- “*su sistema es pedir. Se respalda en lo que dice la Constitución. Mi sistema es el intercambio*”

Al día siguiente me encuentro a *Otelo*, y me dice en relación a su sistema:

- “Les hago reír, y me dan una moneda. Les pido. Ahí en Yautepec le pedí a una *señito* y me quería dar cien pesos, pero yo le dije “no, nada más deme diez o quince pesos no quiero tener tanto”.

## **10) “Talonear”**

En México, una forma especial para referirse a *pedir* es “talonear”. *C. Pintor* me explicaba que cuando más joven había ido a la ciudad de San Luis Potosí, y que para comer ahí “taloneaba”. Cuando me contaba de ese viaje, luego que dijo “talonear”, le pregunté: *¿qué?* (pues no alcancé a escucharle claro), y me dijo: “pidiendo”<sup>134</sup>. De forma que, en mi experiencia conozco la expresión, y la relaciono con un modo de aparición intempestivo donde uno *pide* a otro u otros.

En ese sentido, “talonear” es una forma distinta del *pedir*. Por ejemplo, quien pide fuera de una iglesia es visto por otros como “limosnero”- “necesitado”. El que *talonea* aparece ante otros y, casi siempre, suelta un discurso verbal para convencer de que *den*; deja entrever una

---

<sup>134</sup> En la grabación constaté que se refería a “talonear”.

identidad y necesidades, que de primer momento generan confusión acerca de *quién es el que pide*<sup>135</sup>. Hay, sin embargo, muchos estilos para talonear.

*Otelo*, espontáneamente me dijo:

- “Después me gusta salir a talonear sólo para ver toda la gente, me gusta ver toda la gente *men*”.

Le cuestioné acerca de ese “querer ver”, y me explico:

- “Sí. Ver. Observar a las personas, porque así notas como es el carácter de la sociedad. Gente buena, ángeles, gente diabólica, culera. Ambos lados. Gente inocente, gente brava, gente gandaya, gente noble, gente inútil también. De todo. Hay tanta gente, nunca [nunca] terminan las personalidades, cada uno anda en su mundo, viviendo sus sueños.”

En referencia a la actividad “taloneo” dijo:

- “[...] las primeras tres semanas taloneaba ahí en el centro. En la mañana sacaba doscientos *varos*<sup>136</sup>, y me venía a comer yogurt, flan y panes aquí. Ya viste esa plaza de aquí.”
- “Y luego qué: ¿te hartó el yogurt?”, le pregunté:
- “No [...], mis pies estaban todos culeros, como son subidas y bajadas”.

*Balsas* me contó que “cuando anda muy abajo” por el “pisto”<sup>137</sup> *talonea* para juntar dinero y comer. En su hacer “taloneo” dijo que no siempre va a los mismos lugares, que espera unos días para pasar otra vez pues, por ejemplo: en restaurantes “caros” los empleados le impiden *pedir*, entonces trata de pasar sin que los empleados lo adviertan, y hay veces que “hasta cincuenta pesos” le dan. Sin embargo, su reflexión del “talonear” la extendió hacia querer seguir *taloneando* o ya no:

- “Ya me da pena *talonear*, [...] Un día aquí, otro allá, cómo te podría decir: tengo fe. Llevo como un mes y medio que salí de casa. Soy loco [...] Pinto sobre papel amate [...] Pinto también alcancías, es un arte caro, pero yo doy barato, [...] casi no hay de eso. Y las vendo baratas, cincuenta, sesenta pesos. Podría vender en quinientos pesos, pero

---

<sup>135</sup> Por ejemplo *Otelo* para talonear se presentaba ante otros de la siguiente manera: “Familia, muy buenas tardes vengo de Chiapas, me invitaron a Tepoztlán, *estoy juntando para mi pasaje, no me regalaría una moneda*”.

<sup>136</sup> Pesos: Moneda Nacional.

<sup>137</sup> Me contó que por el “pisto” (alcohol) pierde toda su mercancía y lo lleva a “andar muy abajo”.

soy loco. [...] Me puedo comprar el barro y lijarlo yo y pintarlo. [...] Muchos creen que es mejor robar, porque dicen que no les van a dar; yo prefiero pedir”.

Por la mañana, luego que nos movieron comerciantes de locales donde dormíamos, me llevó a otro lugar dónde dormir otro rato; fue a buscar una ropa que “tenía guardada” con un poco de “pegue” (alcohol). Después de un rato volvió y me dijo:

- “Chilango, chilango: me tumbaron mi ropa, mis cosas, voy a la Mega a ver si me puedo agarrar algo [...] como quiera voy a seguir taloneando”.

### **11) Dinero**

Como he mostrado hasta aquí, el dinero es necesario entre quienes conocí para satisfacer necesidades. Entre ellas: comer, tomar, comprar alguna ropa. Me interesa a continuación mostrar algunas reflexiones que considero significativas en torno al *tener dinero, necesitar o usar dinero* en el contexto de “*estar*” y “*quedarse*” en la calle.

*Tito*, de modo espontáneo mientras otro le preguntaba acerca de si le habían regalado una gelatina que en ese momento llevaba, le explicó que la había comprado y aludió al “tener dinero” en su respuesta. Reproduzco su decir, para mostrar una valoración acerca del “tener” y luego, con base en otra expresión suya referir otro modo de expresarse al “tener algo” algunas semanas después. De modo que, para *Tito*, a propósito de que había comprado la gelatina:

- “A veces está bien tener un poco” ...

En una caminata (dos semanas después), antes de ir a desayunar *Tito* hizo referencia al uso del dinero que cada quien hace. Para él: “cada quien sabe en que lo gasta”; y añadió:

- “si alguna vez llego a tener algo: que sea mi bici”.

Nuestra plática se dirigió en ese momento hacia el para qué usar el dinero. Continuamos con otros temas y más adelante me dijo que “juntaba para un cuarto”.

*Juan*, en la ciudad de Oaxaca, acerca del dinero me dijo:

- “Ya no me lo gasto. Lo guardo. Y si vienen mis hijos, pues ya si me piden, les doy”.

*Otelo*, de modo explícito se refirió al dinero y la necesidad de éste al estar en la calle. De la comunicación arriba citada (acerca del *pedir*) extraigo para notar esa valoración puesta en situación:

- “[...] Una *señito* me preguntó que si los diez pesos eran para el agua o para tu mota?, le dije: “si me da cincuenta ya compro la mota”, como queriendo decirle: “dinero, se necesita”.

En otras interacciones de campo, algunos me decían: “aquí traigo”, “tengo un poco”, y me mostraban algún billete o monedas sobre la palma de su mano. *Llanero* y *José* decían: “la gente me da”.

## **12) Policía**

A continuación, presento reflexiones en torno al trato que reciben por parte de la policía, y los vínculos que establecen con ella.

*Rey* (quien al principio de su llegada a Cuernavaca pidió orientación a los policías para saber dónde quedarse) me narró el trato que ha recibido por parte de ellos a lo largo de su vida y al estar en Cuernavaca:

- “Los policías me han pegado seis veces: una vez los de aquí. No sé qué va a pasar, hay mucha violencia. [...] Hace rato me querían quitar de aquí, la gente me defendió, hasta las señoras (que venden artesanías) vinieron, y no me llevaron”

En la noche que *Rey* me invito a quedar, alrededor de las tres de la mañana llegaron en un tono amenazador algunos uniformados y uniformadas (aparentemente de la policía; vestían con pantalón oscuro y playera blanca) para indicarnos:

- “Ya párense, váyanse de aquí, ya nos mandaron a quitarles de aquí”,

Y, mientras reconocían a *Rey* le dijo uno de ellos:

- “[...] ¿Otra vez tú cabrón?”,

Y *Rey* le respondió:

- “[...] es que me duelen los huesos, me duele todo. No puedo moverme bien”,

Otro uniformado remedaba en tono de burla, y otra policía nos recomendaba:

- “[...] Renten una casa y ahí viven todos”.

Me levanté en cuanto me percaté de su presencia para evitar ser agredido, acomodé el cartón sobre el cual me recostaba recargándolo en la pared y tomé mi mochila. Sin encararlos me fui en dirección contraria a donde ellos permanecían parados, y junto a *Balsas* caminé hacia otro lugar dónde dormir.

Con *Rita* tuve oportunidad de saber cómo la tratan los policías y a propósito de ellos se expresó en diversos momentos. Entre las frases más significativas están:

- “Los policías te quitan la ropa. Es como si te violaran. Cuando te encierran, ahora te dicen que te quites la ropa”.

*Max* (a quien conocí en mi segunda noche en campo, después de platicar varias horas con *Joaquín*, al levantarme de donde dormía junto a él; pasada la media noche [no tenía sueño] decidí entablar conversación con *Max*, quien estaba sentado a las afueras de una tienda de conveniencia), me contó que hacía un par de horas había estado por la zona del mercado municipal, y ahí le habían invitado un poco de mole de olla en el local de unos comerciantes, pero que, durante su trayecto de vuelta los policías le habían detenido para registrarlo y casi tenderle una trampa para que se declarara como ratero. Al insistirle en que lo acusaban de “andar robando por ahí”, él, enérgico, negó, y logró que no lo detuvieran argumentándoles que era dinero que había obtenido durante el día a cambio de trabajo. Lucía desconcertado, y contaba el dinero que llevaba consigo para constatar que los policías no le hubieran quitado dinero.

Al parecer no le faltaba, pero su disgusto era notorio.

*Ángel*, uno de los primeros entre quienes conocí en la calle me habló de la violencia que los policías ejercen en general contra nosotros, y la que particularmente le había tocado vivir cuestión de quince días atrás cuando volvió “al solar” (lugar donde hace varios años rentaba un bungalow, ahora abandonado). Me contó que un día *la policía* se presentó *para pedirle que no hiciera fuego y no estuviera en esa propiedad*, pero él explicó que prácticamente le pertenecía, entabló un duelo verbal de resistencia emocional frente a los uniformados a quien él llama sarcásticamente “rastrillos”: porque roban, arrasan con todo. Así bromea entre la gente:

- “oiga: ¿no ha visto un rastrillo?”,

Y, de inmediato la gente vuelca el sentido hacía el que refiere una afeitada o rasuradora mientras él se carcajea de la falta de sentido.

*Hugo*, en nuestro segundo encuentro me narró la aparición de policías para revisarles:

- “Ayer te hubieras espantado. Nos esculcaron los policías. Íbamos a la tienda. Nos detuvieron allí. Querían ver si traíamos droga (marihuana). Nos preguntaron: “*a donde van*”: a comprar un refresco: *Qué, a ver, ¿qué traen?*”.

Y, ¿te quitaron? (*le pregunté*):

- “Nada más traía dos pesos. Me los dejaron”

Me narró además el momento en que un policía hace de señal para que se levante, cuando lleva cobijas y se queda en la plaza:

- “A las seis de la mañana: *ya levántate*. Pasa un policía, te da una patada, pero no duro. Te hace así (gesto de puntapié): *ya levántate [...]*”.

*José*, de modo espontáneo se refirió a la policía, a propósito del dónde quedarse:

- “Policía no hacen nada, no han dicho nada; [...] aquí te puedes quedar donde sea”

*Ramón* (quien una noche convivía conmigo y otros más), de modo espontáneo, mientras otros bailaban, hablo de la relación que establecía con los policías al quedarse en la calle; cuando otros aludían al tiempo que llevaban en la calle, o del porqué estaban en ella, en tono de juego nos convidó:

- “Llevo cinco años que ya no voy para allá [una colonia en la ciudad]. [...] Yo no pido, les pido a los polis: “regálame para un taco”. Me dan...”

*Viktor*, quien se quedaba en la calle luego de salir de “un anexo” me contó que la policía lo ha molestado, le prohíbe quedarse, y lo manda a otro lado. Él se quedaba en el mismo lugar donde hicieron la aparición los uniformados a quienes “habían mandado a quitarnos de ahí”. Él no estaba esa noche, pero antes acostumbraba quedarse ahí.

Ricardo (una noche en que me hablara del *cómo se vive en la calle*) me narró el trato que ha recibido por parte de algunos policías. Le pregunté: *¿no hay riesgo de ser violentado [en la calle] [...]?*, después que afirmara “se puede vivir bien en la calle”:

- “Si. Pues yo no; la gente me evita. No sé, algo pasa conmigo. Casi no me ha pasado gran cosa. Y cuando me ha pasado... Digo, yo ando a las dos, tres de la mañana caminando con mis chacharas, las llevo a mi casa. Me han visto los policías con una tele al hombro, un estéreo... ni me pelan. Pero a las doce, una de la tarde, en el centro, en pleno día, saliendo del templo, como aquí por ejemplo, me han topado que llevo un vaso que acabo de pepenar con agua, y me echan bronca: *¡hey, a ver, a ver qué estás tomandoí?! ][...]*. En el día, en una ocasión, (*¿sí conoces San Vicente de Paul?*), se me cierra una camioneta: una patrulla-, *¡a ver tú, a qué te dedicas!* [...] A todos, lo que les reclamo yo siempre, es el trato. No tienen por qué tratarme mal, ni a nadie. Debieran tener un trato delicado, a menos, pues... yo creo que ni cometiendo un delito. Yo trato de ser correcto, ya si te pones violento tendrían que ejercer violentos, pero ellos son los primeros que se violentan con ese trato que te dan. Aquí, por tener las piernas así, obstruyendo la banqueta llega un policía y me da un puntapié, ligero ¿no?, pero pues a mí me dan ganas de azotarle la cabeza en la esquina de una pared. Entonces [éste] *son cosas muy pequeñas, que yo sé que las gentes vivimos y muchas cosas peores*. Muchos cuando padecen las cosas [...] esas tres ocasiones les he dicho acerca del trato. Ese día de la camioneta me querían hacer una revisión, no me quería hacer la revisión; le dije que la hiciera rápido porque iba para mi trabajo, y era cierto. Pasó alguien a decirle que quitara la camioneta porque estaba obstruyendo el paso, y ya se quitó”

### **13) “Otros en la calle: mayoría”**

Entre algunos surgió una temática relevante: cómo miran la vida que llevan otras personas que están en la ciudad, aquellas que pasan y parecen “llevar otra vida”.

Llanero se pronunció acerca de las personas que no le dan cuando pide. Me invitaba a preguntarme cómo es que hacen para cubrir necesidades personales aquellas personas que, para él:

- “Nada más están ahí sentados”; “[...] Ya ves, ahorita todo el pinche día anduve batallando para comprarme unas chelas y nadie me da. Mira, no sé si ya hayas observado, te vas y te das la vuelta por esa callecita, por la otra, y te pones a pedir una moneda, y nadie trae, todos están mirando. No compran un elote, no compran nada, ahí nomás sentados mire y mire. No compran. Nada. He pasado yo así, y así, adrede:

“me regala una moneda, me regala una moneda, me regala una moneda, me regala una moneda”, “No” “No hay. No hay. No hay”, y nadie. Ni elote compran. Bien cabrón: nada. Y tantos que venden fruta, y no venden nada. Namás mirándose ahí, y no venden nada pues. Fíjate, así me he fijado yo: ¡híjole!, *namás están todos mire y mire*. Yo pienso: *pa’ que están sentados ahí nomás*. No compran ni un cigarro.

Y ahí van. No hay chamba. Fíjate bien, ahí en los camiones traían un...; decían: “veinte mil: ¡veinte mil familias sin empleo en Morelos!”. Entonces, yo me quedo pensando: *¡ay cabrón!, cómo le harán para mandar a sus hijos a la escuela, darles de comer, uniforme, las libretas, el cuaderno*. Está cabrón. Y, sin chamba: más gacho. Gacho: cabrón, pues. [...]¿Con qué pagan luz, con qué pagan agua?, ¿Con qué pagan pues?; [...] Te estoy diciendo: ¡veinte mil familias sin empleo!, ¿con qué comen, con qué se bañan, con qué lavan su ropa? ¡Ah, cabrón!: Andan todas hediondas. [...] Con una torta, con una torta de pan con tamal con eso se alimentan todo el día. Es raro... Está cabrón. No, si yo me he fijado; ira, pasas toda la plaza, y pásale nomás pa que veas, nomás date un pa que te des cuenta. Pásale nomás pa que te cagues: “me regala por favor una moneda para la ruta”, “una moneda”. Y nadie que te dé. Nada más están sentados, viéndose unos con otros”.

Me interesé por su crítica y pregunté: *¿Tú crees que deberían hacer algo más que estar ahí sentados?*, y de modo pragmático me respondió:

- *“Pues, qué pueden hacer. Mira, allá en Morelia. Fui a Morelia, Michoacán. Allá en Morelia hay más gente que aquí, también en la plaza... Toda la policía: “sospechosos” cabrón”.*

Con *Murcia*, en una plática extensa nuestra conversación se deslizo hacia si (en la vida) podríamos tener otra experiencia. Para ella, en contraposición a una inquietud científica y creativa:

- “[...] la mayoría trabaja, vive, come... ¿Usted ha observado cómo es el comportamiento de las personas? Nada más se despiertan, comen, se duermen, la mayor parte así vive. Se despiertan van a trabajar. ¿Por qué? Porque el trabajo les va a dar dinero. Les va dar donde vivir, les va dar para pagar la luz, el agua, les va dar para comer. Son satisfacciones físicas que casi todas las viven pero, por ejemplo, querer ir más allá sobre la ciencia, sobre de que hay otras dimensiones: ¿lo lograrían?; Muchos dicen: “que se preocupen de donde vinieron” – Yo, estoy aquí, y punto. Hay que comer, trabajar y punto... Gobiernos, países igual. Comer-Dormir: esa es la vida. Para todos, o para casi todos. Pero si quisieran volar por sí mismos: tener alas como los pájaros, o salir al espacio con facultades naturales (para salir al espacio igual que los pájaros). Porque ya saben que si salen, debido a los astronautas y demás adelantos científicos. Se morirían.”

A José, al final de un encuentro de dos días le pregunté: ¿Si tuvieras una cámara qué te gustaría mostrar?, me respondió:

- “La basura de la gente”.

Me cercioré de si lo que me decía era eso, y entonces vertí:

- “¿*la basura de la gente*; qué hay de interesante en eso?, ¿cómo que la basura de la gente?”.
- “Sí.... Como ponen una y después otra”.

Y entonces me pareció comprender, de modo que le sugerí:

- “¡ah: y como cada día limpian eso!, Claro, sería interesante mostrar cómo día a día sucede “poner una, luego otra”.

Entonces acotó:

- “Es un dijéramos. La gente podría vivir de otra manera”.

*De qué otra manera*, pronuncié. Y, recalqué:

- “Es un dijéramos. Mira como ponen (señaló las estanterías al exterior de los locales, las vidrieras móviles)”.

Había un bullir, eran como las siete de la noche de un sábado después de la fiesta del “día de muertos”: muchas luces, ruidos, gente pasando. El día anterior habíamos permanecido lejos del bullicio en espera de que desapareciera, calculamos la hora para instalarnos e irnos a dormir, pero este día, cuando volvimos del baño y el reposo en un parque, y después de una escala afuera de una iglesia fuimos directo a una de las calles principales del Centro, y nos encontramos con el ambiente en que le propuse la pregunta.

#### **14) Otros que les nombraron <<en interacción>> durante mi trabajo de campo.**

Una dimensión a problematizar es cómo en los contextos inmediatos de quienes “se quedan en la calle” en la ciudad de Cuernavaca, otros les nombran<sup>138</sup>. Entre quienes les nombran están personas que conviven día a día con ellos. Tuve oportunidad de vivenciar con *Hugo* el cómo quienes atienden un puesto de hot-dogs le identificaban y el trato que recibía de esas personas,

---

<sup>138</sup> Un ejercicio similar al que realizó Francisca Retamales en la tesis “Configuraciones sociales del habitar la calle”, a propósito de las “representaciones sociales” que tienen otros de <<ellos>> en el contexto de Valparaíso”.

mismas que se refirieron a *Rita* (sin tener el mismo vínculo que tenían con *Hugo*). *Otelo*, por su parte, me contó que se daba cuenta de la manera en que otros le concebían.

En el episodio en que *Hugo* me llevó a un *cantón* (puesto de hot-dogs) las personas que atendían me contaban de él que: “a él ya lo había rescatado una familia”, sin embargo para ellas: “una persona alcohólica, para que se regenere: es muy difícil”. Le categorizaban como alcohólico. Me sugerían que le llevara conmigo para que le dieran trabajo y pudiera vivir de otra forma. Pues para ellas, quedaba la duda de que al “haberle rescatado” él se sintiera más cómodo estando en la calle.

De *Rita* decían:

- “Está loca”

*Otelo* por su parte, al encontrarle en Tepoztlán me contó que (en el plantón instalado “en contra de la ampliación de la autopista” en dicho municipio), le decían:

- “Estás loco”.

Conmigo rememoraba el cómo se quedaba ahí, la interacción que tenía en el “plantón”, donde a una cierta hora recibía atole, café o chocolate, un pan, y luego de conversar con algunos que hacían la guardia decidía ir a descansar a un costado del Palacio. Quienes hacían el *plantón* no le molestaban. Un poco en juego le decían: “estás loco”. Y él atendía su disposición lúdica, y les contestaba: “Si, estoy loco”.

Conmigo, al recordar aclaraba: - “Y, sí: estoy loco. Pero no *ido*”.

En Cuernavaca notó que otros le “tratan de subrayar en un mundo en el que no está”. Conmigo reflexionó:

- “Como soy chiapaneco, siempre que interactúo con las personas confunden chiapaneco, con chapo. Entonces me pegan esa pinche vibra de “tráfico de drogas”, no que los chapos, que esto que lo otro. De que eres junior, o que si eres narco. Te tratan de intimidar o te tratan de subrayar en un mundo en el que tú ni estas. Tú estás de bohemio, artista, rockanrollero, y ellos están: “no. Que eres narco”, y que “traficas”, ósea tratan de esclavizarte a su mundo pequeño y, yo no me dejo; y como las personas tienden a ser repetitivas porque nuestro cuerpo es cíclico. Nuestro cuerpo es cíclico, ¿no? Funciona a base de patrones, y características repetitivas. La gente se acostumbra a diferentes interacciones y patrones de conciencia. Entonces alucina, empiezan a rivalizar y a contender. Empiezan a sacar un montón de... presionar psíquicamente. Y yo ahí, sólo observando, porque estudié un chingo de antropología

social: observando cuál es el patrón, qué es esta entidad que me está atacando, ¿Dios quiere que aprenda algo de todo esto?, O es pura mamada de mi inconsciencia, de que a veces te da *delirium tremens* [...]"

En función de tratos que recibe de otros, supone que le nombran:

- "La gente dice: ¡ah! ¡Vagabundo, indigente!: Te da un trato al considerarte así hasta que te les revelas [...]"

Con *José*, un episodio interesante durante mi trabajo de campo ocurrió mientras permanecíamos sentados en una banca. Una familia paso y nos regaló un suéter a cada quien para cubrirnos del frío. Y después que les agradecemos, nos preguntaron: "¿dónde hay más compañeros suyos?", en clara alusión a que también se quedaran en la calle, y les dijimos por donde caminar para encontrar alguien más a quien le dieran.

### **15) *Quedarse en la calle- "cantonear" en la calle- Andar en la calle- Estar en la calle***

En un esfuerzo más de sistematización identifiqué otros modos en que se refieren al "vivir en la calle". Esas formas de referirse considero que acontecieron de modo espontáneo en nuestra convivencia y otras veces las usé de forma inconsciente al preguntarles. Presento a continuación esas enunciaciones (algunas de las cuales aparecen en las comunicaciones anteriormente citadas). Con esto quiero aproximarme a otros modos de nombrar el "vivir en la calle", con lo que me aproximo [a conceptos de experiencia cercana]: "estar en la calle", "quedarse en la calle", "vivir en la calle", acerca de los cuales presento algunos sentidos.

Para *Mario*, *quedarse en la calle* tiene un sentido festivo:

- "Nos quedamos en la calle; me gusta disfrutar con la banda, obtener un poco de dinero para comer: compro frijoles, chicharrón, chiles en vinagre"

Por su parte, para *Astrid* implica unas condiciones climáticas y un gusto, según me compartió, por "conocer varios lugares". En el referirse a un "quedarse en la calle" en Cuernavaca rememoró los primeros días, y luego mostró un querer buscar "salir adelante", ósea un buscar vías para estar bien, acerca de las cuales no alcancé a profundizar:

- “Me quedaba en la calle; tomando, pasando frío. Llegué con otra pareja de Acapulco. Nos peleamos y cada quien se fue pa su lado. Aquí se rompió una taza, y cada quien para su lado; [...] Aquí estamos haciendo la lucha para salir adelante”

*Tito* me contó que fue para la ciudad de Oaxaca, y “quedarse en la calle” fue un modo en que “se las arregló” para “vivir” y para “desayunar”. Le pregunté: *¿Fuiste a chambear, o cómo te fuiste para allá?:*

- “Pagando mi pasaje. Viéndomelas cómo me las tengo que arreglar para mi pasaje, para vivir, para desayunar [...]: *Pues ahí: aunque me quede en la calle.* Y sí: sí. La mera verdad la gente me apoyo para el pasaje”.

### ***Estar en la calle...***

*Julián* de modo espontáneo me comunico el referirse a “vivir en la calle” con el verbo “estar”. A propósito del sentimiento de insatisfacción propio de nuestra época identificó que, al *estar en la calle*, lo experimenta:

- “[...] *Nosotros que estamos en la calle podemos comprender ese sentimiento, llegamos a un momento en que no queremos más vivir. Así, digamos, un momento de frustración tal que no queremos más vivir. Ese sentimiento es posible reconocerlo en otros, cada persona que se ve obligada a una actividad que pudiese ser poco honorable como robar, estafar o cualquier actividad delictiva...*”

A *C. Pintor* le pregunté: ¿cómo decidiste estar en la calle o irte a la calle? (“[*llevaba*] poco [tiempo] en la calle”):

- “*Yéndome andar por ahí... Me puedo quedar a dormir, duermo bien ahí en la calle (risas)*”.
- “¿Qué, dijiste: *se puede dormir en la calle?*”, le pregunté.
- *No, pues, aunque no se pueda. Dije: voy a tener que irme pa’ la calle...*

*Daniel*, que llevaba tres años en la calle, una mañana al despertar, cuando otro decía estar “acostumbrado” a la calle, le debatió:

- “[Después de tres años]: ya me aburrí de estar en la calle”.

Según pude saber esa misma mañana, tiene abandonada la construcción de su casa, iría posiblemente a continuar con la construcción, para cambiar de ambiente. Sin embargo, lo volví a encontrar semanas después (al parecer no había ido).

De modo indirecto *Murcia* me comunicó con el verbo “estar” su vivir en la calle cuando le pregunté “¿y: cuándo decidiste que mejor te ibas de indigente?<sup>139</sup>”:

- “No, yo nunca decidí, ni pensé. Mi idea nunca fue estar en la calle. Lo siento, a mí nunca me ha gustado. Noo, no, no, no. [...] Nunca estuvo en mis metas, en mis ideas eso. No...”

Al encontrarle otra tarde mientras pasé por donde estaba le pregunté: “¿cómo te ha ido con las lluvias?”, me respondió:

- “No es nada agradable estar en la calle. No es fácil conseguir una vivienda. Si pudiéramos estar en una azotea; le pedí a una persona que me dejara estar en una azotea. Le iba a pagar renta. Le dije: “ahí acomodo mis cosas”, pero no quiso... y se rentaba.”

*Otelo*, también uso el verbo “estar”:

- “Estoy en la calle, pero me doy vuelta y tengo todo”.

En modo próximo al referirse de *C. Pintor, Ricardo* hablo de un “llevar un tiempo” con el verbo “tener”:

- “Tengo un año en la calle. Acabo de cumplir en Enero, Febrero (creo que en Febrero) visitando el centro, los templos. [...] Voy a lo de la comida”.

### ***Irse a la calle***

Noto que *C. Pintor* se refirió asimismo a un *irse a la calle*, al decir: “[...] voy a tener que irme pa’ la calle”.

En modo cercano, *Joaquín* me contó que *se fue* a la calle, no por obligación o hartazgo (o por lo menos no me lo comunicó) sino porque a decir de él: “le gustaba la calle”.

En tono próximo, *Balsas* al presentarse ante mí:

---

<sup>139</sup> Utilicé la etiqueta “indigente” toda vez que ella al inicio de nuestro encuentro, al compartirle que me interesaba ver cómo era la vida en la calle, propuso de mi labor: “¿quieres ver como es la vida real de los indigentes?; Puras malas historias, no hay historias buenas, muchas ratas (robos)”...

- “Llevo como un mes y medio que *salí* de casa”.

Me decía:

- “[...] como yo, tú también tienes casa, pero no nos gusta que nos estén regañando, *por eso andamos en la calle*”.

### ***Andar en la calle***

*Gato* por su parte me parece que identificó “*andar*” con *vivir en la calle*. A la mañana del siguiente día en que nos conocimos le pregunté: “¿cuánto tiempo llevas viviendo en la calle”.

- “No. *Yo no vivo en la calle* (un poco ofendido). Yo tengo cuatro casas”.

Más tarde, entre que *atendía* “la chamba”, animado dijo:

- “Por aquí vamos a encontrar un cuarto, y ¿sabes quién lo va a pagar?[ ...]—después de señalar hacia el cielo agregó: —“es el dueño de la plata. *Si encontramos un cuarto, no vamos a vivir todo el tiempo en la calle*”.

En la noche, me advertía de la comida *echada* a perder:

- “[...] está bien que *andemos en la calle*, [...] pero no somos tan cochinos”...

### ***Vivir en la calle***

A Ricardo, le proponía “y... cómo ves, ¿se puede vivir en la calle, o no?”. Cito su voz:

- “Por supuesto, te lo dice mucha gente. La mayoría tiene una mala situación, y eso pues usualmente nos afecta, nos impide vivir mejor de lo que se puede. Sobre todo por los vicios. Cuando alguien tiene un vicio. Ahora: eso en la casa, en la calle, o en donde sea. Se crucifican ellos. Por ejemplo, muchos ya traen mañas de robar, de engañar, de aventajarse de la situación de la gente. En cambio, si hubiera más unión. Y se ve incluso, por ejemplo... No sé si te he contado. Este señor, el que vimos, por acá bajo se juntan unos cuantos. Entre todos se proporcionan, ven cómo le hacen, y se *apachucan* para la droga y pa’ comer, y así se organizan. Entonces, ahí se ve un poquito de lo que se puede hacer. Claro, lo que hacen no es lo mejor para ellos. Pero es donde se ve que sí se puede. Aun con la situación. O sea, hay muchas personas cuyos familiares los han tratado mal, y eso les impide pues buscarse una mejor vida, incluso aquí en la calle. Se puede vivir muy bien en la calle, me he dado cuenta”.

Me contó que llevaba aproximadamente un año sin depender del dinero. Alternaba entre un cuarto con demasiada humedad y el hospital, me contó que entre sus actividades están estudiar computación, Inglés, y Robótica; que su “sustento” lo consigue a través de la dádiva en las rondas del hospital y en los comedores de miércoles y sábados. Ir “a lo de la comida” forma parte de lo que él llama: el “sustento diario”

*Hugo*, a quien me presenté dejándole ver que quería “saber cómo era la vida en la calle”, de inmediato me respondió:

- “Yo te voy a enseñar cómo es la vida en la calle; *hay unos que viven mal, yo vivo bien*, [toman] (como el [...] que se acaba de ir), y se quedan en la calle. Yo me quedo en una construcción abandonada”.

### **16) Estar en una casa**

Entre quienes entrevisté algunos manifestaron una contraposición casa/calle. Por ejemplo, *Murcia*, cuando dijo:

- “No es nada agradable estar en la calle. No es fácil conseguir una vivienda”

Y, en un encuentro previo recalcó:

- “Al tener donde dormir, que comer, uno está bien.” Muchos se preocupan por el exterior, acumular riquezas, [...]”; Si se tiene una casa propia, uno tiene donde bañarse, donde dormir, donde comer, de otro modo (en la calle), no hay privacidad, como sí en una casa propia, pero no siempre se vive en una casa propia, a veces se vive en casa de alguien más, “si estás agotado por el trabajo y quieres dormir un poco más te enfrentas a que si te levantas tarde, dicen ah, el perezoso, que no se levanta, y hasta de peores forman los llaman”.

En ese mismo encuentro enfatizó:

- “Privacidad te la da una casa. Es importante”.

En otro momento, en un encuentro posterior, uso el término casa en sentido metafórico. Para ella: “Aquí lo que debe haber es una casa, traer lo mínimo”, [En referencia a que no debe cargar o llevar mucho consigo].

*José* me parece expresó que estar en una casa supondría “llevar [otra] vida” para “trabajar, lavar ropa”, en contraposición al “estar en la calle”.

Por su parte con *Tito* y *Gato* verifico una conciencia similar y ubico, como con las anteriores locuciones, una contraposición casa-calle cuando dijeron querer “un cuarto”. *Gato* esperaba “encontrar un cuarto” para no vivir “todo el tiempo en la calle”, mientras *Tito* “juntaba [dinero] para tener [su] cuarto”.

*Julián* insinuó esa contraposición al “esperar salir pronto de la situación”, aunque con el leo que, la calle es un territorio de significación particular, y un lugar en que ha vivenciado cosas que al estar en una casa o quedarse en una casa quizá no habría vivenciado.

### **17) Nombres propios**

Una última pestaña de análisis en este capítulo parte de considerar algunos “nombres propios” de quienes en diversos momentos de interacción conjugaron un “yo soy”, o “nombres” que me comunicaron al referir de sí mismos en relación a sus convicciones y gustos, o bien cuando hicieron alusión a un oficio. La mayoría de las personas con las que conviví durante mi trabajo de campo se nombraron a través de un nombre de pila de modo espontáneo, o al preguntarles: *¿cómo te llamas?*, sin embargo, más allá de referir un nombre real de quienes conocí propongo mirar formas de nombrarse en función del cómo se reconocen al hablar de su vida. No obstante, algunos de quienes conocí hicieron alusión a sí mismos a través de categorías como “vago”, “vagabundo”, “indigente”, con lo que invito a problematizar los contextos y posibles sentidos de esas formas de nombrarse.

A *Gato*, en un momento de nuestra convivencia, le insinué una correspondencia entre su nombre real y una figura bíblica, y entonces replicó:

- “Soy profeta. Yo ya vi a Dios, soy el único que ha visto a Dios, es alto. Como de uno ochenta. Tiene ojos azules, violeta, barba. Jesús me mandó a predicar con un libro que decía verdad, justicia, inteligencia. Yo le dije que no estaba listo, él me insistió”.

Casi de inmediato añadió:

- “Soy abogado, plomero, albañil, médico homeópata, soy el único que habla inglés, francés, italiano, portugués, y además dialectos”.

*Rey*, al referirme parte su historia de vida con cierta fuerza expresiva aludió a sí mismo:

- “Soy *galerista y pintor*, tengo más de quinientos cuadros de artistas que murieron o no reclamaron sus obras, tengo muchas litografías. Mi abuelo era encuadernador, tengo encuadernaciones que no son de fábrica, más de quinientos libros. [...] Estudié en la Escuela Nacional de Artes Plásticas, y en la Academia de San Carlos [...] Yo soy religioso, mucho tiempo dejé de creer, no creo en la Iglesia pero creo en Dios (me muestra sus escapularios, rosarios y otras prendas que cuelgan de su cuello). [...] Mi tío era masón, los verdaderos masones tienen algo de brujos, como te podrás dar cuenta yo también tengo algo de brujo [...] Soy *curandero*, trabajé con el padre Navarro en Tepoztlán, vi y aprendí muchas cosas. Llegué a Tepoztlán en el 81. [...]

Estuve diagnosticado con bipolaridad, ¿quién no es bipolar? [...]: Soy limpio, ordenado. [...] Estoy contento, cuando estoy contento no paro de fumar (cigarros)”.

*Llanero*, por su parte, en cada uno de nuestros encuentros (los cuales fueron en total tres, nunca dormí con él) se nombró a sí mismo como “vagabundo”. En un tercer encuentro me contó parte de su historia de vida (en particular el por qué huye de su ciudad natal). Me contó, además, quería ir a otras ciudades, y había juntado dinero para el pasaje, sin embargo, cuando llegó con la cantidad correspondiente a una terminal de autobuses le negaron el boleto argumentando que no había viajes sino hasta después de una semana. El dinero lo gastó, y cuando le encontré reflexionó conmigo:

- “Como que me quedé anclado a Morelos, pero yo soy vagabundo...”

En otra ocasión, al contarme parte de su historia de vida, acerca de “*ser vagabundo*” manifestó una decisión. Trabajaba con unos licenciados en un tianguis:

- “[...] tenían carros y *cuanta* madre ahí en el tianguis, y me daban una carretilla llena de cigarros, dulces, aguas frescas, y acá por todo el tianguis vende y vende, vendían carne asada. Me daban a mí mi comida a toda madre. Y entonces yo le dije, fui, le dije: *Muchas gracias, me voy de vagabundo....* Y me vine, aquí ando de vago.... Yo sé que cuando vaya de volada me van a decir: ora ponte a jalar [...]”.

En nuestro primer encuentro narraba la forma en que se cubría cuando llovía:

- “Cuando va llover tienes que ver para que lado va caer el agua y buscar un techito para que caiga y no te moje. Uno, a veces está en un cachito así, y no te mojas”

En complemento decía: - “así es la vida de vagabundo”

Con *Roque* tuve oportunidad de presenciar dos modos en que se nombró. Uno de ellos fue “vagabundo”, y otro: “indigente”. Cuando aludió a sí mismo como “vagabundo” me contó una decepción amorosa reciente. Hasta hace unas semanas una mujer se quedaba con él. Ella había decidido irse con otro hombre. Él estaba frustrado por la situación. A modo de justificación decía: “soy un vagabundo, qué podía ofrecerle”. Otro día le encontré en el Centro y nos fuimos al Hospital para pasar la noche. Cuando llegamos al hospital estuve con *Ricardo*, y luego volví con *Roque*. Le pregunté porque ya no se quedaba en un lugar donde antes y, enérgico, casi gritó:

- “Somos callejeros, indigentes. De aquí no nos mueven. No hay ley ni autoridad [...]”.

En una plática meses atrás me comunicó que había recibido apoyo por parte del DIF, había ido varias veces para recibir apoyo por parte de esa institución, lo que me parece explica que aluda a sí mismo como indigente. Posiblemente a lo largo de su vida entro en contacto con el término y se asumía en tal por el apoyo que recibía o por identificar que otros le clasificaban de esa manera. En su enunciación, sin embargo, me parece recalca un sentido de reivindicación que reclama un derecho a poder estar ahí.

En otro momento de esa misma noche, *Ricardo* le preguntó a *Julián* en tono de broma:

- “¿eres extranjero o alienígena?”:

*Julián* acepto el guiño, y continuó:

- “Pues ahora estoy tramitando mis papeles para *extranjero*. Ya no voy a pasar por *alienígena*. Como mi hermana que también es *alienígena* y se casó con un *humano*, quién sabe cómo le van hacer [...]”.

De modo espontáneo, *Otelo* se nombró de varios modos en la extensa convivencia que sostuvimos. Entre ellas recupero las que siguen:

- “No soy vagabundo, soy *callejero*. Cuando estoy en mi casa hago ejercicio, estudio, trabajo y, ya me voy a la calle y regreso a mi casa a dormir”,

En referencia a sí, al inicio de nuestro encuentro enfatizó:

- “Estoy en la calle, pero me doy vuelta y tengo todo”;

En nuestra convivencia (que duro la primera vez dos días, por la mañana del segundo día) recalcó:

- “ Yo soy un filósofo, en la sociedad griega ser filósofo era algo muy valioso”,

En ese sentido, entre sus aspiraciones están:

- “abrir nuevos caminos, nuevas trayectorias, aprender de diferentes situaciones, discutir con cualquier persona”; y “[...] aprender del mundo para saber guiarme”

Para él:

- “[...] un *poeta*” no necesita exclavizarse, *la sociedad paga su consumo*”.

Y, en referencia a su temperamento, insistía:

- “Yo soy muy pacífico a pesar de que recibí entrenamiento militar [...]”

Acerca de sí, dijo que le interesaba en ese momento de su vida vivirse como “limosnero”, quería hacer una “obra maestra”, y tenía intención de aprender “de distintas situaciones” e interés porque alguien editara un libro suyo:

- “Deseo acumular experiencia para escribir, que alguien edite un libro mío, [para] dar experiencia de aprendizaje. Hacer un relato que tenga por función de precaución al resto de las maldades y bandidos que he visto: [...]”

Me contó la trayectoria que le hace llegar a Cuernavaca, inscrita en su historia de vida:

- *“[crecí] en un estatus de vivienda media-alta; [mi] familia “es de rancho”, [mis papás me enseñaron a trabajar para “ser productivo”, y “ser buena persona”, “asesino” en caso de que tuviera que serlo]; porque en el rancho de repente hay gente abusiva que quiere venir a agandallarte, o a humillarte, o hacerte tal mamada. Llegas a un punto donde tienes que sacar tu escuadra, o tu rifle, o tu revolver, e ir a ponerle unos plomazos a equis pendejo. Ósea, mi familia es ganadera, de rancho de rancho. Y a mí no me gusta eso. Porque yo sé que el mundo es más grande que todas las maldades que hay en él. Yo soy así como un cristiano loco, siempre me dejo llevar por lo que son los ángeles. Siempre aventuro mi mente a estar con Dios. Rezo todos los días. Que me guíe el señor, que ponga buenas amistades en mi camino, que me libre de maldiciones, porque hay de todo en este mundo, no es pequeño. Entonces lo que me pasa muy comúnmente, es que me tratan de clavar malos espíritus en diferentes circunstancias [...] siempre observo la circunstancia que es: la noto como una trampa social, y me alejo de esa circunstancia. Entonces voy aprendiendo lecciones. Lección, tras lección, tras lección, tras lección. Cómo es la interacción humana. Entonces se me facilita mucho más ser social, encontrar amistad honesta, y alejarme de gente maliciosa. Yo no soy malandro ni delincuente ni nada. Fumo mota porque casi me quebré la espalda. Cuando tenía diecisiete años iba entrar a la marina, salía a correr todos los días en la mañana a hacer ejercicio, y un día estaba cruzando la calle, y me tira una camioneta, a 25 metros, a 45 km/h. Caí de pie, y me arrastró como otros diez metros, y quedé inconsciente como seis-siete minutos. Desconectado. Cuando vengo a ver regresa la luz, empiezo a sentir mi cuerpo todo entumecido, pensé que me había quebrado la espalda, que ya iba quedar inválido, y no: empiezo a mover mis pies, empiezo a tocar; no me quebré nada, pero quedé mal de tres vertebrae, y ahí empecé a fumar mota, y ya no me metí a la marina. Yo tengo una disciplina interna sobre ser bien. Haya la marina es una fuerza para el bien. [...] Haya en estados unidos, la mera verdad, te ven que estás jodido: no te pisotean, te estrechan la mano para sacarte de ese derrumbe. Aquí en México es casi lo opuesto, Ven que andas ahí jodido: te quieren venir a pisotear, que andes más jodido, o que te mueras. Es una mentalidad muy, muy bruta [...] tú, eres un simple humano, otro chavo. Viviendo tu vida en las circunstancias de tu vida. No teniendo nada que ver con esa gente, y esa gente tratando de hacerte una maldad. Te trata de entrapar. A mí me trataron de hacer eso. Pero se la pelaron porque estudié antropología social. Y ya había leído sobre eso. He leído sobre pandillerismo, cómo someten a las víctimas, cómo someten a sus reclutas. Cómo te tratan de... (Ósea ¿sabes qué es someter a alguien?), Te tratan de someter adentro de*

*diferentes trampas sociales, o meterte en diferentes circunstancias, y te tratan de guiar tus vías, teniendo personas enfrente para que uno vaya perdiendo la cordura, únicamente te tratan de enredar en una locura para que pierdas tu autocriterio, como que ¡woa, yea, woa yea: Ya fui aquí: ya me volví loco y voy a quedar loco!. Después ellos se ríen de que ya no puedes interactuar bien contigo mismo, porque ya quedaste en tu locura, ¿no?, pero uno que es más inteligente que todo eso, no se deja. Lo interactúa, lo aprende. Y se defiende uno. Es un rollo social bastante grueso; no le ocurre a todos, no le ocurre a muchos. Hay gente que se ha defendido, y hay gente que ha caído víctima [así] de culeradas por docenas de años. O, por ejemplo, estos escritores franceses que los secuestró las FARC. [...] [¿Quiénes son ellos] Para determinar lo que ocurre en mi vida, cuáles son mis destinos, cuáles son mis acciones y mis movimientos como para que vengan un grupo de delincuentes... Esos weyes creen que cuando están haciendo sus mamadas es chistoso, pero no. Es un pedo más regional. Me vine acá porque un primo me dijo que viniéramos para des-estrezarme... pero si wey: se pasaron de lanza. Como si hubiera unas pinches chinchas que hablan su lenguaje, no le entiendes. Tratan de sangrar tu vida. En mi caso me agarraron a mí, me hicieron unas pinches culeradas... Que hay gente diabólica, maldita; que hay gente buena. Me hicieron una culerada. Por eso me vine al norte para saber quiénes fueron. Qué línea, cual la intención, el motivo; regresas y ya resolvieron el problema. Banda delincencial....: secuestrar, extorsionar; si sólo eres uno y no tienes una manera de hablar o escaparte de esa situación lo resuelven otros. Que te estaban desangrando la vida. Averiguarlo; [...] Le pasa a varias personas. Se saca de onda la gente y toman acción. Ven que hay quienes están haciendo pendejadas: la gente siente la mala vibra. Ya cuando sale la situación está bien, bien culero” ...*

En su extensa expresión verbal, de la cual registré audio con su consentimiento enfatizó:

- “Yo no me dejo definir por la sociedad, yo quiero definir la sociedad. Me ven mugroso: ¡ah, vagabundo!; No saben. Después de cinco años de limosnero, después si se dieran cuenta dirían: ¡ah!, estaba haciendo una obra maestra! ...”

C. *Pintor*, en Oaxaca, de modo espontáneo me comunicó que es *Pintor* (de Brocha gorda)

Próximo a ese oficio, *Balsas* me dijo:

- “pinto [alcancías], y papel amate; “por el pisto ando muy bajo y pierdo toda mi mercancía [...] Con 160 me voy pa’ rriba *Papantla*: ya me conozco. Me quieren llevar a Chihuahua a cortar manzanas. Pagan ciento sesenta al día... para qué voy a hasta allá”  
....

*José*, en otro momento de confianza, mientras reposábamos en la banca tras una primera caminata al amanecer, me compartió que, cuando “joven”, en Cuernavaca: le gustaba la calle. Ahora se quedaba en la calle tras estar treinta años en Estados Unidos como bracero. Allá

quedo mujer e hijos con los que hizo familia. La inconformidad con el estilo de vida norteamericano, y la ruptura familiar le trajeron de vuelta. Se refirió a sí mismo en otro momento de su vida como “vago”. Le pregunté del porqué le había “gustado” la calle cuando era joven, y me dijo:

- “Por vago”

Para tener un poco más claro a qué se refería, le pregunté “¿qué encontrabas en la calle?”:

- “Robos...”

Antes de irse a los Estados Unidos había vivido en Cuernavaca. En su vuelta se vio forzado a tener que quedarse en la calle.

*Gato* (la noche que aparecieran los “uniformados” a “quitarnos de [ahí]”; poco antes del suceso) convidó a *Rey* café y le dijo: “te lo manda el jefe de allá arriba”, y agregó en tono de júbilo:

- “somos los jefes del universo. Mejor: ¡somos los arquitectos del universo!, [...] ¡somos los illuminati, y qué!”.

*Rey* le secundaba y reía complacido de la ocurrencia.

Esa misma noche, cuando me ofreció comida *Gato*, al buscar verificar si se había percatado de la nacionalidad de los centroamericanos le pregunté “¿de dónde eran?”, ante la confusión de la pregunta me respondió:

- “de aquí del centro de Cuauhnahuac, no es Cuernavaca, es Cuauhnahuac; aquí había tantos árboles que no se podía caminar” (detallaba a propósito de la etimología náhuatl de la palabra). “[...] Y aquí cerquita colinda con Amatitlan, donde los *tlahuicas* como nosotros tomaban hojas para escribir sus historias”.

En el registro de unos nombres propios noto que una persona se nombra a sí misma de diversos modos. Al hablar de sí mismos aluden a una formación profesional, oficio, y temperamento. Además, juegan a nombrarse (alienígena, illuminati, arquitectos del universo, tlahuica, profeta, filósofo, poeta). O se refieren a sí mismos en referencia a otros momentos de su vida (*José*). *Llanero*, por ejemplo, aproxima a detallar a qué se refiere cuando se reconoce “vagabundo”; “como que me quedé anclado aquí a Morelos, pero soy vagabundo”, en clara sintonía con el sentido etimológico de la palabra de *vagar* por el *mundo*, y metaforizando con una jerga marítima (*zarpar* supondría el opuesto a quedarse en tierra: *anclado*). Además, me parece

que esclarece cómo asume que es la “vida de vagabundo” en la ciudad, al detallar en cómo hacer para no mojarse cuando llueve.

Próximo a un reconocimiento en la categoría “vagabundo”, Julián parece que la uso en un sentido técnico cuando dijo:

- “Me estaba dando cuenta, hace un rato pensaba, que hay más gente que se está volviendo *vagabunda*, junto a trata de personas, desensibilización social y cambio político estructural, crueldad como antónimo de “ser humano”. Ahorita somos pocos, conforme vaya sucediendo a más nivel, hay una situación de lo que, en la que el gobierno va decir: ¿qué está pasando?, ¿por qué se están volviendo así?, por qué están habiendo estos cambios en el marco del contrato social?, [...] El gobierno está informado del futuro, se ve con las pruebas farmacológicas, la introducción de metales pesados en los alimentos [para el control social] [que puedes] descubrir un plan macabro por el saqueo de las riquezas, un plan implementado en Sudamérica, y ahora también que Donald Trump que ha dicho que México ya no forma parte del Tratado de Libre Comercio”.

Nombrarse de diversos modos: “arquitectos del universo”, “galerista y pintor”, “profeta”, “vago”, “vagabundo”, “poeta”, “filósofo”, “indigente”, “tlahuica”, permite reforzar la tesis de que no hay una categoría estable, y que nombrarse en el mundo [trasciende una identidad] solo es posible en la intensidad de la experiencia que transcurre según diferentes referentes, convicciones y anhelos que denotan dignidad.

### **18) Aproximación biográfica**

En proximidad con unos “nombres propios” aparece un nivel de causas y trayectorias en la vida de las personas que entrevisté que les hacen llegar a Cuernavaca.

*Otelo* me narró una causa: “desestresarse” del hostigamiento por parte de algún grupo criminal de la región donde vivía con su familia. En esa narración se autonombró como “un cristiano loco”, y ocupó a su vez otros calificativos en función de sus intereses intelectuales. *José*, por su parte, regresa después de treinta años a su ciudad natal (Cuernavaca). Con otros: pude conocer a sí mismo un nivel de causa o trayectoria que les lleva hasta Cuernavaca. En cada una de las pestañas de análisis en que incorporé sus enunciados creo puede notarse o entreverse una personalidad y parte de las historias de vida de cada quien.

A continuación, presento a cada una de las personas que entrevisté con base en una metodología de escritura que enfatiza el cómo llegar a Cuernavaca. Hubo otras personas de las que no alcancé a conocer su historia de vida, y de tales refiero algún aspecto relevante en nuestro encuentro para incorporarlo luego al análisis entre las conclusiones de este trabajo. Los nombres con los que les presento no son sus nombres reales, sino ficticios o seudónimos que elegí arbitrariamente para resguardar su identidad “real”.

En total: el universo de estudio de esta investigación lo conforman alrededor de treinta personas (fueron con las que conversé). Conviví con más personas que se quedan en la calle más nunca aconteció un escenario de entrevista (su aparición ante mí fue fugaz. No las incluyo en esta presentación; algunas soltaron expresiones que me parecen relevantes incorporar como parte de las conclusiones).

Relato a continuación a grandes rasgos las causas que ubico desde su discurso. Algunas personas no quisieron comunicarme alguna causa o razón cuando sugerí la pregunta, y con otras no profundice lo suficiente como para conocerla o no fue para ellos relevante comunicármelas. El orden de presentación responde más o menos a la profundidad del vínculo que establecí con cada uno/a y de acuerdo al número de temáticas relevantes que con cada quien traté.

### ***Rita***

Le conocí en uno de los comedores públicos, a través de Ricardo. Me contó que había sido golpeada por un hermano suyo (la golpiza le forzó un aborto), razón por la cual dejó su casa a pesar de tener otros dos hijos en el lugar. No contó con el apoyo de su padre para condenar el hecho y decidió irse. Anduvo varios días por la ciudad de México donde no le gustó el trato que recibía en un albergue, pues a decir de ella: “trataban mejor a los *lacrosos*”. Decidió irse al puerto de Acapulco y trabajar en un lugar “donde vendían comida”. “Ahí, sólo me mandaban”, me diría, y decidió ponerse a “recoger botes”. Anduvo después rumbo a Morelos y me contó de un levantón por parte de la policía, la *levantaron* junto a un compañero con quien viajaba, les separaron y la botaron en un lugar desconocido después de golpearla (cada vez que en nuestro caminar nos cruzábamos con policías uniformados aludía a ellos como “mierdas”). Luego llegó a Cuernavaca y decidió recoger botes y desperdicio: botellas, cartón o fierro, para venderlo por kilo. Le acompañé

la primera vez un día completo, y la segunda después de encontrarnos en un comedor (pasamos la tarde juntos, nos desplazamos a otra zona de la ciudad para dormir, y en la mañana fuimos a vender lo que llevaba recolectado después de varios días), por la noche nos separamos. Para los fines de esta investigación aludo a ella como *Rita*. Con ella no use grabadora de voz.

### **Otelo**

Me contó que había decidido marcharse de un “rancho” que tiene su familia en el sur de la república luego de haber sido torturado por un grupo desconocido. Como parte de la investigación (que presumiblemente iban a realizar los pobladores) un primo suyo le sugirió irse: “para desestresarse”; para que se recuperara de lo acontecido. Anduvo por el estado de Veracruz donde caminó alrededor de 80 km, que le causarían algunas lesiones en pies, y tras las cuales me contó se había curado con alcohol y limón. Me dijo que le gustaba ser pulcro, que olían mal sus tenis porque se los había regalado un amigo “que jugaba béisbol”, eran con los que había caminado esos ochenta kilómetros. Luego no muy bien me contó cómo consiguió transporte para llegar a Cuernavaca, pero a los pocos días de estar en la ciudad (en una banca del zócalo municipal le robaron una mochila de “cuatro mil pesos”; ahí llevaba celular y otras pertenencias como un cuaderno de dibujo, y ropa). No me contó cuánto tiempo llevaba en la ciudad, pero tuve oportunidad de pasar con él dos días enteros, viajar a un pueblo aledaño y platicar ampliamente. Guardé registros de audio con su autorización durante el primer día y parte del segundo, sobre todo en referencia a sus intereses intelectuales, su visión de la vida, y los sucesos que le obligaron a irse. Le invité a un cuarto que rentaba en las afueras de la ciudad luego de volver del pueblo aledaño al que fuimos, ahí cocinamos y continuamos la charla, le ofrecí darme una ducha antes de comer y luego salimos nuevamente a la carretera. En nuestro trayecto a la parada de autobús, sin guardar registro de audio, él me compartió expresiones interesantes que recupero, en torno a cómo siente que otros lo miran y nombran. Por ejemplo: “la gente dice, ah!: *vagabundo!*, *indigente*: te da un trato así, hasta que te les revelas”. Después nos separamos. Él tomó un camión hacia el centro, y yo hacia la ciudad de México, pues tenía una invitación que no quise rechazar. Le reencontré otra vez en Cuernavaca donde *pedía* para comer, y se respaldaba en la Constitución para *pedir*. Le encontré luego en el municipio de Tepoztlán.

En nuestro primer encuentro, antes de narrarme las “culeradas” que le hicieron, espontáneamente profundizo además en porque llega a Cuernavaca:

- “[...] Estaba en mi viaje. Siempre he tenido a Cuernavaca en mi corazón, porque venía aquí cuando era niño. Venía a *cuatrimotos*, y a *nadar*. Antes de que nazcas ves la... Tuve una transformación de lobo, mi familia es así: como *lobos*. Me hicieron una brujería, me revivió un amigo con chamanería. Me hizo unos cantos celtas. [...] Me revivió [...] [con unos cantos que reviven el fuego]; tu personalidad se va al próximo plano. Entonces, como tienes experiencia adentro de tu pinche alucín, ves que estás conectado con un montón de personas. Vengo aquí para encontrarme con esas personas. Esas personas también sienten esa pinche vibra. Hay una pinche mala vibra de control y descontrol social, porque la gente se alucina también. La mayoría de la gente se droga hoy en día: Tabaco, alcohol, marihuana, heroína, crack, de todo wey. [...] *Entonces tengo un chingo de amigos astrales, y estaba leyendo sobre la angelología. En este mundo vivimos en un mundo de transición, en un mundo fluido. En este mundo vinimos a interactuar, para ver y conocer. No es la única experiencia humana que tenemos, el creador creó infinitos universos, nosotros nacemos y vamos encarnando en diferentes cuerpos, con diferentes almas pero similares características. Eso de que todos somos uno es mentira (es así una onda hippie, ¿no?) El señor crea los universos similares a las colmenas, hace una creación y es como una colmena de universos, ahí interactúan todas las vidas. Entonces, en esos universos hay diferentes reglas, diferentes orientaciones sociales. Cada uno elige como quiere ser con su persona, pero desafortunadamente vivimos en una sociedad que es opresiva, tiránica, bestial, conformista. Si eres guerrero, que batallas por uno. Por ejemplo, si eres una persona [...] que batallas en la vida, tú tienes una serie como guerreros protectores de ti [...] Ya cuando me revivieron: “wow, el mundo es muchos más misterioso y mágico de lo que pensaba”. Me quedé en un estado como de enamorado. Porque yo soy muy romántico, siempre me la he pasado estudiando arte, filosofía. Y cuando vengo a ver adentro de mi vida se empiezan a manifestar todas esas personas que ya conocía. Empiezan a brindarme una alegría interna. No estás solo, tienes amigos, VIVES En un planeta lleno de vida. ESA mala vibra te quiere quitar la vida, lo que me causó la muerte espiritual. Pero no, porque uno tiene sus árboles guardianes. [...] Dios quiere que uno esté en el camino correcto para que disfrute uno de la vida. Que tengas tu Amor, que tengas tu trabajo, tu diversión, tu vida. Mientras sigas el camino correcto dios...”*

### **C. Pintor (en la ciudad de Oaxaca).**

Con él tuve la primera plática formal de esta investigación.

Sin contarme un motivo, “tuvo que irse a la calle”. Vio que podía “*quedar [se] a dormir en la calle*”. Reflexionó: *Duermo bien ahí en la calle (risas); “[...] Aunque no se pueda voy a tener que irme pa la calle*”. Le pregunté: ¿te corrieron?: “*Me corrí sólo*”. Él me habló acerca de la posibilidad de que alguien le contratara para un trabajo, quizá un conocido “que le diera chamba”. Me hablo

acerca de la manera en que había comido dos días seguidos (pidiendo en una puerta de un convento). Me compartió su percepción acerca de quienes *no dan* afuera de una iglesia, a propósito de que en esas fechas estaba en marcha la llamada “Semana Santa” de la religión católica. Aludió en su discurso además a la riqueza material, y a propósito de este contraste soltó: “A poco Jesús, vivía en el Vaticano [...]”. Guardé registro de audio y le formulé con afán de identificar si se situaba en un “opuesto al trabajo”: ¿qué piensas de la gente que *trabaja y trabaja?*, Me respondió: “pura afán, decía el rey Salomón”; sugerí la pregunta toda vez que consideraba que ese día tanto él como yo estábamos en una disposición de relajamiento y reserva energética, que quizá podría incomodar a otros “que trabajan”, estábamos en la banca de un parque público; él se había descalzado y yo me había tendido sobre el césped a un lado de la banca, a pesar que otro me había advertido que “ahí no dejaban”. Le conté a “C. Pintor” las ganas que por fin satisfacía de recostarme en ese césped (durante mi estancia en Oaxaca caminé frecuentemente ese parque). “C. Pintor” tenía poco tiempo en la calle: “apenas, hace poco”, me respondió cuándo le pregunté cuánto tiempo llevaba en la calle. En nuestra conversación resaltó una reflexión suya en torno al tomar alcohol; según él: “tomar alcohol” no es igual a “disfrutar la vida” como para muchos es lugar común: disfrutar igual a “tomar”, para él no. (Presento esas temáticas para analizar algunas de ellas en las conclusiones de este trabajo, y para mostrar el tipo de contacto que establecí con cada persona, con el fin de reforzar una aproximación a los contextos de enunciación). Se refirió a mí cuando escribía a su vista como “Carlos: el que anota”. Guardé registro de audio sin anunciarle.

### **Nacho**

Un joven de aproximadamente treinta años de edad que provenía de Oaxaca me contó que en el pueblo donde vivía corría peligro:

- “El valiente vive hasta que el cobarde quiere”.

Citó el refrán popular, a propósito de su tener que irse de ahí. Y, espontáneamente, me informó:

- “¿Qué necesidad tengo de estar aquí?, me querían matar por la droga. Me cayeron por la espalda. Además: de un golpe. El valiente vive hasta que el cobarde quiere. Mi hermano me va echar la mano para que me den de alta en el ejército”.

Algún, o alguno de los miembros de algún grupo delictivo del narcotráfico en su región le había amenazado<sup>140</sup>. Él salió de su pueblo, y en Cuernavaca esperaba a un primo con el cual pudiera rentar un cuarto, había visto algunos según me contó. Esperaba a su vez poder ser reclutado en el ejército (un familiar podría “echarle una mano”). Mientras estaba en la calle había conseguido empleo en una vulcanizadora luego de preguntar en varios lugares por “trabajo”. En su búsqueda le respondían: “Aquí no hay... más adelante”, hasta que encontró. En nuestra única comunicación me habló de que antes no tenía cobija (cuando llegó a Cuernavaca), luego había conseguido tres, dos de las cuales había comprado, una se la habían robado recientemente; para él, “la cobija” es lo principal; agua y comida otras de las indispensables. Desde su discurso, leo que entre *lo necesario para quedarse en la calle* están el agua, la comida, y la cobija; me recomendaba un lugar donde ir por agua, una *toma* a la que ir para traer “con un bote”. Además me comunicó que para ir a trabajar se levanta a las seis de la mañana y tenía por lo tanto una hora para recostarse: “A las diez me voy a acostar...”, me diría antes de preguntarme: *¿qué hora es?...*

Él sugirió al verme anotar la importancia de las notas como una oportunidad de escribir la vida de real de alguien, “vida que está pasando”, no sin antes advertirme: “otras personas pueden botarte el cuaderno”.

### **José**

Trabajó durante treinta años en “Estados Unidos”, regresaba tras una serie de conflictos familiares que vivenciaba allá. Regresó con la esperanza de encontrar unos terrenos que le pertenecían por herencia.

José me comunicó muchos de sus sentimientos al estar en la calle. Sin llegar a reconstruir una historia de su vida recupero expresiones en torno al quedarse (dormir) en la calle, el uso y la importancia del dinero para él, su referirse en nuestras convivencias a la necesidad de “comer” y, en un acto de traducción académica, su experiencia del recibir apoyo al decir que “ya no [pide]”, o al recibir junto a mí, en otros lugares. Considero relevante su locución por formar parte de su vivencia a partir de que vuelve a Cuernavaca y no tiene otra opción que “quedarse en la calle”. Además, él distinguió que “estar en una casa” supondría llevar “[otra] vida”.

---

<sup>140</sup> Como muchos saben, en México demasiadas personas han sufrido un desplazamiento forzado a causa del “cobro de cuotas” y otras estrategias de intimidación por parte de carteles de la droga (véase, si no, el caso de Santa María Ostula en Michoacán, donde decenas de familias han sido desplazadas y amenazadas de muerte sino dejaban sus casas y tierras)

### **Roque**

Me contó parte de su historia de vida. Le gusta tomar alcohol. Infiero que está en la calle luego que me comunicara que había estado en época reciente con una hermana, y en uno de nuestros últimos encuentros me dijera: “A mi familia no le gusta el desmadre”. Había estado en casa de su hermana cuando le conocí (luego de varios meses seguía en la calle). Fue el primero con quien dormí en Cuernavaca. Trabaja haciendo mandados. Al parecer por el alcohol decide la calle. Él se quejó por una remuneración injusta que recibió por parte de sus “patrones”, a quienes hace “mandados”. Se nombró a sí mismo de diferentes modos en diferentes contextos de expresión, “soy un vagabundo, qué podía ofrecerle”, “somos indigentes, callejeros, de aquí no nos mueven”. Con él no guardé ningún registro de audio, tomé notas al separarme.

### **Hugo**

Con él no pude conocer una razón. Nunca me la comunicó de modo directo. Leo en su hábito de *tomar alcohol* una decisión, pero no conozco su historia de vida. Dijo quedarse en una construcción abandonada, aunque a veces se queda sobre andadores con cornisa. Me parece relevante a nivel sociológico cómo narra los modos en que lo despierta un policía y, por el modo en que narra sus prácticas, recalca que se “coordina” con una totalidad social en busca de satisfacer la necesidad de comer y elegir dónde dormir (“hasta que *dejan*; hasta que cierran”), y a propósito del cómo llevar a cabo la recolección de cartón y/o botes, para ir a vender. Con él guardé registro de audio de una conversación que tuvimos durante la madrugada, a propósito del juntar botes (los “viajes” necesarios según el dinero que necesita, el calor, y el momento oportuno para “pasar”). Al inicio de nuestra interacción le comunicué: “quiero saber cómo se vive en la calle”, y me respondió: “yo te voy a enseñar cómo se vive en la calle”. Accedió a que le acompañara. Me presentó ante otro, y dijo de este otro: “él también era de la calle”. Aunque le comunicué querer saber “cómo se vivía en la calle” nunca le informe que estaba en la Universidad; él pensó que mi “querer saber” era únicamente lúdico.

### **Joaquín**

Con él surgió de modo espontáneo un escenario de entrevista del que no guardé registro de audio. Le conocí justo el primer día en que formalmente comenzaban las clases de la maestría en la Universidad. Ese día, hubo una marcha desde el campus Chamilpa hasta el centro. Por la

mañana acudí a la marcha, y alrededor del mediodía volví a la Universidad a tomar la primera clase de la maestría. Después volví al centro para acompañar el mitin político y la toma simbólica del palacio de gobierno estatal, permaneciendo en una plaza contigua (donde conocí a Joaquín). Ahí, de modo espontáneo, al entrevistarle me dijo que le había gustado la calle desde los dieciocho años, y que venía de Veracruz. Fue la segunda persona con la que dormí “en la calle”. Acarreaba mercancía y barría puertas de comercios. Luego le reencontré un día que acompañaba a Rita, en la fiesta del mercado municipal en “un baile” (había mucho ruido y no conversamos), le volví a encontrar con Hugo, quien lo presentaba como que “también era de la calle”, él afirmaba “[ser] todavía de la calle”. Se consideraba aún de la calle a pesar de trabajar en el equipo de limpia nocturna del ayuntamiento de Cuernavaca.

### **Balsas**

Le conocí la noche que llegó un grupo de uniformados a “quitarnos” de dónde dormíamos. Acostumbraba pintar sobre barro y papel, y decía que “por el pisto” (alcohol) andaba muy bajo, razón por la cual en ese momento dormía en la calle. Para sobrevivir mientras lograba “irse pa’ rriba” (invertir en barro y pinturas) “taloneaba”. Enfatizó (al quedarme con él) que “tenía casa”:

- “Tú, como yo también tienes casa, pero no nos gusta que nos estén regañando. Soy de Guerrero. [...] A mí me gusta pasear por varios lados. Estuve en San Miguel de Allende, en Guanajuato, Oaxaca, Cabo San Lucas [...] Me gustaría, aunque estoy cerca, toda mi familia conoce Acapulco, pero yo no, conocer Acapulco”.

### **Rey**

Me contó que había llegado a Cuernavaca tras huir después de una golpiza en el municipio de Tepoztlán cuando denunció ante el DIF a padres que abusaban de niñas a quienes él daba clases, y que le contaron su situación. Cuando le pregunté cuánto tiempo llevaba en la calle me dijo que “seis meses” pero, “en total, seis años y medio” ... A modo de rememoración decía:

- “me salí de mi casa a los trece años, iba a dormir a Gayoso (Colonia del Valle), ahí reglaban café y a veces hasta con piquete”.

Sin llegar a saber cómo y dónde estuvo antes (en esos “seis años y medio”. Que fueron, según alcancé a comprender, un periodo del que llevaba la cuenta sin que necesariamente fuera ininterrumpido), me compartió parte de su historia de vida: había estado en “Psiquiátricos y Anexos”; medicado con *balium* “durante cuarenta años”. Cuando le conocí acababa de salir de una

depresión que (a decir de él) le había durado “doce años; [...]” de los cuales: “los últimos tres: no podía levantar ni un lápiz”. Destacó que después de tener que huir tras la golpiza había estado en contacto con una su *exesposa* quien no cedía “unos metros” de terreno en el estado de Jalisco para que él pudiese vivir.

Enfatizó luego de sí: “soy galerista y pintor”. Luego me narró algunas escenas con la policía cuando le quisieron quitar del lugar en que conversábamos. En tono de denuncia ironizaba acerca de que había [estado] diagnosticado con bipolaridad: “¿quién no es bipolar!”, soltaba de modo alegre... y refería a otros momentos de su vida que le daban identidad: “[...] como te podrás dar cuenta también tengo algo de brujo; [...] soy curandero, trabajé con el padre Navarro en Tepoztlán, vi y aprendí muchas cosas. Llegué a Tepoztlán en el ochenta y uno”

### **Max**

Le conocí la segunda noche en campo. Estaba en Cuernavaca después que no tuvo suficiente dinero para pagar renta de un cuarto donde había pasado unos meses. Perdió pertenencias, y ahora trabajaba recolectando (botes, aluminio, cartón, etc.) para vender por kilo, y cargaba en mercado. Había estado preso quince años. Con él fue relevante su narración de un encuentro con policías (alrededor de las tres de la mañana) que le acusaban de “andar robando”.

### **Astrid**

Con *Astrid* conviví de modo indirecto cerca de otros. La segunda vez que le encontré le pregunté cómo había llegado a Cuernavaca, y me contó que había llegado con otra persona. Discutieron y cada quien se fue para su lado. Dijo que le gustaba conocer otros lugares, y que estaba aquí (en Cuernavaca) “[...] haciendo la lucha para salir adelante”. ¿Cómo decidiste venir aquí?, le pregunté. “Lo que pasa que llegue con una persona y pues aquí me quedé”, me explicó.

Para ella, Cuernavaca es un lugar distinto a la ciudad de Acapulco en cuanto a condiciones climáticas:

- “Aquí hace mucho frío: aquí no puedes andar con tu, acá de desnuda [...] allá en Acapulco sí, te puedes bañar en la noche, muy noche, a las doce, a la una, a las tres de la mañana, a las cuatro...hace más calor allá que aquí...; Aquí quiero conocer donde

hay playa un mar... allá huy, están... las playas; quebrada, cocos...caleta... A mí me gusta la quebrada, porque veo como se tiran ahí..."

### **Mario**

Había estado preso durante veintiún años. Al preguntarle dónde "cantoneaba" me respondió: "Aquí, allá, donde caiga", y luego hizo alusión a que, donde sea que se quede, está dispuesto a defender su vida en escenarios de agresión.

A propósito de que estaba recién salido de prisión, esperaba que con el cambio de gobierno estatal, el candidato populista (actual gobernador; candidato en ese momento) pudiera facilitarle trámites para obtener documentos oficiales que le respaldaran para obtener un trabajo, a decir de él: "algo que [le] indicara un bienestar", pues en ese momento decía "andar" de "viene, viene" y en busca de que le contrataran como cocinero.

### **Ángel**

Me platicó que estaba en Cuernavaca porque buscaba apoyo por parte de una hermana suya. Recién le habían robado pertenencias en un cuarto que rentaba en Ciudad Nezahualcoyotl, las propias personas que le rentaban. Se quedaba en un bungalow donde antes rentaba, que ahora está abandonado. Le gusta cantar y recibe dinero a veces a cambio de cantar. Tuvimos un forcejeo con guardia privado de seguridad que decía que no podíamos estar en un escalón de entrada a una plaza comercial. Él le reclamaba (gritando) su acto discriminatorio.

### **Romeo**

Lo conocí una noche que *Rey* me invitara a quedarme, se fue poco antes que llegaran a quitarnos los uniformados. Le reencontré en otras ocasiones y tuve oportunidad de preguntarle si otro lugar en que antes me había quedado (cerca de dónde una vez le acompañé a quedarse) estaba tranquilo. Desde su experiencia ahí: otros que se quedan en la calle piden dinero de forma poco agresiva. Hablaba de que unos le "persegúan". Me contó su experiencia migrante unas décadas atrás hacia Estados Unidos. Colocaba pisos y sabía otro tipo de oficios relacionados con la construcción y acabados en casas y fachadas. Constantemente estaba en espera de alguna oportunidad de empleo.

### **Llanero**

Sale de Monterrey [desde el 88] luego de tres veces que despierta inconsciente. La primera en un hospital, la segunda en la Cruz Roja, la tercera en la calle. Pensó entonces:

- “Me voy de aquí, sino: ¡a la siguiente me va a tocar!”

Juntó para el camión y visitó varias ciudades. Entre ellas Mexicali... Tuvo experiencia migrante a los Estados Unidos donde trabajó en labores de mantenimiento de elevadores. Ahí me contó había domesticado un lobo cachorro. Me parece relevante su interlocución pues muestra una alta conciencia de escenificaciones sociales al pedir, y una hipotética “vuelta a casa” a propósito de la cual resaltó en su discurso un sentido de lo que implica estar en la calle al nombrarse “vagabundo”. Para él, además, estar en la calle es un jugarse la vida (jugársela): una decisión que asume. En una hipotética vuelta a casa teatralizaba su regreso; su hermana le diría pasados unos días: “Serás muy mi hermano, pero aquí se usa dinero”, a propósito de lo cual hipotetizaba un pensamiento cercano a lo que su familia diría, a propósito de su estar en la calle: “si te la vas a jugar, juégatela bien”...

### **Viktor**

Platiqué un par de veces con él durante algunas caminatas por el centro fuera de una intención de campo. Su familia lo *anexó*, luego salió del anexo y fue a buscar a su madre. No la encontró donde vivía, ni a nadie de su familia. Se vio obligado a quedarse en la calle desde el día que salió del anexo. En dos pláticas me contó que la policía lo ha molestado, le prohíbe quedarse, lo manda a otro lado. Como parte de su estrategia de subsistencia busca en botes de basura botellas con restos de refresco y comida que pueda ingerir.

### **Julián**

No alcanzo a conocer la causa. Estudia medicina china. Se interesa por un autocuidado corporal, en un recuento al preguntarle qué había estado haciendo me respondió: “tratando de seguir con vida”, hizo referencia a la calle como un lugar que “[le] ha dado mucho pero también [le] ha lastimado”. Ese día me contó que se había realizado una *auto-quiropaxia*. Va a la

biblioteca. En esa ocasión (luego que cada quien consultó información en la biblioteca), al salir nos encaminamos y cuando sugerí acompañarle tras una caminata breve, en un punto en que él parecía tomar otro rumbo se negó, y dijo:

- “Yo ya me resigné sabes a qué, a andar por mi cuenta [...]”,

Él sentía deseos de “salir de la situación”, y esperaba que ocurriera pronto. Esperaba el apoyo de su padre en otro estado, quien había entrado en contacto con él, y quien le prometía llevarlo consigo, pero esto no ocurría. Sugería en nuestra última conversación la importancia de que otros más llegasen a escuchar algunas de nuestras conversaciones. En algunas de ellas analizaba la situación política global, y la dependencia de las instituciones que el Estado genera entre sus ciudadanos, a través de las pruebas farmacológicas y las campañas de vacunación que surgieron en los años ochenta. Hacía alusión a una mentalidad política que parecía globalizarse, para él: “el pensamiento de China”. En esa misma plática reflexionó en que “más gente se está volviendo vagabunda”, y presumía el que probablemente el gobierno comenzase a preguntarse “¿por qué está habiendo estos cambios en los marcos del contrato social?”, esa misma tarde, aun cuando era la segunda vez que nos encontrábamos y platicábamos, enfatizó acerca de mí: “tú, no pareces vago”. En un encuentro posterior con Ricardo les anuncié mi interés por escribir acerca del cómo se vive en la calle. No sugirieron modos de abordaje. Sin embargo, en la última plática él suponía que podría hacer llegar los temas y argumentos de nuestras conversaciones al sugerirle registrar audio. Ahí aprovechó para hablarme acerca de las peleas y golpes que últimamente había vivenciado. Con él además alcanzamos una reflexión en torno al trabajar y “no trabajar *en condiciones adversas*”.

### **Ricardo**

*Ricardo* me contó que llevaba un año en la calle. Tenía trabajos esporádicos. Gracias a un contacto que hizo a través de uno de los comedores gratuitos le habían contratado para trabajos de jardinería, impermeabilizado, y reparación de electrodomésticos. Alternaba cuando le conocí con un cuarto con humedad en una colonia popular. Ir “a lo de la comida” en rondas del hospital y comedores formaba parte de un “sustento diario”. Al preguntarle si veía que era posible vivir en la calle sugería que sí, que “se puede vivir muy bien en la calle”.

A pesar que le comenté mi interés por escribir, nunca le anuncié que estaba en la Universidad. Luego que le hiciera varias preguntas, me cuestionó: “no sé qué me preguntas, tú tienes más experiencia que yo en la calle”. “No. Yo tengo poca”, le respondí. Fue entonces que él me dijo que “[llevaba] un año en la calle”. Antes, en un encuentro en uno de los comedores le había compartido que antes de Cuernavaca había estado en Oaxaca, razón por la cual tal vez él creía que tenía “más experiencia”. Me contó que estudiaba computación, inglés y robótica.

### **Tito**

Le conocí por primera vez a través de Rita. Le encontré posteriormente en el episodio de la gelatina. Cuando me compartió que “juntaba [dinero]” para “tener” un cuarto, le pregunté: ¿desde cuándo cantoneas en la calle? Me respondió: “desde los siete años”, y agregó:

- *“Pero no por eso me digo “Yo”. “No: ¡Yo!”. No manches, no. No: “que esto”, No: Pues chido. [...]”*

Me habló de un gusto por caminar. Tuve oportunidad de conocer el discurso del comedor del Pastor (“quienes vayan sea para que se regeneren”), y el diálogo que con él establecía Tito. No llegué a profundizar en una razón o causa por la que vivía en la calle. Me habló de querer un cuarto para él.

### **Murcia**

Le conocí por primera vez en una de las avenidas principales de la ciudad cuando salí de una librería. Comenzaba a llover y me quedé junto a ella. Le pregunté: ¿Dónde te quedas?, me dijo: “Aquí. (está lloviendo), y tengo aquí todas mis cosas. Ahorita, aquí”. Antes le pregunté, ¿qué cuentas?; me respondió: “nada bueno, los jóvenes son los que tienen que contar algo bueno; son los que tienen una vida por delante. Uno viejo ya no. Los jóvenes pueden decidir un camino. [La juventud es la que hace posible tomar un buen o un mal camino]. Para ella: “mientras haya vida hay esperanza”, y “caminante no hay camino, se hace camino al andar; alguien dijo”.

En una libre asociación de ideas se deslizó hacia el tema del trabajo luego de que para ella los jóvenes al trabajar pueden asegurarse un futuro. Más allá de una dimensión moral del trabajo me interesa mostrar que ella explicita en su discurso otro discurso para luego conectar con su historia de vida. Ella dice, a propósito de las hormigas que “trabajan el verano, para cuando llega el invierno [:] comer el producto de su trabajo: [una] sabiduría que los jóvenes deberían

considerar”. Luego en referencia a sí, dijo: “No vale volver atrás, aunque uno retrocediera volvería a cometer los mismos errores, así que ya no puedo arrepentirme”.

Ella, por propia definición “está en la calle”, lo cual según me compartiera “no es nada agradable”, no fue algo que “decidiera” o “planeara”. Le pregunté en una ocasión: ¿cómo te ha ido con las lluvias?, me respondió: “no es nada agradable estar en la calle, no es fácil conseguir una vivienda”. Cuestionó mi intención de investigación al anunciarme como sociólogo, razón por la cual no quiso contarme lo que le había pasado en su vida. Para ella, “mientras menos se sepa de la persona: mejor” ...

### ***Ofelia***

No pude entrevistarle. Le anuncié que escribía una tesis. Me pidió tiempo para pensar si accedía a contarme su vida. Únicamente pude preguntarle: “¿crees que tu vida sea diferente a la de otras personas?” Me respondió: “No creo que mi vida sea diferente: a todos nos han pasado cosas tristes. Todos nos adecuamos”. Le pedí autorización para grabarle, eso contribuyó a su negativa para conversar. Sin embargo, en una ocasión posterior me brindó respaldo anímico cuando otro aludió a mí como desconocido (durante una tormenta que nos situó a varios en un mismo lugar, este otro decía que, ahí, todos se conocían, y cuestionaba mi presencia), me mantuve en silencio, y *Ofelia* le informó: “Lo conozco. Él se quedaba en el cuarto de allá”<sup>141</sup>.

### ***Gato***

No llegamos a un nivel de conversación que me permitiera formular explícita la pregunta del porqué “andaba” en la calle. No guardé registro de audio. Anoté a su vista y sugerí “Novela”, sugerí “obra de teatro”. Con el accedí a problematizar que una persona se refiere a sí misma de varios modos, lo cual permite corroborar la imposibilidad de asignar un nombre a una persona porque puede referirse a sí misma en relación a diversos momentos de su vida, y a partir de lo que para ella constituye una identidad personal. Se nombró a sí mismo de modos diversos. Entre ellos: profeta y *tlahuica*. Como con otros, en su universo simbólico no está ausente una casa o cuarto en contraposición a estar en la calle. A propósito del momento en que se aparecieron uniformados para “quitarnos” de donde estábamos, a la mañana siguiente me aclaró lo que él pensaba de ellos:

---

<sup>141</sup> Aludía al lugar donde nos conocimos.

- “Esos no son policías, sólo quieren dinero, cuando les pides un papel que los respalde no los tienen, sólo quieren dinero, pero yo no les doy nada”

### ***El Ponchis***

No alcanzo a conocer su historia, a pesar que le encontré varias veces en una de las periferias de la ciudad donde rentaba un cuarto durante la primera etapa de mi trabajo de campo. Decía tener casa, acostumbraba tomar alcohol. Uno de sus hijos se había suicidado. Su padre trabajó como funcionario del gobierno: “era teporocho y trabajaba de cínico”; me contó. La gente de la zona [norte de la ciudad] le recrimina “ser grosero”.

### ***Daniel***

No llegué a conocer sus razones, sólo algunas expresiones y a grandes rasgos algunos episodios importantes en su historia de vida, tales como madre recientemente fallecida, y experiencia obrera inmediata. Me comunicó que se quedaba en otra zona de la ciudad donde “unos que se activan, cuando se activan quieren bronca”. No le gustó convivir con ellos y optó por buscar otro sitio en la ciudad. Me contó que había trabajado en una trasnacional durante ocho años. Y después se había ido “con los albañiles”. En el momento que le conocí recogía botes.

### ***Angélica***

Platiqué con ella dos o tres veces. Nunca registré audio. Al preguntarle dónde se quedaba, dijo que se queda “donde puede”, que había estado una temporada con su hermano en una casa. Luego con una amiga. Se fue de ahí por “ya no *estorbar*”, y para qué “no le cargarán la mano”. Le pregunté qué se llevaba consigo: “sólo esta materia densa”, en alusión a su cuerpo. Para ella: en él cuerpo “habita el espíritu”. Le gusta filosofar, según me compartiera. Decía que la “miran raro”. Que hay gente que le busca la mirada; “no para saludar”. Dice que “debió existir alguna época en que la gente no tenía más que hacer y se ponía a ver qué hacían los otros, y divulgar lo que hacían”. En oposición, ella proponía “mirar los coches”, los diseños de éstos, sus formas, piezas y colores.

**Juan** (en la ciudad de Oaxaca)

Fue la primera persona con quien platicué en la ciudad de Oaxaca. En mi trayecto de vuelta al cuarto que rentaba, le vi por primera vez mientras conversaba con un joven (tuve la impresión de que le entrevistaba). Decidí probar acercarme la siguiente vez que le viera. Accedió y permanecí un par de horas la primera vez, y en una segunda ocasión me quedé alrededor de cuatro horas. Registré su locución tras separarme, retenía en mi memoria sus expresiones. No me narró una causa o razón. Agradecía el que le dieran oportunidad de quedarse sobre la banqueta cubriéndose en una cornisa de entrada de una casa.

## *Conclusiones*

Cada persona que conocí llega a dormir en la calle en un momento particular de su historia de vida, relacionado con múltiples eventos y un contexto social inmediato al que más o menos me aproximé. Para muchos fue importante comunicarme una razón de modo espontáneo, o al preguntarles desde cuándo se quedaban en la calle aludían a una “causa”<sup>142</sup> o “decisión”.

*Murcia*, por ejemplo, no quiso comunicarme una razón al anunciarme como sociólogo (en la introducción he presentado el contexto de esa enunciación, y las problematizaciones en torno a mi “querer ver cómo se vive en la calle”, “investigar”, “documentar”, “escribir acerca del estar en la calle y/o sus vidas”), lo que revela, en parte, el espacio de tensión investigador-investigado que no deberíamos obviar.

En una aproximación a las autodefiniciones, un nivel de “causas” permite ver que hay quienes determinan “irse a la calle” como alternativa al cómo y con quienes vivían (*C. Pintor, Angélica*). Sin embargo, varios de quienes entrevisté, fueron forzados a irse de su casa, pueblo, o lugar dónde vivían por agresiones de distinta índole. A partir de mi trabajo de campo puedo verificar que *Rita* fue “forzada” a irse (por golpes que le forzaron un aborto). *Otelo*, y *Nacho* también fueron forzados. Sin embargo, como puede notarse en algunas de sus locuciones, redirigen su estar en la calle en relación a una opción en su vida de acuerdo con su temperamento, para sobrevivir y hacer un día a día...

A nivel de “causas” es importante distinguir el tipo de violencia que obliga a unos u otros a “estar en la calle”; entre quienes fueron “forzados”, *Nacho* y *Otelo* invitan a destacar una “causa”: persecución por grupos del narcotráfico (esta “causa” no ha sido reconocida por ninguna de las instituciones gubernamentales que buscan “clasificar” al hipotético sector poblacional “en situación de calle”). La aproximación etnográfica que realicé develaría que la narcoviencia y la dinámica de guerra que promueve una “economía del necro-poder”<sup>143</sup> (Valencia, 2010) estaría

---

<sup>142</sup> Entre los “entrevistados” el lugar de las causas tiene un cierto nivel de incógnita pues ésta me la comunicaron mayormente de forma indirecta en el transcurso de nuestra plática, a veces en relación con alguna práctica que desarrollaban, otras veces al relatarme parte de su historia de vida, dos personas no quisieron contarme la razón cuando sugerí explícita la pregunta.

<sup>143</sup> Sayak Valencia (2010) sostiene que la acumulación de capital ahora ya no depende únicamente del “trabajo vivo” enajenado, sino que la producción de “muerte” genera plusvalía; es decir que la contratación de mercenarios, y sicarios para producir muerte genera ganancia (según la célebre fórmula de Marx: D-M-D’

entre las causas del por qué alguien es desplazado del lugar dónde vive y que, en ese desplazamiento, la búsqueda por sobrevivir pasa por elegir o tener que dormir en la calle.

Habría una segunda causa no reconocida entre las instituciones gubernamentales. Dos personas que entrevisté habían tenido inmediata experiencia de reclusión social. Uno (*Mario*) había estado veintidós años en un penal judicial, y otro (*Viktor*) acababa de salir de un “Anexo” para consumidores de droga. Los dos dormían en la calle desde el día en que fueron liberados. Un tercero con experiencia carcelaria (*Max*) había rentado un cuarto, y luego no tuvo suficiente dinero con qué pagar el alquiler.

Por otro lado, entre quienes lo determinan o eligen (por circunstancias diversas) destaca desde su discurso una incomodidad que no les permitía estar en “casa de alguien más” (expresión de *Murcia*); en referencia a casas de familiares o amigos, como fue para *Angélica*, o *C. Pintor*.

Para *Angélica*, la decisión pasa por asumir que “llega un momento en que no deben seguirte ayudando”, y ante la incomodidad de que le “cargaran la mano” con labores domésticas que le exigían a cambio (de manera abusiva). *C. Pintor*, al preguntarle si lo habían corrido del lugar dónde vivía, recalcó: “me corrí solo”. *José*, como vimos, no tuvo otra opción al regresar de Estados Unidos. *Rey*, por su parte, además de unas agresiones que le forzaron a irse, me contó que buscaba que una su ex-esposa le cediera unos metros de terreno en el estado de Jalisco para que ahí viviera, pero ella se negaba, razón por la cual estaba en la calle, además de que, como el mismo resaltara, luego “[le] gustara” dormir en la calle (en cierto modo, *Rey* me compartió que le gustaba dormir en la calle, pero vivía en constante tensión por las agresiones policiales). Entre quienes lo determinan, Joaquín verbalizó que estaba en la calle porque desde joven le había gustado la calle: “Me gustó la calle”, me dijo en nuestro primer encuentro.

*Roque* por su parte, me dejó ver que estaba en la calle, toda vez que a su familia “no le gusta el desmadre”. Como opción para continuar en “el desmadre”, en cierto modo (creo que) buscaba la calle.

Hay quienes lo determinan, lo deciden: *Hugo*, *C. Pintor*, *Llanero*, *Rita*, *Rey*, *Balsas*, *Ricardo*, *Angélica*...

---

[Dinero, Mercancía, Dinero incrementado], la muerte se convierte pues en mercancía), una economía del “necropoder,” según el planteamiento de Valencia, se intensifica con la promoción de guerras.

Ahora bien, es importante evitar caer en la trampa de considerar como suficientes unas causas para dar respuesta a la pregunta *quiénes son las personas que viven en la calle*; (pregunta que, en buena medida, sirve para mi problematización entre “definiciones hegemónicas” y “autodefiniciones y nombres propios”). Para las instituciones de gobierno parecería suficiente ubicar unas causas (entre las que destacan un “verse forzados” u obligados). Es que, ¿acaso corroborar unas causas sería suficiente para dar respuesta a la pregunta *quiénes son las personas que viven en la calle?*, Como he dicho al introducir esta tesis, responder a esa pregunta implica considerar aspectos cualitativos del *estar ahí* (aspectos a los cuales me aproximé por medio de mi labor etnográfica; vivencias, situaciones de interacción, una cotidianidad de personas que viven en la calle). Develar unas “causas” es insuficiente para explorar una dimensión “autodefiniciones y nombres propios”. Además, llevar a cabo generalizaciones de “causas” como las que proponen el CORED-DF o el DIF en Morelos muestran una actitud que no indaga en la historia de vida de cada persona que “duerme en la calle”, ni reconocen una experiencia al *estar en la calle*. Recordemos que, el funcionario del DIF (Jaime Fuentes Pérez) afirma:

- “son personas que han sufrido violencia familiar”,

Y, el COPRED-DF (a partir del trabajo de Tiraboschi, 2011) ubica entre las “causas”:

- “[...] lazos familiares quebrados o fragilizados”.

Mientras que, para Tiraboschi, según el documento del COPRED-DF, las “personas en situación de calle” son aquellas que [...]:

- “[...] tienen en común la extrema pobreza, los vínculos familiares quebrados o fragilizados y la inexistencia de vivienda convencional regular; factores que obligan a estas personas a buscar espacios públicos (calles, veredas, plazas, puentes, etc.) y áreas degradadas (edificios, coches abandonados, etc.) como espacio de vivienda y subsistencia, de manera temporal o permanente, utilizando para pernoctar lugares administrados institucionalmente como albergues, o casas de asistencia, además de diferentes tipos de viviendas provisorias” (Tiraboschi, 2011, en COPRED-DF, 2008).

Esa generalidad, como puede apreciarse en el capítulo tercero, no coincide del todo con la realidad de las personas que entrevisté en la ciudad de Cuernavaca. Además, no duermen en albergues, ni casas de asistencia; buscan espacios públicos porque, para muchos, no existe otra

opción. A este nivel vale recuperar la distinción que hiciera Clifford-Geertz (1999) entre *conceptos de experiencia próxima* y de *experiencia distante*, donde un “concepto [...] distante” es “situación de calle” (concepto de “expertos”), el cual no corresponde del todo con el universo simbólico y los modos de narrar la experiencia del estar en la calle.

Si las definiciones gubernamentales ocupan un lugar de hegemonía al tratar de definir a “quienes viven en la calle”, esas definiciones necesitan ser contrastadas por las enunciaciones, realidades, y situaciones de quienes serían categorizados según tales definiciones; desde enunciaciones de algunos entrevistados ubico la posibilidad de quebrar los modos de nombrar hegemónicos, a través de un procedimiento contraste para ubicar que las declaraciones y definiciones gubernamentales no coinciden con enunciaciones de personas que duermen en calle en la zona centro de la ciudad de Cuernavaca.

Propongo en particular contrastar con declaraciones de funcionarios del DIF en el estado de Morelos, por estar más próximas al contexto geográfico donde realice mi labor etnográfica. Cito un fragmento de la comunicación en voz de la Directora del DIF (en la nota del periódico “Morelos Habla”, Junio del 2015), quien afirma a propósito de “personas en situación de calle [que] se niegan ir a albergues”:

- “[...] Regresan a donde les gusta estar. Su respuesta es: *yo soy feliz aquí y aquí me quiero quedar*”

En contraste, la voz de algunos entrevistados:

*Murcia:*

- “No es nada agradable estar en la calle. No es fácil conseguir una vivienda”. [...] Privacidad te la da una casa. Es importante”

(En otro momento, se pronunció acerca de la operación e inexistencia de albergues):

- “Lo que supuestamente debería de haber serían albergues, ahí duermen, y supuestamente a dormir, ni de comer: la comida esta cara y el gobierno no quiere pagar. Antes, supuestamente había albergues, pero como llegaban las *vomitonas*<sup>144</sup> que sepa la tostada,

---

<sup>144</sup> Posiblemente se refiere a personas en estado de ebriedad. Al usar “vomitonas” me parece refiere a “vomito”, quizá relacionado con el estado de ebriedad que les producía vomitar, aunque no logré verificar el sentido que ella da a esa palabra.

lo cerraron. Entonces otros lugares donde dan de comer también ya han cerrado. ¿Por qué?; yo lo que me di cuenta: No quieren lavar sus platos (Que es algo indispensable), ósea: en la casa supuestamente se hace. Pero hay unos que se sienten bien machitos: “¡Ay, no, yo cómo voy a lavar mi plato habiendo tantas viejas!”. Lo siento eh: en su casa no lo enseñan; “no mijo, tú eres macho, tú mandas. ¡Y quien debe de trabajar es la vieja!”. ¿A ver? O sea, lo siento, pero esa es la verdad. Hay algunos que dicen: “no mijo, puede ser que te cases, que encuentres una vieja floja”; sabe guisar, sabe lavar, planchar, y van a esos lugares y lavan su plato, no hay problema. Yo lo siento, hay unos que dicen: “ay, ¿y tú crees que yo voy a lavar un plato?” (risas). ¿A ver?; iba lavar donde comió. ¡Ah!, pero como en su casa le dijeron: “ah, tú eres hombre, tu mandas; y quien debe de lavar los trastes es la vieja”, ¿a ver?... ¿a ver?...Yo lo siento pero aquí en México así es la cosa eh.... Y parece ser que en otros países no cantan malas rancheras; también [...] les gusta golpear a las mujeres, ¿a ver?, andan con fulana, sutana, mengana, perengana. ¿A ver?, riegan hijos por donde quiera, ¿a ver?, También. No namás los mexicanos. Y dicen que los mexicanos son bien machos [...]

*Gato*, por su parte, recalca:

- “A mí no me gusta dormir en la calle” [;] “si encontramos un cuarto, ya no vamos a vivir todo el tiempo en la calle”

En contraste con la óptica gubernamental expuesta en la declaración de esa funcionaria, es importante explorar la relación que establecen con el querer estar en una casa; varios de quienes conocí buscan o han buscado “vivienda” o “cuarto” (*Murcia, Gato, Tito*). Otros no manifestaron conmigo un deseo de estar en una casa, o no hicieron alusión a carecer de una, pues el tono de nuestra plática no se deslizó hacia allá, ni formulé una pregunta a esa respecto, salvo con Rita (pues le surgía la posibilidad de volver a una casa con un conocido en la ciudad, con quien había estado algunos meses y que le seguía buscando, pero a ella no le agradaba el tipo de convivencia que mantenía con él). Cuando le pregunté si le gustaría estar en una casa hizo un gesto corporal que leí como de un estar segura de que estar en la calle en ese momento era lo mejor para ella.

*Tito*, por su parte manifestó un *querer* “un cuarto”:

- “Para Diciembre ya tengo que tener mi Cuarto,

*Murcia*, por ejemplo, también había buscado una vivienda y, al respecto, conmigo pronunció:

- “No es fácil conseguir una vivienda”.

Por fuera del indicador “casa”, otra de las cargas semánticas dominantes es que quienes “viven en la calle” tienen “problemas de adicciones” o consumen drogas (“adictos”). En contraste, cito la voz de algunos de quienes entrevisté:

*Gato*, mientras conminaba a otros que *tomaban alcohol* para que se alejaran de donde estábamos, dejó en claro que él “no fuma, ni toma”:

- “[...] El cuerpo es el templo sagrado del espíritu santo; yo no fumo ni tomo, si fumas te da cirrosis, cáncer, o ¿no? [...] mi hermano y mi padre murió de cirrosis [...]”.

*C. Pintor* me comunicó que “tomar [alcohol]” no forma parte de sus hábitos. Cuando le pregunté si tomaba dijo que no. De inmediato agregué: “hay que disfrutar la vida”; entonces me dijo:

- “No. Eso no es disfrutarla” (en referencia al tomar)

De modo espontáneo, *Rey*, en la convivencia que sostuvimos me comunicó:

- “La mota<sup>145</sup> no la cambio por nada”.

A partir de la aproximación biográfica que realicé, verifico que *Rey* llega a dormir en calle por una razón no directamente relacionada con ese consumo. No está en la calle a consecuencia de consumir “droga”, sino porque le golpearon y huyó. Consumir marihuana forma parte de un gusto personal. *Otelo*, por su parte, en la cita extensa que aparece en la pestaña de análisis “nombres propios”, me comunicó: “Fumo mota porque casi me quebré la espalda”, lo cual enfatiza un uso medicinal, además de uno lúdico.

El consumo de “drogas” tiene que ver más con una dimensión a explorar en otro tipo de documento que podría partir de la pregunta “¿qué experiencia tienen con las drogas al estar en la calle?”.

Por su parte, *Murcia* se pronunció en una condenación del consumo de alcohol, y drogas.

Cito su voz:

- “[...] Y el humano lo siento, hay quien les dio la libertad absoluta y la convierten en libertinaje: “Hay que darle gusto al cuerpecito”. Él dice: “trata a tu cuerpo como un templo”; si lo agredes con droga con alcohol, y sin embargo si se le trata como él dice. [...] y como dice el dicho: “el que oye consejos llega viejo y el que no, no llega a viejo”. Y eso es cierto... Si alguien va caminando cerca de un abismo le dicen, no te acerques a ese abismo porque no, la tierra está floja: puedes caerte. Puede ser que lo cuente, puede que no. Así,

---

<sup>145</sup> “Marihuana”

si le dicen no hagas esto, y lo hace, pues quien sabe cómo le vaya... Lo siento, pero dicen, es sabiduría popular, viene de dónde... De la gente que tiene experiencia en eso. Que lo ha visto que se repite una y otra vez. Pero hay alguien que es más sabio, mucho más, y que él conoce presente pasado y futuro. Pero casi nadie le gusta seguirlo [...] Porque da la libertad absoluta para andar desnudo o como se le antoje, pero él ha dicho: [...] CUERPO DE CADA QUIEN”.

Por otro lado, noto que, entre quienes se “quedan en la calle” si hay personas que consumen alcohol, más no todos los que consumen alcohol están ahí porque el consumo de alcohol los “llevara” a la calle. No es la causa. O sea, forma parte de sus hábitos independientemente de si se quedan en la calle o no. Por ejemplo *Llanero* me comunicó: “yo estaba pegado a la alcohólica desde antes...”, en referencia a un período de su vida [previo a “irse de vagabundo” ....]

Ahora bien, otra dimensión a contrastar tiene que ver con la carga semántica del “ser vago”, en cuanto que desde un ámbito gubernamental enfatizan: “no trabaja”; sentido vulgarmente asociado a quien pide o a quienes otros suponen “vago” por estar en la calle.

Por ejemplo, *José* tenía intención de trabajar, sin embargo, no le agrado el trato para ser voceador de periódico; (para sobrevivir busca en esquinas comida. No pide a las demás personas, sino que, como él mismo me compartiera, la gente “[le] *da*, sin malicia, ni nada”<sup>146</sup>).

Con *Julián*, noto que en su enunciación destaca que ha trabajado, o bien se pronuncia con una crítica al “no trabajar en condiciones adversas”. Como parte de su actividad diaria “surtía un negocio”, o sea que trabajaba para quienes le empleaban:

- “He optado por seguir mí mismo patrón de actividades [...]”, decía de su actividad diaria.

*Hugo*, quien de modo espontáneo me dijo “Estuve chambeando dos días [...]”, permite ver que estar en la calle no impide trabajar, y no rehúsa realizar labores a cambio de dinero. Noto que, muchos de quienes están en la calle *si trabajan... han trabajado antes, o buscan trabajo*, según me compartieran en diversos momentos de interacción.

Para *Gato*, por ejemplo, limpiar espejos y puertas de autos es “chamba” (o sea: trabajo).

---

<sup>146</sup> Ósea, sin exigir de modo agresivo.

Muchos se refieren a trabajar con la palabra “chamba”. Algunos manifiestan que buscan o han buscado trabajo (*José, Romeo, Mario, Hugo*). Pues “encontrar trabajo” es una opción para obtener ingresos monetarios. Para muchos, trabajar es necesario (aunque sea de modo informal) para poder reproducir su vida. Asimismo, muchos de quienes se quedan en la calle consideran que trabajan. Entre las actividades que realizan a modo de trabajo están: *recolectar (botes, fierro, cartón), cantar, bailar, barrer, hacer mandados*.

Otros de quienes se quedan en la calle me relataron que han “buscado” trabajo, o sea que han preguntado por alguien que los contrate. Algunos consiguieron “un trabajo”. Por ejemplo *Romeo*, quien tenía experiencia migrante hacia el norte, tras varios años de volver a México desempeñaba labores de “colocación de pisos” y otras “talachas” en general (como pintura, o albañilería básica), sin embargo, tardaba demasiado en conseguir quién lo contratara y pasaba varios días, o semanas, sin empleo.

Para aproximarme a las autodefiniciones es pues importante contrastar entre unos significados que podrían ocupar un lugar de hegemonía.

Otro elemento significativo a contrastar es la desaprehensión que sugiere la carta “El Loco” del Tarot (desaprehensión relacionada con prescindir del dinero); entre quienes entrevisté hay quienes reclaman la necesidad del dinero, o se refieren a una actividad “trabajo” para conseguirlo. El dinero para muchos es necesario, y apareció como temática relevante en nuestro estar juntos. Muchos lo usan y necesitan, aunque el intercambio y la dádiva aparecen como *contraprácticas* en el terreno del consumo<sup>147</sup> (De Certeau, 1990)). A nivel de reflexión política, cuando la satisfacción de una necesidad no pasa por el dinero aparece un sentido colectivo que involucra un cuestionar la preminencia del dinero, que el propio Michel de Certeau identifica con el antiguo “potlach”.

No obstante, a partir de mi observación en campo noto que “el dinero” sirve, por ejemplo, para conseguir alimento. Aunque no todo el alimento lo “compran”. Se asoma una resistencia de la “economía de la dádiva” (de Certeau). Para José, por ejemplo, aunque come lo que encuentra:

- “Este país es muy orgulloso, pero poco dinero para comer”.

---

<sup>147</sup> En la Invención de lo Cotidiano alude a las *tácticas* como prácticas de desvío que involucra un tipo de intercambio a favor del consumidor, que le sirve para satisfacer necesidades.

O sea que el dinero (en su carácter de equivalente general; Marx, 1844) permite acceder al alimento. El dinero se revelaría como necesario. Para muchos es importante contar con dinero. Tito, por ejemplo, reflexionó después de comprar una gelatina:

- “A veces está bien tener un poco”;

Con *Tito*, como para otros que conocí, noto que el dinero forma parte de sus necesidades. Mientras sosteníamos una convivencia junto a otros más, *Tito* nos anunció que iría a cantar para “juntar unas monedas”, y además me compartió que “juntaba [dinero] para [conseguir] un cuarto”.

Otro de quienes recalcó la necesidad del dinero fue *Roque*, quien se quejaba de una remuneración injusta tras trabajar un día entero. Mientras con *Murcia* es posible apreciar que el trabajo de “recoger botellas, cartón [...]” permite obtener una mínima remuneración, para ella: “[es un trabajo mal remunerado]”.

Por otra parte, en cuanto a una carga semántica que enfatiza “búsqueda de libertad” asociada con el “ser vagabundo”, noto que por fuera de una romantización, varios de quienes conocí sí buscan libertad (al acompañarles en sus modos de pasar el día podría decir que forma parte de su búsqueda de libertad), sin embargo, para algunos el ejercicio de su libertad (sin llegar a profundizar con ese vocablo junto a ellos) pasaría por poder “conseguir/encontrar un cuarto” (*Gato*, *Tito*), “una vivienda” (*Murcia*). José me parece que con gusto acudiría a un albergue, y estaría mucho más contento si tuviera un lugar donde le aseguraran alimento cotidiano y una muda de ropa. La libertad en ese sentido no estaría concebida como el opuesto de buscar “fugarse” o escapar de un encierro (sea este de tipo metafórico, o como renuncia a un salario). Esta dimensión (“búsqueda de libertad”) es una dimensión incógnita que requeriría otras entrevistas para saber qué dicen a propósito de la búsqueda de libertad o de “ser libres”. Por ello, con base en mi trabajo de campo y el tipo de contacto que establecí con cada persona, me resulta complicado afirmar que quienes están en la calle encarnen un sentido contracultural. De alguna manera situarlos en opuesto por vivir en la calle alimentaría la dicotomía *casa-calle* asociada con “encierro”- “libertad”; en todo caso compartimos condiciones sociales que, según el tono de conversación con cada quien, podrían ser criticadas. No alcancé a dialogar una reflexión política a este nivel con cada una de las personas que entrevisté, lo cual me sitúa en la imposibilidad de afirmar que las representaciones “romantizadas” del “ser vagabundo” asociadas con la libertad

correspondan con el posicionamiento político que tienen las personas que conocí en mi trabajo de campo. Algunas reflexiones de tipo filosófico permiten un alcance en referencia a su existencia acaso más allá de un plano que apuesta por la desaprehensión material; no más. Por ejemplo, José en algún momento me dijo: “quisiera informarme de algo positivo para la muerte”. Angélica, (cuando le pregunté ¿qué llevas contigo); a propósito de su inmediata salida de casa de una amiga (me respondió): “sólo esta materia densa” ...

Si acaso, alcanzo a notar una significación vuelta hacia el interior de sí en una búsqueda de trascendencia espiritual o religiosa relacionada con el tener que estar en ese momento de su vida en la calle. En ese sentido, un contraste con las cargas semánticas del buscar libertad casi no encuentra correspondencia con sus enunciaciones, toda vez que tal vez hubiera sido necesario formular una pregunta que tendiera hacia allá, que en buena medida hubiera sesgado la entrevista. Más que asociar su experiencia con una búsqueda de libertad, habría que asociarla con lo que implica ya estar ahí, o sea vivir en la calle en ese momento de su vida, y las situaciones de interacción cotidiana que vivencian, etc.

Ahora, para un contraste con la categoría indigente (“falta de medios para pasar la vida” o “como falta de medios para alimentarse, vestirse”) presento dos enunciaciones que desmienten tal significado asociado a “personas que viven en la calle”. Muchos reflexionan en torno a la posibilidad y modo de obtención de esos medios, antes que situarse en una posición de desventaja social, o de carencia. Por ejemplo, *Gato* me comunicó: “hasta ropa compré”, lo cual permite ver que la pretendida estabilidad de la definición indigente (que representaría a quienes se quedan en la calle como “falta de medios para alimentarse, vestirse”) tambalea al no coincidir con la enunciación de *Gato*. *Hugo* también permite mostrar una inestabilidad de la categoría “indigente” cuando en referencia a la comida no manifestó una carencia; enfatizó: “aquí siempre hay”, informándome que ahí podría ir en caso de necesitar comer.

*Llanero*, y *José* me decían: “aquí traigo un poco [de dinero]” “la gente me da [...]”. Lo cual permite ver que otros leían en ellos carencia, y les sirve lo que les dan para “pasar la vida”, *José* de alguna manera vivenciaba más una “falta de dinero y comida” que en cierto sentido corroboraría el significado de indigencia como “falta de medios para alimentarse”; para *José*, a veces no hay comida o dinero para conseguir comer, lo cual permite antes que corroborar, problematizar el

hecho de que haya personas se quedan sin comer, y en particular en Cuernavaca, cuando en apariencia debería estar en marcha el programa de atención que anunciara la directora del DIF en Morelos.

Por otra parte, más que un contraste, noto que las personas de la sociedad civil que ayudan o auxilian actualizan un discurso de “caridad” que lee en otras personas una falta de alimento y/o vestido, al asumirles como “necesitados”, herencia del discurso colonial de la caridad, (necesidad real para mucho/as independientemente de si estamos en la calle o no). Durante mi trabajo de campo pude constatar que comedores públicos gestionados por la sociedad civil en inmuebles religiosos actualizan una práctica de caridad, que lee en otras personas necesidad de alimento<sup>148</sup>.

En particular, un momento en que a José y a mí nos regalaron un suéter me permite notar que, quienes nos dieron, preguntaron: “¿dónde hay más compañeros suyos” (en referencia a que también se quedarán en la calle). Aunque de modo solidario nos daban algo con que cubrirnos del frío, (pues en mi experiencia al “estar en la calle” es necesario contar con prendas para generar calor) actualizaron el sentido “indigencia” en relación a *otros que también se quedarán en la calle*, como “compañeros [nuestros]”, o sea, que necesitarían ropa en la temporada invernal.

Al indagar en las definiciones etimológicas, y usos históricos de la palabra *indigencia* (que presenté al final del capítulo primero) podemos ver una categoría compleja que permite afirmar que personas que “están en una casa” pueden estar “faltos de medios para pasar la vida” o faltarles el alimento y el vestido. De modo que la indigencia no es algo relacionado necesariamente con estar en la calle, sino que, al estar en la calle, damos por supuesto que es más difícil para una persona “pasar la vida”, pero no es un atributo que pueda asociarse únicamente a quienes “se quedan en la calle”, sino que alcanza a muchas personas que están incluso instalados en una vivienda. Y, apegándonos al sentido etimológico de la palabra indigencia que presenta Corominas, podríamos notar que, en tanto hace referencia al “carecer” de “algo” o de “ello”, podría ser utilizada para denotar carencia en otros sentidos, que no tienen que ver únicamente

---

<sup>148</sup> En el transcurrir histórico noto que una “penalidad” viene después de la tolerancia abanderada por la caridad. Por lo tanto, superviven prácticas culturales (*caridad-socorro*), tratos (*vagabundos-plaga de Dios*) aun cuando legislaciones posteriores promoviera “sanción”.

con la alimentación y el vestirse, y por lo tanto alcanzar a quienes están en una casa, lo cual quebraría la asociación naturalizada entre “estar en la calle” = “estar en la indigencia”.

No hay una estabilidad de las definiciones hegemónicas; un ejercicio de contraste permite ver que no hay estabilidad. Ni siquiera en unas “autodefiniciones”, porque entre los mismos entrevistados hay diversidad. En ese sentido considero importante el ejercicio de contraste que propongo, en el que puedo apreciar coincidencias entre enunciaciones de entrevistados, interacciones durante mi labor de registro y significantes de las categorías gubernamentales, así como también noto divergencias.

Fuera del ámbito urbano de Cuernavaca, como veíamos en el capítulo primero, la clasificación *homeless* de la ONU (habitante de calle) distingue a una persona como “sin casa” o bien considera en esa gama a quienes “habitan casas de baja calidad” (en Nieto y Köller, 2015). Dicha clasificación alcanzaría, en apariencia, a por lo menos uno de quienes entrevisté. Por ejemplo, Ricardo (quien alternaba entre el hospital y un “cuarto con humedad”) podría ser considerado “homeless”, según los criterios de la ONU. Sin embargo, Ricardo tiene intereses que le sitúan en una identidad a partir de su actividad y reflexiones personales que no alcanza la ONU con la definición “homeless”.

Por su parte *Balsas*, quien llevara una corta temporada en la calle asociada con un “andar muy bajo” relacionado con su consumo de alcohol me dijo:

- “Tú, como yo también tienes casa, pero no nos gusta que nos estén regañando, por eso andamos en la calle [...]” (*Balsas*)

Con lo cual enfatiza una decisión, y sus enunciaciones (las cuales he presentado en el capítulo tercero) están relacionadas con valoraciones acerca de algunas de sus prácticas al estar en la calle (talonear), o bien inscritas en una conciencia personal de “andar” en ese momento de su vida en la calle. Sus enunciaciones parten de la experiencia que tiene lugar en la calle, antes que de un situarse en carencia.

Quienes duermen “en espacios no destinados a habitación humana”, como destacaron Nieto y Köller (2015), también podrían ser considerados “homeless” [habitante de calle] (siempre que una casa, o albergue figuren como los espacios “idóneos” de habitabilidad). Cierto que,

quienes entrevisté, duermen en “espacios no destinados a habitación humana”, si el criterio de “habitación” es “casa” o “albergue”, sin embargo un espacio no destinado a “habitación” humana puede convertirse en habitable por ejemplo cuando *Ofelia* se refirió al lugar donde antes dormía como “un cuarto” (una especie de adaptación del espacio para cubrir la necesidad de intimidad y poder dormir; aspecto acerca del cual no pude reflexionar junto a los entrevistados).

Como anoté más arriba, varios fueron forzados a dejar un lugar diseñado para “habitación humana” (una casa), decidieron irse de una casa, o no les gustó el trato que recibían en albergues de otras ciudades (por ejemplo: *Rita*); buscar un lugar dónde dormir [“en la calle”] implica buscar ciertas condiciones espaciales que permitan descansar o cubrirse de la lluvia, sin que necesariamente, sin embargo, pueda hablarse de ese espacio como “habitable”.

Como parte de estas conclusiones invito a problematizar el indicador humano “casa” que estandariza los criterios de un “espacio habitable”, toda vez que “vivir en la calle” está relacionado con algo más complejo que con un “no estar en una casa”. La casa es un valor cultural que denota “dignidad”, pero también “normalidad” (recordemos que las cargas semánticas del “ser vagabundo” toman por referencia “domicilio” como indicador de “estabilidad [mental] y normalidad”) y, como anotó Ivan Illich (1984), corresponde actualmente con una función “depósito” que desplaza un sentido de “morada” como lugar en que sería posible practicar un arte de habitar.

Como vimos en el primer capítulo, las instituciones pretenden definir a las personas que viven en la calle a través de criterios supuestamente objetivos: 1) “dormir en calle”, 2) “no tener casa”. La gramática gubernamental intenta un reconocimiento de unas personas que no viven en casas, y denunciaría algo como una “injusticia social” para supuestamente hacerse cargo de quienes, a decir de esas instituciones, son “relegados”, “discriminados” e identificables como “en situación de calle”.

Quiero enfatizar que el criterio “no tener casa” roza con el sentido judicial “sin domicilio”. Una de las conclusiones, a ese nivel, es que una persona es considerada normal o “estable” en su forma de vida cuando está en una casa. Si no se domicilia entonces para las instituciones de gobierno es “peligroso” o “inestable”, según vimos con las cargas semánticas del “ser vagabundo” provenientes de códigos penales en distintas latitudes, en el proceso civilizatorio de la

modernidad capitalista (esos significados atraviesan las diversas sociedades, y producen prejuicios, que coadyuvan a afianzar, en cierto modo, los sentidos que aparecen en las definiciones de diccionario de las palabras “vago” y “vagabundo” (ver *Real Academia Española*), que estarían relacionadas con el designar a “personas que viven en la calle” desde un sentido común general. En México, el término jurídico vago a su vez refiere un opuesto a la “decencia” justificada por “trabajar” que formaría parte de unos “buenos hábitos” junto a los de “mesurarse en la expresión” y “estar vestido”, según vimos en el capítulo dos de esta tesis.

Es importante reflexionar que el indicador *humano* “casa” encubre un sentido de normalidad y salud. Estar en una casa supondría un modo “correcto” de vivir y un indicador de “salud mental”, según vimos en el capítulo segundo de esta tesis (en referencia a la criminalización del vagabundaje, y las leyes contra vagancia en México). Aunque una lógica de atención motive actualmente los programas gubernamentales en Morelos y la ciudad de México, contienen una carga semántica de sanción, cuyo referente de normalidad es “la casa”. Esta carga semántica me parece que la expresa el DIF al referirse (en voz de un funcionario) a un censo como “operativo”, con objetivo de identificar “puntos de encuentro” (misma dinámica que sugirió el COPRED, con clara sintonía policial).

Como vimos en el segundo capítulo de esta tesis “no domiciliarse” corresponde con una actitud criminal que sitúa al que “es vagabundo” como enfermo, malo, o criminal, y que no puede entenderse sino por el hito histórico de la regulación burguesa de la vida social, que criminaliza al que no trabaja regularmente, o muestra Indisposición a sedentarizarse (a tener un empleo fijo; posibilidad que, sin embargo, no es garantizada en el régimen de contratación que promueve la “flexibilidad laboral” contemporánea), sentido que refuerza la idea de “un domicilio” como legitimador de buena conducta en el proceso civilizatorio de la modernidad capitalista.

Una actitud de sanción también parece expresarla el comisario Jaime Fuentes Pérez del DIF-Morelos cuando afirma que las personas a quienes auxilian representan “por su condición” un “riesgo” (incorpora un sentido médico-psiquiátrico que le identifica como “desequilibrado mental”), relacionada con las cargas semánticas del “ser vagabundo” (a propósito de un valor negativo de la *errancia* el cual, no obstante, es susceptible de crítica (ver: *Rodriguez, (1999), y Wagnart, 2007*).

Próximo a un tono médico, este funcionario afirma (poco antes de denunciar “públicamente” que “un hombre” al que habían “medio bañado” y “[dado] de comer” “se [les] escapó”) un “riesgo implícito en su condición”, dando además por supuesto que “[no se baña]” o no gusta de asearse. No obstante, conjuga en su discurso otro gesto socio-históricamente construido al decir: “le dimos de comer”. El discurso de este funcionario además combina una serie de cargas semánticas que se imbrican al hablar de un “riesgo en su condición” en relación con *la calle* (como un espacio de peligro) donde quienes “viven en la calle” serían representados como “peligrosos”, por tenerse que adaptar a condiciones de agresión que la calle sugiere en tanto espacio en el que, no pocas veces, la “ciudadanía” recrea una convivencia hostil.

Por otro lado, la denuncia de “exclusión” por parte del COPRED en la Ciudad de México encubre una lógica gubernamental de reconocimiento de la marginación como “exclusión”, producto del funcionamiento del sistema social. Según vimos en el capítulo dos de esta tesis, al considerar al “vagabundo” o al “vago” como excluidos del mundo del trabajo, desde la óptica gubernamental crean un reconocimiento de la marginalidad en clara disputa por ejercer una función de dominio o ataque hacia las posibilidades libertarias de los excluidos. ¿Habría una marginación reconocida oficialmente a la que urgiría un reconocimiento y contacto con quienes podrían desarrollar una conciencia de marginación contracultural?, ¿lo miran como un fenómeno a resolver? O, ¿Acaso es para que otros digan: “*se hacen cargo; pero ellos (la población en situación de calle) no quieren*”, cuándo la funcionaria del DIF en Morelos afirma que su respuesta es: [...] *yo soy feliz aquí, y aquí me quiero quedar?*”.

Y qué decir de los “policías” que se aparecieron durante la madrugada que, sin saberlo, incorporan en su discurso un tono sanción que reclamaría la “normalidad” *casa* al sugerirnos: “*¿por qué no rentan una casa y ahí viven todos?*”; o es que, ¿acaso tendría más que ver con una tarea de “limpieza visual” que cumplen por un mandato de mantener “limpios” los “centros turísticos” de ciudades, para no “afear” la zona?, ¿según la política del *bulldozer* (alegoría con la que Pablo Gaytán (2012) identifica una de las acciones policiales que corresponden al diseño de vida gentrificada de las ciudades contemporáneas)?.

Para dinamitar el sentido de normalidad “casa” destaca la crítica contemporánea de Ivan Illich (1984) en torno a que la casa como “alojamiento” tipo “garaje” nubla el sentido de un arte de habitar, al que un sentido humano estaría más próximo. No parece cumplir otra función que la de encasillar cuerpos para contribuir a la reproducción de la mercantificación de la vida. Una casa no

es, según la lógica de vida general, en todo caso, un derecho social, sino concebido un “bien de consumo” según anotó Ivan Illich (1984). La casa como “bien de consumo” alimenta un *modelo de vida urbano-consumidor*, el cual está diseñado para generar ganancias a empresarios, como bien ha notado, entre otros, Miguel Amorós, a propósito de un “modelo de urbe totalitaria” (Amorós, 2011)

Lejos de que algunas personas que entrevisté (en la zona centro de la ciudad de Cuernavaca que duermen en calle) exijan un alojamiento [casa, cuarto] como bien de consumo, reclaman el derecho a tener un lugar que dé privacidad (*Murcia*), o dónde poder dormir que se explicitaría en el “querer un cuarto” o poder rentar “un cuarto” (*Tito, Gato*). A pesar de que la gramática gubernamental a nivel nacional e internacional sitúe la “casa” como indicador de dignidad humana, y reconozca una dinámica social compleja que “fuerza” a algunos a irse a la calle, no vela por procurar asegurar un espacio dónde *vivir* para cubrirse del frío, la lluvia, cocinar, o dicho resumidamente: un lugar donde poder dormir, comer, asearse. Condiciones básicas para la reproducción de la vida. Aunque “asegurar” un tipo de espacio “casa” no garantiza, por sí mismo, tener que “comer”, lo cual me permite problematizar una dimensión política colectiva que no asegura el que todos tengamos que comer, siempre que queramos comer.

Más allá de esas reflexiones hay que decir que, en relación al trabajo etnográfico localizado que realicé, aunque la institución DIF (en Morelos) anuncie un programa de “atención”, éste no atiende a personas que durante mi trabajo de campo manifestaron no agradecerles “estar en la calle”.

Entre las personas que entrevisté, *Murcia* destacó que estar en una casa permite obtener privacidad. Para ella, esa privacidad que “da” la casa “es importante”. En cierto modo, algunas personas que viven en la calle si reclamarían el derecho de poder estar en una casa. *Murcia*, por ejemplo, manifiesta un reclamo que atañe a una realidad: “no es fácil conseguir una vivienda”. Y José recalcó que, “estar en una casa”, supondría llevar “otra vida”: [...] “para trabajar”, o “lavar ropa”.

*Tito*, y *Gato*, fueron dos personas más con las que pude notar que una casa no está fuera de su universo simbólico al estar en la calle. Ambos buscaban la posibilidad de encontrar o conseguir un cuarto donde vivir para no dormir en la calle. La “casa” o “un cuarto” existe en el discurso de varios de quienes entrevisté como un reclamo a tener “privacidad”, o “lugar donde dormir”.

En contraste, con *Ofelia* distingo una posibilidad de problematizar que la vida de una persona sea diferente por “vivir” o “dormir en la calle” (como contrario a “estar en una casa”). En la segunda noche que le vi, le propuse un tono de entrevista (al cual se negó), y lo único que pude preguntarle fue: “¿crees que tu vida sea diferente a la de otras personas”, y me contestó: “no creo que mi vida sea diferente. A todos nos han pasado cosas tristes. Todos nos adecuamos”. Lo que permite en cierto modo considerar que, a nivel humano, “la tristeza” nos iguala, independientemente del lugar en que habitemos.

A partir de su respuesta, y en tanto imagino que la pregunta sugiere reflexiones en torno a la oposición *casa—calle*, (las cuales surgieron en el proceso de asimilación de información hacia el final de esta investigación); en tanto que “la calle” supone “desprotección física” y un exterior permanente, aparece como opuesto a una casa. Ese sentido lo refuerza la ONU al decir de los “habitantes de calle”: “duermen a la intemperie”. La oposición que sitúa una concepción de la calle como lugar desprotegido o con imposibilidad de alternar con “interiores” no es del todo cierta, aunque predominantemente “la calle” sea un exterior. En ese sentido, a partir de mi observación, noto que entre las personas que conocí y acompañé, algunas alternan con interiores (unas veces a modo de protección, o como parte de su recreación), o se refieren (aun estando en la calle) a lugares que se suponen designan un interior arquitectónico diseñado para habitación, por ejemplo con el uso de la palabra “cuarto” *Ofelia* aludía al lugar “donde antes se quedaba” [un “cuarto”] (donde nos conocimos).

Entre los “espacios interiores”, con *Julián* ubico la sala de espera de un hospital donde dormía, motivado entre otras razones por agresiones que había vivenciado y, por otro lado, hacía uso de interiores al frecuentar la Biblioteca, por lo que infiero que “estar en la calle” no excluye la posibilidad de alternar con “interiores” arquitectónicos. Incluso *Hugo*, al referirse a “un cantón” me parece alude a un espacio interior (un lugar donde puede sentarse en un banco, le cubre una sombrilla, y hay una estufa) como oportunidad para conversar y comer, aunque en sentido estricto podría considerarse como un “puesto ambulante de comida”.

A la calle se atribuye un sentido “desprotección” que podrían haber expresado durante mi trabajo de campo las encargadas de atender un puesto de hot-dogs, cuando a propósito de *Hugo* dijeron: “a él ya lo había rescatado una familia”. Así como un sentido de falta de protección parece manifestarlo la ONU al mencionar que los habitantes de calle duermen a la intemperie. En contraste, habría en cierto sentido, entre quienes se quedan en la calle, una posibilidad de buscar

espacios parcialmente interiores (techados con paredes laterales, o paredes que permiten un ocultamiento desde ciertas perspectivas; diferentes a- lugares- cerrados como una biblioteca o la sala de espera de un hospital. La apropiación de tales lugares daría pauta a reflexiones teóricas que en esta tesis no puedo desarrollar).

Por otro lado, respecto a los sentidos que enfatizan la oposición interior-exterior, en la sociedad contemporánea la “casa” es un lugar de riesgo tanto como puede ser la calle, lo cual permite ver que la oposición *calle- casa* no remite a uno como lugar desprotegido y otro como lugar de protección por excelencia (hemos visto casos de asesinatos en casas que interrogan el estatus de protección que la casa sugiere).

Como ha quedado dicho, más allá de que coincidan *causas* o lugar *donde duermen*: “situación de calle”, “habitante de la calle”, “indigente” son categorías que impiden resaltar que las personas que “viven en la calle” se nombran de modo singular, acuden a un nombre propio, y refieren su historia de vida (al hablar de sí mismos), muestran una conciencia de sí mismos (en situaciones de interacción) al estar en la calle, se refieren a lo vivido en la calle de modos diversos, tejen vínculos con otras personas de la zona centro, y se coordinan con las actividades de la zona para reproducir su vida (buscar dónde dormir, qué comer). Lo cual invita a una dimensión cualitativa de lo que implica “vivir en la calle”, antes que acotar o colgar una etiqueta como categoría “poblacional”.

A nivel metodológico, el criterio “dormir en la calle” sirve para contrastar y conocer unos discursos de aquellos a quienes esas instituciones pretenden designar, para saber qué dicen de su “estar en la calle”. Desde sus enunciaciones permiten resaltar que algunas de sus actividades diarias están en relación con una experiencia espacial condicionada socialmente, acerca de la cual algunos tienen conciencia (coordinación social). Por ello, para reforzar una comprensión del “vivir en la calle” es importante considerar las varias actividades que vivenció durante mi trabajo de campo, así como las que los entrevistados me refirieron.

Como parte del esfuerzo de sistematización decidí agrupar las actividades de “comer”, “dormir”, “asearse”, “refugiarse” y “trabajar” en un primer orden. Luego noté en la actividad “trabajo” se revela un sentido económico en prácticas específicas, que a veces quienes entrevisté las nombran como trabajo. De ahí que, al avanzar en mi registro incorporé otras actividades: cantar, bailar, recolectar. Para cubrir la necesidad elemental de alimentación cobra especial interés las formas para buscar comida, entre las que están: ir a comedores o rondas públicas de

reparto gratuito. Luego, habría otras actividades que registré a partir de mi acompañamiento o que destacaron los entrevistados. Por ejemplo: contemplar (“mirar los coches”) es para *Angélica* una actividad, mientras que “reposar” sería otra (la cual vivenció con *José*). Algunas prácticas tendrían por objeto buscar algo que interpreto como “sustento diario”, a partir de la expresión de *Ricardo* (para quien ir a comedores y repartos gratuitos forma parte de ese sustento). Con otros ubico que, “buscar el sustento” estaría relacionado con actividades que identifican como “chamba” o trabajo, o, a partir del sentido que propone *Ricardo*, en tanto sustento representa un asegurarse alimento, al que añado un sentido económico generalmente aceptado de “sustento” como retribución monetaria por actividades que desempeña una persona para cubrir varias necesidades (principalmente alimentación).

Buscar un “sustento” tiene que ver con reflexionar en un para qué realizar algunas actividades. “Sustento” muestra un sentido de prácticas relacionadas con el obtener dinero y alimentos. Como tal, la palabra “sustento” sólo fue usada por una persona, pero permite una comprensión del cómo obtener medios de subsistencia al estar en la calle. La búsqueda de un sustento cotidiano creo que pasa por varias estrategias, entre ellas: recibir lo que otros dan (pues muchos de los entrevistados manifiestan en ello agradecimiento cuando pasan personas que de modo espontáneo obsequian algo), mientras otros ubican como necesario *pedir* o *talonear*, para obtener dinero principalmente. En referencia al sustento, considero que se expresaron por ejemplo al anunciarme: “Voy ir a cantar para ganarme unos pesos”, cuando aludieron “trabajar”, o cuando a través del dinero compraron algo necesario. Para muchos, buscar el sustento (a partir de lo que vi durante mi trabajo de campo) pasa por: recoger botes, ir a comedores públicos gratuitos o lugares donde obsequian comida, pedir, cantar, buscar alimento en sitios donde tiran, o en zonas de cocinas, hacer mandados, intercambiar, bailar. El “sustento” aquí lo entiendo como la búsqueda de comida, ropa y dinero para reproducir sus vidas a nivel físico, y satisfacer otras necesidades.

Para *Tito*, (sin decírmelo expresamente, sino a partir de mi interpretación): ir a un “comedor” formaría parte de su sustento. Desde su discurso, sin embargo, enfatiza un sentido diferente al de “sustento”; para él, ese lugar “donde leen la Biblia”, es al mismo tiempo donde, a veces, *desayuna*. En una caminata rumbo al comedor me introducía:

- “dice el pastor que quienes vayan sea para que se regeneren”.

Lo que deja ver otro sentido, en tanto no es (para *Tito*) únicamente un lugar donde *dan* comida. Me contó que acostumbraba inhalar [solventes] y que a partir de que va, ya no lo hace. “El Pastor” se molestó al percatarse de ese hábito. *Tito* comprendió y aceptó la condición. Infiero que no va únicamente a *recibir*, sino a tratar de “regenerarse”, donde “regenerarse” es “no consumir drogas”, o según dice el Pastor: “si andas por mal camino, desviado, [vayas] para regenerarte”. A *Tito* le gusta ir.

El sustento para él, sin embargo, desde mi perspectiva pasa al mismo tiempo por “tener un poco de dinero”, *trabaja* para contar con él. La idea del *sustento* la conecto directamente con una dinámica de intercambio para buscar qué comer, y sirve para identificar otras necesidades acerca de las cuales no cuestioné en un escenario de entrevista, pero que me dejaron ver más o menos como “básicas”: comer, conseguir cobijas, y para algunos: “tomar alcohol”.

En torno a “refugiarse”, ninguna persona reflexionó usando esa palabra, sino que funciona como una dimensión a problematizar para saber de qué modo eligen “dónde dormir”, y reflexionar en torno a lo que supondría un “refugio”<sup>149</sup>.

Ubico entre las necesidades humanas básicas: comer, dormir y asearse, como indispensables para sobrevivir, y condicionadas por una “coordinación social”. Vivir entonces tiene que ver con la reproducción de la vida, y un entorno social que condiciona la satisfacción de necesidades. Por ello fue importante incorporar en el capítulo tercero reflexiones en torno a las necesidades físicas de comer y dormir, que abren una dimensión de análisis a propósito de un entorno social que las condiciona. En torno a “asearse” sólo una persona reflexionó. Con otras vivencí la satisfacción de esa necesidad, o me narraron el modo en que lo hacían enfatizando una dimensión de lo que ubico como “coordinación social”.

Me parece indispensable aclarar que, aunque varias personas reflexionaron en torno a “un ritmo de cotidianidad” o “regulación social del tiempo de su actividad”, ésta dimensión cobra

---

<sup>149</sup> El refugio, desde mi perspectiva, alude un lugar en el que se pueden satisfacer tres necesidades: dormir, asearse, comer, en una infraestructura planeada para ello. En Cuernavaca no hay un lugar en que puedan satisfacerse esas tres necesidades juntas. El hospital es lo más próximo a un refugio. Ahí algunas personas pueden comer y dormir, a pesar que, desde mi experiencia, las condiciones no son las idóneas para dormir: luz, ruido (al interior). Frío, ruido, y luz (al exterior).

relevancia desde mi perspectiva sociológica, pues en buena medida la adaptación a los ritmos de actividad de la zona centro es la que permite que quienes se quedan en la calle adecúen su hacer del día a día (junto a las necesidades del dormir, comer y asearse, un ritmo habitual está compuesto por otras actividades). Una regulación espacio-temporal condiciona la satisfacción de necesidades como comer y dormir. Dos necesidades básicas para sobrevivir.

Como *vivir* tiene que ver, en un sentido humano con buscar “comer”, “dormir”, y “asearse”, decido incorporar para el análisis de una cotidianidad las reflexiones de algunos entrevistados en torno a esas necesidades; permiten aproximarme a las implicaciones cotidianas del “estar ahí”, así como “vivir en la calle” supone situaciones de interacción que conforman una experiencia cotidiana.

Aunque no pude profundizar con todo/as una reflexión de las necesidades físicas que supondrían la sobrevivencia, quienes comunicaron reflexiones en torno a ellas, me parece, presentan diferentes enfoques que vuelven representativa esa información, pues entre ellos contrastan y alcanzan matices contrarios en torno a si satisfacen o no, por ejemplo, la necesidad de comer y/o dormir. Expresan de modo diverso (con diferentes locuciones) cómo viven la búsqueda por satisfacer esas necesidades.

Con algunos pude registrar qué dicen en torno a comer y dormir como necesidades fisiológicas condicionadas por un entorno social. Respecto a la necesidad de “dormir”, con algunos pude profundizar una reflexión a nivel fisiológico; *José* manifestó “no dormir”, o sea no descansar adecuadamente, ósea que no cubría del todo la necesidad del sueño. Me parece que las condiciones del lugar donde duerme (ruido por música de bares cercanos, otras personas que pasan en el transcurso de la noche, y frío) le impiden dormir.

Mientras que *Hugo*, al comunicarme “no duerme uno como debería” lo asociaba con sus hábitos de desvelo.

Como vimos en el capítulo tercero, otros se expresaron acerca de la necesidad del dormir de manera satisfactoria, gracias al lugar que encuentran para dormir (*Llanero*, u “*Otelo*” permiten ver que es posible dormir “tranquilo”, o “sabroso” [en el lugar que habían encontrado]). Por otro

lado, valga recalcar que, durante mi trabajo de campo, no pude profundizar (en el *timing* de la interacción) con la pregunta explícita “¿y, tú como duermes?”, sino que, los que alcanzaron a reflexionar, lo hicieron de modo espontáneo. Me parece que, al no haberlo preguntado, al ni siquiera pensar preguntarlo durante mis estancias en campo opté por vivenciar dormir en calle y esperar a que me lo comunicaran sin sugerírselos, lo que vuelve mucho más confiable la información (No obstante, es una pregunta sociológica relevante que podría formularse a cualquier persona. Y me parece revelaría que, entre quienes están en una casa y “no duermen bien”, habría posibilidad de develar una coacción para “ir a trabajar”, pues no dormir bien, supone no descansar. Implica además que posiblemente las personas no duerman porque están “preocupadas”, lo que revelaría un síntoma de nuestra época; un análisis socioanalítico de la vida diurna que se asoma. Daría un diagnóstico de la experiencia de la regulación social del tiempo (Elias, 1984), en relación a la actividad diurna que reproduce la vida social; la cual puede tornarse desagradable, o vivida con “disgusto”, esta tesis apenas abre ese interrogante...; esta inquietud que indaga en las coacciones del tiempo movió a Norbert Elias a escribir su *Sobre el tiempo*)

Por otro lado, como señalé en el capítulo tercero, para muchos fue importante reflexionar en cómo buscar un lugar para dormir, posiblemente para cubrir lo mejor posible esa necesidad. Otra pregunta que hubiera sido interesante formular para conocer otras reflexiones respecto al lugar donde se quedan, sería: “¿por qué buscas esos espacios para dormir?”, lo cual también posiblemente hubiera arrojado información respecto al sí duermen o no duermen “bien”. No hubo posibilidad de, en mi intervención, llevar la entrevista hacia allá. Y esto porque estaba en un espacio de tensión; entre que no me animaba con todos a decir que estaba haciendo una investigación, y entre que estaba adaptándome a resistir al frío, buscar descansar lo mejor posible para continuar más días en campo, ocupándome más de mi descanso que, no obstante, a veces no cubría (al principio: por estar pendiente en caso de un escenario de agresión por alguien más que llegara repentinamente<sup>150</sup>), y otras veces por el frío o ruido de bares que lo impedían.

Aunque no pude profundizar en cómo eligen un lugar para dormir, o por qué eligen un espacio físico particular, una constante de los lugares es que “dónde dormir” tiene que cubrir

---

<sup>150</sup> El único tipo de agresión que vivenció fue en dos ocasiones por parte de la policía. Una durante el día junto a José, que por estar sentados en los bancos alrededor de una mesa de concreto en un parque público hicieron parada, descendieron de una patrulla con armas largas, y registraron nuestros bolsos; y por la noche cuando dormía junto a otros (cuando llegaron para “quitarnos de ahí” unos uniformados), posiblemente de la policía.

mínimas condiciones: debe ser un lugar seco, a veces con techos que cubran y, entre los objetos necesarios (como reflexionaron *Juan, Nacho, Llanero*) está la cobija, además de cartón o plástico para generar calor, por no hablar ya de otras provisiones que cada quien busca llevar consigo.

Las reflexiones acerca de la necesidad fisiológica del comer las registré en su locución de modo espontáneo. El referirse de uno/as y otro/as respecto a esa necesidad permite notar contraste respecto a sí cubren, o no, la necesidad de comer. Hay quienes respecto a la comida se pronunciaron por un “siempre hay” (*Hugo*, por ejemplo), o quienes dijeron “a veces no hay” (*José*) o “[hay poco]”; “[dinero] [...] no alcanza [para comer]” (*Murcia*).

Todas las personas que conocí buscan modos diversos para satisfacer la necesidad de comer; las personas que acompañé buscan comida en lugares “donde tiran o separan” “piden”, “compran”, “otros les dan” o acuden a “rondas de reparto gratuito” en inmediaciones de hospitales o van a “comedores públicos gratuitos” gestionados por la sociedad civil.

Considero que, a partir del registro en mi trabajo de campo, las reflexiones en torno a esas necesidades me permiten aproximarme a una idea más clara de lo implica “vivir en la calle”. Toda vez que, en nuestra convivencia de modo espontáneo me comunicaron cómo duermen o eligen un lugar para dormir, y cómo buscan comer. En el discurrir de nuestra convivencia, además, me comunicaron cómo hacen para obtener medios de subsistencia (sustento).

Me aproximo a una dimensión de “autodefiniciones” en tanto acudo a su voz para saber cómo viven en la ciudad. Este saber *¿cómo viven?* me parece que tiene respuesta en su referir a esas necesidades básicas, y cuando hablan acerca del cómo obtener medios de subsistencia, así como al referir interacciones que viven con otras personas (cómo se relacionan con otros que están en la calle, cómo se relacionan con quiénes les dan, o con quienes están cerca de dónde acostumbran, o cuando narran los modos en que eligen dónde quedarse, los tratos que reciben por parte de la policía, entre otros momentos de interacción).

Por otro lado, “vivir en la calle” implica reconocer que en diversos lugares del espacio efectuamos prácticas (nos apropiamos del lugar por medio de prácticas y hábitos que ahí desenvolvemos); según pude ver durante mi trabajo de campo, “estar” o “quedarse en la calle” implica buscar espacios (dónde dormir). Así como buscar comer implica desplazamientos que

permitirían despuntar reflexiones acerca de la apropiación del espacio público (reflexiones que no alcanzo a desarrollar en esta tesis).

Por otra parte, para algunos es importante asearse (lavarse) y, como *dormir* y *comer*, está condicionada por una “coordinación social” (“regulación social del tiempo” (Norbert Elias; 1984) y un “tomarse tiempo” (Heidegger, 1927 [2000]). Aunque solo una persona reflexionó en torno al momento de asearse en tanto necesidad física (*José*; cuando *Astrid* le sugería en tono festivo: “¡ya se vino a bañar!”), *José* alegre respondió: “Si, hay que cambiar un poquito”), otras dos reflexionaron en torno a esa necesidad, en relación a una “coordinación social”, mientras que, desde una labor de acompañamiento pude saber que encontrar un lugar donde lavarse está condicionado por horas o momentos del día en que es posible tomar agua de llaves o manantiales:

*Llanero*, por ejemplo, me narró cómo es posible asearse durante la noche con agua de llave pública una vez que el tránsito peatonal, y vehicular disminuyen, en una de las avenidas principales de la ciudad, mientras *Rita* (en otro momento al acompañarle) se bañó tomando agua de una llave pública apenas comenzada la noche, aprovechando la oscuridad, y en un encuentro previo me llevo a un manantial durante el día. Así como *José* en una caminata me mostró un lugar dónde era posible lavarse con agua limpia.

La satisfacción de esas necesidades físicas (comer, dormir, asearse) son satisfechas mediante la orientación que proporciona una “regulación social del tiempo”, que en esta tesis sirve para comprender una dimensión de análisis “coordinación social” (regulación espacio-temporal de la actividad diaria): a ciertas horas, en ciertos lugares, pueden unos y otros de quienes se quedan en la calle satisfacer esas necesidades.

Buscar “dónde quedarse” (según la propia reflexividad de quienes entrevisté) implica acordar o buscar espacios donde otras personas den permiso o donde no llegue alguien más a impedirlo en función de la hora del día. De ahí la importancia, para varios, de acordar o pedir permiso para quedarse en un lugar. Otros no piden permiso, pero buscan espacios en que a una cierta “hora” no hay actividad (cuando comienza la actividad comercial llegan otros a levantarte y, por mi aprendizaje en campo: “otros harán uso del espacio donde reposas”, entonces es necesario levantarte de ese lugar).

En buena medida, a partir de mis vivencias en campo, y los acompañamientos que realicé, puedo afirmar que existe un condicionamiento diurno para levantarse. Es más probable encontrar dónde dormir durante la noche que durante el día (el tiempo de reposo aprobado socialmente es la noche), lo que no excluye la posibilidad de encontrar un lugar dónde dormir durante el día. Mientras que, encontrar algo que comer es más probable durante el día que durante la noche. En cuanto a la necesidad del comer, entra en juego una “coordinación social (adaptación a ritmos de actividad cotidiana en la zona centro) para buscar comida en ciertos lugares, la cual dejo ver *Hugo* al decir: “a esta hora ya hay”, en referencia a un lugar donde botan paquetes con sobras de comida. La reflexión de *Hugo* sugiere que hay que estar pendiente o calcular el momento en que (en un cierto lugar) ya hay o habrá comida (calcular cuando sea más probable encontrar en un lugar). *Hugo* afirmaba: “a esta hora ya hay”, ósea que había un margen de tiempo en el que poder llegar a ese sitio para encontrar algo que comer.

Una dimensión de análisis “*coordinación social*” cobró relevancia en el transcurrir de la investigación al internarme en los ritmos de cotidianidad de diversas personas al acompañarles. Con las reflexiones en torno a dónde quedarse y al vivenciar dormir en la calle pude darme cuenta de un tiempo social compartido que coacciona, o permite adecuar estrategias para obtener medios de subsistencia.

La construcción de información a ese respecto es de tipo dialógico (reflexiones de sus prácticas y mi registro con base en observación al acompañarles); esta información cobró relevancia toda vez que algunos reflexionaron en relación a esa coordinación social (usos del espacio, y planeación de actividades en coordinación con horarios de actividades en la zona centro); ubico una coordinación con horarios de lugares, con otros actores y actividades de la zona centro (ósea: con un ritmo habitual de la zona centro).

Para comer, por ejemplo, hay “coordinación social”; para alcanzar comida en comedores de reparto gratuito gestionados por la sociedad civil (operan en ciertos horarios, determinados días de la semana) es necesario llegar a una cierta hora (poco antes de la hora de apertura), o llegar antes de que finalicé el horario y se acabe la comida. En rondas de reparto gratuito en inmediaciones de hospitales, originalmente destinadas a “familiares de enfermos”, alcanzan

quienes hacen fila o piden; hay que estar pendiente de cuando llegan a repartir para alcanzar a recibir (calcular la hora).

Ubico una lógica de orientación al estar en la calle en relación con las actividades habituales de la zona centro cuando en ciertos lugares, en ciertos momentos del día es más probable encontrar comida (lugares donde amontonan desperdicio en general, o basura cercana a comercios): en jardineras, mercados, bancas, esquinas, o botes de basura en vía pública.

Otro momento en que hay coordinación social, u orientación de la actividad diaria cuyo referente es “el tiempo”: el momento en que hay que “levantarse” del lugar donde duermes, porque llega alguien más a ordenarlo cuando comienza la actividad productiva de la zona (abren locales). Al levantarse, algunas personas con las que conviví entran en coordinación con otros actores como comerciantes, para limpiar entadas de sus comercios, barrer o limpiar y hacer “mandados” (ir por encargos y regresar).

Uno de quienes manifestó una conciencia de orientación respecto a ciertos momentos del día fue *Hugo*. Para quien, si quieres levantar (recolectar) más botellas, o cartón en menos tiempo, es necesario “pasar antes que el carro”, o sea, aprovechar un momento para posiblemente encontrar más botellas o cartón en lugares donde amontonan “basura”, antes de que pase el recolector municipal.

Por otro lado, como he querido destacar con Llanero en el capítulo tercero, una “presentación de sí mismo” juega en la actualización de una escenificación social, o sea que a partir del cómo *pedir* es probable que otros *den*. Así como para otros fue importante reflexionar acerca del *recibir* (gesto de solidaridad que tienen en alta estima). Existe una suerte de escenificación que pasa por hablar o simplemente actuar gestualmente. A veces sin proponerse una “escenificación” más bien aparecen como situaciones típicas<sup>151</sup>. Acontece un diálogo entre el

---

<sup>151</sup> Para Peter Berger y Thomas Luckman (2008): “la realidad de la vida cotidiana es algo que comparto con otros” (2008; 44), y puesto que, en la *situación* “cara a cara” como “prototipo de la interacción social [...] el otro se me aparece en un presente vivido que ambos compartimos” (2008; 44):

“La realidad de la vida cotidiana contiene esquemas tipificadores en cuyos términos los otros son aprehendidos y “tratados” en encuentros “cara a cara”. De ese modo, puedo aprehender al otro como “hombre”, como “europeo”, como “cliente”, como “tipo jovial”, etc. Todas estas tipificaciones afectan continuamente mi interacción con él [...] Nuestra interacción “cara a cara” llevará la impronta de esas tipificaciones en tanto no se vuelvan problemáticas debido a una interferencia de su parte. [...] Los esquemas tipificadores que intervienen en situaciones “cara a cara” son, por supuesto, recíprocos. El otro

“necesitado” y “el que da”. Unos leen en otros “necesidad”, manifestándoles (por medio del “taloneo”) o no manifestándoles. Quienes *dan* actualizan una “práctica de *desvío*” (Michel de Certeau) por medio de la *dádiva*, que puede estar fundada en una lógica de “caridad” (por ejemplo, en comedores en iglesias, gestionados por la sociedad civil). O, a veces, una gramática de “limosna” es actualizada en iglesias según constaté con Llanero, cuando me contó que ni siquiera tenía que decirles, sino “sólo poner la mano”.

Otro gesto, según permite constatar *Llanero*: “quienes no dan”, pueden contestar “[...] hasta con mal acento: ¡ponte a trabajar!”, lo cual enfatiza una lógica de sanción heredera de la colonia y el proceso civilizatorio de la modernidad capitalista.

Finalmente, para aproximar un esclarecimiento de los aspectos cualitativos del vivir en la calle, es importante volver a considerar que varias actividades compondrían la definición “vivir en la calle”; Vivir en la calle implica, por lo tanto, un conjunto de actividades. Entre las prácticas que compondría una vivencia en calle (a partir de mi observación) estarían las que siguen:

Pedir, trabajar, cantar, bailar, limpiar, buscar alimento, recolectar, recibir, reposar, contemplar, [algunas de las cuales tendrían por objeto buscar el “sustento diario”<sup>152</sup>]

En correspondencia con la operación metodológica que sugiriera con Marcel Mauss (definición provisional como instrumento de ruptura) invito a considerar que “vivir en la calle” implica una vivencia individual con otros actores de la ciudad, que junto a la reflexión de las necesidades físicas arriba mencionadas harían parte de unas vivencias en calle, en la cual acontecen situaciones de interacción. Por lo tanto, formarían parte de la experiencia cotidiana del “estar en la calle”. Situaciones que de algún modo pueden entreverse en la escritura del capítulo tercero en tratos y relaciones que establecen con otras personas. Además, “vivir en la calle” está

---

también me aprehende de manera tipificada: “hombre”, “norteamericano” “vendedor”, “tipo simpático”, etc. [...] los dos esquemas tipificadores entran en “negociación” pueda de por sí disponerse de antemano, de manera típica como en el típico proceso de regateo entre clientes y vendedores. De tal modo, la mayoría de las veces mis encuentros con los otros en la vida cotidiana son típicos en un sentido doble: yo aprehendo al otro *como* tipo y ambos interactuamos en una relación que de por sí es típica. Las tipificaciones de la interacción social se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan de la situación “cara a cara”(2008; 47)

<sup>152</sup> Puedo ver que, como he anotado más arriba, buscar el sustento estaría relacionado con actividades que identifican como “chamba” o trabajo, o a partir del sentido que propone Ricardo: “buscar comida”, y asociado con formas de obtención de dinero para satisfacer varias necesidades.

relacionado con un estar permanente en los diversos espacios que conforman “la calle” en que dichas interacciones acontecen.

Además, durante mi trabajo de campo pude notar que quienes “viven en la calle” se relacionan con otros actores que, a veces les clasifican de acuerdo al vínculo que establecen con ellos. Una de las personas con las que pude notar esta interacción fue *Hugo*, a quien las encargadas de un puesto de hot-dogs identificaban como “persona alcohólica”. Le categorizaban, y pensaban de él que, en tanto “alcohólico”, era difícil “que se [regenerara]”. Sin embargo, le brindaban comida y mantenían un vínculo de amistad con él. Esas mismas personas, de *Rita* pensaban: “está loca”, por considerarla “agresiva” según la interacción que con ella sostenían.

*Otelo*, por su parte, me contó:

- “Allá en el centro me quería pegar un wey, y no me di cuenta. Me quisieron agarrar entre dos, mi iban hacer la cruz (sujetar los brazos e inmovilizar el cuello), pero le di un cabezazo. [...] Me defendieron dos amigos del mercado. Como ando de aquí para allá, voy conociendo y me van conociendo, y voy haciendo como manada. Vas conociendo gente, vas haciendo manada. Como lobos. Esos dos lobos me ayudaron”

En otro momento, *Rey* me contó que unos policías querían “quitarlo” de donde estaba (durante el día), y un grupo de artesanas y vendedores ambulantes abogaron por él, e impidieron que se lo llevaran.

Esos momentos de interacción permiten ver relaciones que establecen con otras personas. En cierto sentido, a partir de las interacciones que narran *Otelo*, y *Rey*, habría una especie de reciprocidad de acuerdo al trato que reciben por parte de ellos, o un sentimiento de injusticia que provoca evitar un abuso. Por otra parte, durante mi estancia en campo ocurrieron además situaciones de interacción con otros actores de la ciudad, quienes nos regalaron algo de modo espontáneo, o quienes al pedirles nos dieron sin que necesariamente mantuviéramos una relación cotidiana frecuente.

Al nivel de las interacciones cotidianas, me parece importante enfatizar algunas relaciones que mantienen con la policía (las que vi, las que ellos nombraron), para completar la aproximación a los espacios de interacción que implica un estar cotidiano en las calles. La policía, según me informara *Hugo*, a veces “revisa” o “esculca”, otras (como pude constatar mi primera noche en

campo, y luego al encontrar una tarde a *Rita* junto a *Hugo*): “dan de comer”. O bien, al pedirles algunas veces *dan* “dinero”, según contó una persona (que les pedía para comer y le daban). Sin embargo, como también informara *Hugo*, o *Ricardo* (la policía) “patea”, o bien como recalcó *Rita*, a propósito de como percibía el trato de agentes policiales, al encerrar o detener: “[...] hace como si te violara”, para *Ángel*: “son rastrillos”. Entre un trato hospitalario y un maltrato, los policías actualizan diversos discursos en su accionar; Roque me explicaba que *los policías dan la comida que les proveen en la estación policial porque “ellos ya no se la comen, ellos comen otra cosa”, o sea que no la quieren*, y otras veces porque les sobra (por eso daban a *Rita* y a otros, a las afuera de una estación para detenidos).

Por último, me parece importante matizar los usos en referencia al vivir en la calle que expresaron los entrevistados en las formas “andar”, “cantonear”, “quedarse” y “estar en la calle”, para comprender el desplazamiento que sugiere el título de esta tesis: del “vivir” al “estar” en la calle. Conviene considerar un nivel interpretativo que abre a la comprensión del vivir según lo he definido en el marco teórico de esta tesis en tanto experiencia con otros y otras en una sociedad determinada. Así que, considero “Estar” un verbo que remite al espacio que contendría vivencias, la experiencia estaría condicionada por un espacio atravesado por múltiples prácticas de diversos actores. Ocupo la conjugación “estar en la calle” por parecerme más próxima con la voz de los actores que conocí en la zona centro de la ciudad de Cuernavaca; cuando hice alusión al querer ver cómo era la vida en la calle, *Murcia* ocupó el verbo *estar*, otros de igual modo ocuparon ese verbo, y algunos dijeron “andar” “quedarse”, “cantonear” en la calle. Al querer “saber cómo se vive en la calle” con *Hugo* pude notar un sentido común del “vivir”. Al preguntarle a *Tito*: ¿desde cuándo cantoneas en la calle? (empleé de forma naturalizada el verbo “cantonear” por haberlo escuchado en otras ocasiones) respondió de modo naturalizado. Cuando en su expresión *Gato* usó los verbos “andar” y “vivir” me parece deja ver que figuran como conceptos semejantes, mientras *Mario* de modo espontáneo dijo: “nos quedamos en la calle”, y esa misma tarde respondió a la pregunta ¿dónde cantoneas?, con un: “aquí, allá; donde caiga”. Tras un largo proceso de asimilación noto que, *vivir*, en la expresión corriente “vivir en la calle” comparte sentidos con todos esos verbos.

Sin embargo, habría posibilidad de distinción entre el uso de unos u otros. Por ejemplo, al decir “quedarse en la calle” muchos lo asocian con que “duermen en la calle”, con otros “andar” supone un estado de acción, actividad, desplazamiento, un estar en ese momento de su vida en la

calle, mientras “cantonear” aludiría a una forma alegórica de decir “aquí vivo” o “allí vivo”; y “estar” tal vez permitiría agrupar todos esos sentidos.

Casi para finalizar, me parece relevante que varios de quienes entrevisté manifestaron una reflexión en relación a *la calle* como espacio colectivo en que viven, o lugar en que transcurre su vida. Por ejemplo, al preguntarle a José (en un tercer encuentro) “¿qué dice la calle?”, me respondió: “unos te desprecian”. Murcia, al comunicarme: “no es nada agradable estar en la calle”, me parece que enfatiza un sentido de incomodidad [en la calle] toda vez que hay “muchas ratas (robos)”.

A Julián, por su parte, al enterarle que registraba audio le interesó compartirme algunas vivencias (lo que le había pasado últimamente), y reflexiones en torno a planes de política mundial “difíciles de dilucidar”, y me relató las agresiones que últimamente había vivenciado, que conectaba con un sentimiento de “insatisfacción” al estar en la calle que acarrea la sensación de “ya no querer vivir más”, que podría reconocer en otras personas.

Las anteriores locuciones muestran que “estar en la calle” implica entre otras cosas “dificultades” como las que recalca José: “no siempre hay que comer”, las que mencionan Julián, o Murcia: agresiones, robos.

Para Murcia, en cierto sentido la calle implica “medio comer” y “medio dormir”, según podía constatar con unos que, a decir de ella, “se consideran ingobernables” ([otros que se quedan en la calle]: “que no les gusta estar en casa [...] con padre o madre, [...] ni les gustan las leyes humanas ni divinas [...]”, a los que les daría igual “medio comer” y “medio dormir”, aun cuando otros “les golpeen” en su andar en la calle, según recalcara poco después Murcia en la enunciación que cité a propósito de la inexistencia de albergues. Aunque no para referirse a sí misma, me parece destaca un tipo de dificultad al que algunas personas pueden enfrentarse al vivir en la calle (“medio comer”, “medio dormir”, o sea: no cubrir del todo esas necesidades), y me parece relevante su enunciación para comprender algunas implicaciones cotidianas del estar en la calle.

Llanero, por su parte, al proyectar una “vuelta a casa” identificó que al ser *vagabundo*, y *dormir en la calle* (expresiones suyas), convertidas en una elección, representan una forma de “jugarse la vida”. Recalcaba un pensamiento del que parecía convencido: “Si te la vas a jugar, juégatela bien”.

Con otros, alcancé a registrar una reflexión en torno a cómo perciben que viven en la calle. Si bien o mal. Si les gusta o no les gusta. Ricardo estaba convencido de que “se puede vivir bien en la calle”, y afirmaba que “mucha gente” podría confirmar su dicho:

- “Se puede vivir muy bien en la calle, me he dado cuenta...”

*Hugo*, al comunicarle que me interesaba ver cómo era la vida en la calle, como parte de su respuesta me dijo: “unos viven mal. Yo vivo bien, me quedo en una construcción abandonada...”

Reflexión que alcanza para afirmar que una persona que se *queda* en la calle, de acuerdo al lugar que elige puede determinar el cómo vive. O sea que: elegir un lugar dónde dormir, o cambiar de lugar puede determinar el cómo vive una persona en la calle (bien o mal). *Hugo* reflexionó en torno a que el lugar donde se queda determina cómo vive en la calle. Muy próximo a ese razonamiento, *Daniel* me compartió que se quedaba en otra zona de la ciudad con “banda que se activa”<sup>153</sup>, pero que le “hacían bronca”, razón por la cual decidió irse de ese lugar y buscar otro lugar dónde poder dormir.

Con *Gato* veo que puede no gustarle (como a muchos) “dormir en la calle”, por lo tanto no agradecerles del todo vivir en ella. Para *Murcia*, por ejemplo: “[...] no es nada agradable estar en la calle”. *Gato* agregaba (después de comunicarme que no le gustaba dormir en la calle): “ya no vamos a vivir todo el tiempo en la calle”, en espera de “encontrar un cuarto”.

Con otros, la reflexión alcanza a mostrar una valoración respecto a lo que han vivido en la calle. *Julián* en un segundo encuentro, de modo espontáneo me comunicó:

- “La calle me ha dado mucho, pero también me ha lastimado” ...

Entre quienes determinan o eligen “irse a la calle” manifiestan que están porque les gusta la calle (*Joaquín*). *Balsas*, por ejemplo “anda en la calle” porque no le gusta que le “regañen en casa”, y porque, de algún modo, “por el pisto anda muy bajo”.

A *José* y *Tito* les pregunté al inicio de alguno de nuestros reencuentros con intención de ver cómo se referían a la *ciudad* y la *calle* (en tanto lo considero el espacio en que viven en interacción con más personas, y para saber cómo lo asumían). A *José* le pregunté “¿qué dice la calle?”. En su respuesta resaltó un espacio de interacción: “unos te desprecian”. *Tito*, de modo

---

<sup>153</sup> “Activarse” es “inhalar solventes”

similar al preguntarle ¿cómo te ha tratado la ciudad?, me devolvió la pregunta: ¿te has preguntado cómo he tratado a [Aquello que formamos], la ciudadanía? ...

La calle, en cuanto tal, según me dejaron ver en sus enunciaciones, tiene que ver con un lugar en que, desde su experiencia: hay dificultades (robos, o agresiones) en interacción con otros que “están en la calle” (*Juan, Romeo, Daniel*), La calle figura a su vez en otros sentidos. En la enunciación de *C. Pintor*: como un lugar al que poder “irse”, o un lugar “donde poder dormir”. Con *Llanero* igualmente lo ubico como un lugar dónde poder “dormir”, y cómo uno entre tantos lugares dónde “jugarse la vida”. O bien que, al *quedarse* en la calle, resalta una oportunidad para “disfrutar con la banda”, según destacó *Mario*.

Con otros puedo concluir que “vivir en la calle” está relacionado con otras actividades que me llevan a la posibilidad de sintetizar que *estar en* la calle no impide que sea un lugar donde es posible continuar “un aprendizaje de [diferentes situaciones] para saber guiar[se] en la vida” (*Otelo*), “Estudiar” e “investigar” como parte de una actividad cotidiana al estar en la calle (*Julián, Ricardo*), o que *estar* o *quedarse* en la calle la incorporen como estrategia de viaje, según destacara *Astrid*, para “conocer otros lugares”.

Finalmente, para reforzar una dimensión de autodefiniciones es necesario considerar los modos en que se nombran a sí mismos (nombres que presenté en la pestaña de análisis del capítulo tercero “nombres propios”). Y me gustaría destacar que más allá de una categoría poblacional se refirieron a si en tono de juego (*illuminati, alienijena, cristiano loco; “[...] también tengo algo de brujo”, “arquitectos del universo”*) o, con cierta seriedad: *soy profeta, filósofo, poeta, soy religioso*.

Se nombraron a su vez como “vago” o “vagabundo” enfatizando sentidos diferentes al de las instituciones de gobierno. Por ejemplo, *Llanero*, próximo a la connotación de “vagar por el mundo” se declaró “vagabundo” (no sin comunicarme qué le motivo a andar de ciudad en ciudad; sucesos que le obligaron a irse de su ciudad natal), manifiesta un gusto y decisión para andar de “vago” o “vagabundo” con la intención de conocer varias ciudades.

*Julián* aludió a los nombres “vago” y “gente vagabunda”, no para referirse exclusivamente a sí, sino a una dinámica social de la cual forma parte. Cuando usó la palabra “vago” se refería a un sentido en que no me reconocía: “Tú no pareces vago”, y en el que tal vez el sí se reconocía. Aunque no pude preguntarle si se reconocía “vago”, en esa expresión creo que enfatiza un uso de

la palabra “vago” de modo genérico, casi que técnico (en referencia a que mi presencia no le parecía corresponder con alguien que viviera en la calle; y en un momento posterior le comunicué mi intención de escribir). Cuando usó la categoría “gente vagabunda” la mostró como un interés de gobierno, con lo que noto un tono analítico respecto a que: “más gente se está volviendo vagabunda”, como una preocupación gubernamental en referencia a (según *Julián*) “cambios en el marco del contrato social”.

Por su parte, *Murcia* y *Roque* aludieron a la categoría *indigente*. Roque en un tono disputa por reivindicar un derecho a dónde quedarse (dónde poder dormir), como sinónimo de “ser callejero”; desde mi perspectiva, ambos la usan en un sentido genérico para referirse al “estar en la calle”, muy probablemente porque han entrado en contacto con la institución que así les identifica (DIF)<sup>154</sup>, y por el uso generalizado que tiene la etiqueta.

Para *Murcia* destaca que, entre las historias de los “indigentes”, no habría “buenas historias”, sino “puras malas historias”, siempre que mi interés estuviera en “saber cómo es la vida real de los indigentes”. Para ella: “muchas ratas (robos)”, que harían parte de una experiencia desagradable al “estar en la calle”. Además, al usar la palabra “indigente”, *Murcia* tal vez atendía a mi presencia como “sociólogo” como la categoría que utilizaría un “experto” que analiza (pues le anuncié al comenzar nuestro encuentro: “soy sociólogo”).

Cabe enfatizar que no se nombran de un solo modo, algunos se nombran a sí mismo/as, en relación a otros momentos de su vida (por ejemplo *Rey*: “galerista y pintor”, “curandero”) de varios modos al decir un “yo soy” (*Otelo*, *Gato*, *Rey*).

Noto que dialogan con las categorías hegemónicas, pues éstas también tienen un uso popular. Por ejemplo, *José*, al recordar su juventud destacó que le gustaba la calle “por vago”, asociada con que practicaba el robo. *Llanero*, de modo distinto dialoga con la categoría “vagabundo”. *Gato* se nombra a sí mismo como *profeta* y en relación a los oficios con que cuenta. *Otelo* fluctúa entre declararse *poeta*, *filósofo*, *callejero*, *cristiano loco*, *rockanrolero*, *bohemio*.

Esta investigación también arrojó información en torno a una temática susceptible de explorar en otro documento. Ubico que en las enunciaciones de algunos entrevistados manifiestan

---

<sup>154</sup> Roque me compartió que había entrado en contacto con la institución, y recibió un “apoyo”. Mientras a *Murcia* le encontré un par de veces en inmediaciones de oficinas de esa dependencia.

una concepción religiosa que atraviesa su identidad, y que haría tal vez aproximar una dimensión de experiencia religiosa, la cual está relacionada con algunas reflexiones de quienes entrevisté, a propósito del gesto de la caridad que otros actualizan cotidianamente (cuando agradecen o reflexionan acerca del recibir lo que otros *dan [Murcia, Juan]*), también explícita en su referirse a “Dios” (*Gato*), “leer la Biblia” (*Juan*), o al mostrarme escapularios y prendas que colgaban de su cuello (*Rey*), al guiar sus acciones por lo que está escrito (*Murcia*), o al decir que “rezan” todos los días (*Otelo*); se insinúa así, una dimensión de análisis religiosa que formaría parte de las autodefiniciones entre quienes entrevisté.

En contraste con las definiciones gubernamentales que no reconocen un lugar de experiencia al estar en la calle, y no buscan las locuciones singulares de quienes viven en la calle, esta tesis permite aproximarme a varias formas de relatar la experiencia entre quienes están en la calle. Más que estetizaciones sociológicas urgiría, en el sentido propuesto por Clifford Geertz, hacer de la etnografía una oportunidad de presentar hablantes en la historia<sup>155</sup>, que en esta tesis se refieren a su estar cotidiano en la calle, a su quedarse en la calle; y de modo sensible presentar las reflexiones que tocan una dimensión vital básica tal como cubrir las necesidades del comer, y el dormir, que deberían estar aseguradas para todos, lejos de ambientes de represión y terror.

Considero que con esta tesis me aproximo a saber en qué consiste un día a día en las calles desde dormir en ella. Trato de presentar los puntos de vista de quienes entrevisté antes que los míos. El análisis de la “coordinación social” cobro relevancia pues ellos me comunicaron por medio de la organización de su actividad cotidiana, por medio de la palabra, y al permitirme acompañarles cómo es posible vivir en la calle. Así como llegar a conocer qué valoraciones tienen respecto de su experiencia ahí.

Sino presento todas las sensaciones que experimenté, algunas me sirven para identificar cosas necesarias, estrategias viables para pasar varios días en la calle, sin embargo encontré durante mi trabajo de campo una imposibilidad de incorporar en mi andar los modos de hacer que

---

<sup>155</sup> Escribe Clifford Geertz, al final del capítulo “Descripción densa [...]”: “Siempre está el peligro de que el análisis cultural, en busca de las tortugas que se encuentran más profundamente situadas, pierda contacto con las duras superficies de la vida, con las realidades políticas y económicas dentro de las cuales los hombres están contenidos siempre, y pierda contacto con las necesidades biológicas y físicas en que se basan esas duras superficies. La única defensa contra este peligro y contra el peligro de convertir así el análisis cultural en una especie de esteticismo sociológico, es realizar el análisis de esas realidades y esas necesidades en primer término. [...] La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuesta a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a las respuestas dados por otros [...] y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre” (1997; 40)

ellos me compartieran (nunca pasé más de cinco horas sólo en esas estancias), y si pude pasar varios días seguidos fue porque ellos me compartieron sus estrategias, aun cuando algunas más las empleé junto a ellos (por ejemplo al pedir fruta en puestos de mercado cuando cierran en la noche). Trato de comunicar comprometido con el sentido que ellos dan a lo que hacen.

Y, en cierto modo, como sugirió Michael Agar (1980), en el proceso de incorporación a la comprensión del campo o aprehensión de la realidad estudiada, hay una imposibilidad de permanecer neutral o desde un “punto de vista exterior”, de modo que estar fuera y dentro es la condición sin la cual el antropólogo no accedería a la comprensión de la realidad social estudiada. Esta tesis es una aproximación a las implicaciones cotidianas del “vivir en la calle”, y no quisiera pasar por alto que tres condiciones indispensables son necesarias para poder “continuar con vida” (expresión de Julián) al estar en la calle: cobija, agua, comida, según recalcó entre otros, *Nacho*. Y para muchos, pude darme cuenta que las tres son necesarias, y el agua no solo para beber, sino para bañarse. Así que la ciudad de Cuernavaca posibilita todavía este derecho de poder hallar agua limpia en brotes naturales, que hasta ahora no han sido privatizados, y que más vale no lo sean.

Estar en la calle, en síntesis, tras un arduo proceso de asimilación y extensa escritura, desde mi perspectiva tiene que ver con buscar lugares a modo de refugio donde dormir, asearse, y dónde conseguir comer. Además, otras actividades acompañan un tiempo “diurno” determinado por una coordinación social que modula la elección de unas y otras actividades según la planeación de cada quien, para satisfacer necesidades específicas. Entre ellas: comer, dormir, obtener dinero a cambio.

Como parte de mi reflexión etnográfica no quisiera obviar que, en la cotidianidad de las actividades que realizábamos, en una organización diaria de la vida individual, aunque determinada en ciertos momentos por la organización social y en dependencia de ella, quienes se quedan en la calle me mostraron que es posible organizarla desde otro ritmo, con otros desplazamientos, a otras velocidades que no había experimentado.

Finalmente, me parece indispensable aclarar que esta investigación es *aproximativa*, toda vez que conocí sólo algunas personas, tuve oportunidad de entrevistarles, acompañarles y observar sus prácticas, involucrarme en las mismas y saber qué piensan de algunas de ellas. No

conocí a otras personas ni otros lugares desde donde reproducen su vida. Conocí sólo algunas personas, lugares y situaciones en un contexto urbano particular, no muchos otros en otras ciudades ni espacios y ritmos urbanos. La investigación se circunscribe a una parte de la ciudad. Es aproximativa toda vez que con unos/as y otros/as pude tocar unos temas mientras otros quedaron velados. No hay posibilidad de generalizar la experiencia o estandarizar una categoría que hable en nombre de sus prácticas y sentires.

## **Bibliografía**

Agar, Michael, *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, Nueva York, Academic Press, 1980.

Alberro, Solange, "Elogio de la vagancia en la América Colonial: las andanzas de Francisco Manuel de Quadros en Perú, Nueva Granada y Nueva España, 1663", en *Colonial Latina American Review*, Vol. I, No. 1-2 (1992), pp. 161-173.

Amorós, Miguel, "La urbe totalitaria", en: *Contra el Urbanismo. Apuntes sobre las ciudades como espacio de dominación*. Bioregión Valle Maipo, 2011 Editorial Germinal \* Colección Deconstruir pp.39-49.

Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, FCE, México 1993.

Araya, Alejandra, "De los límites de la modernidad a la subversión de la obscenidad: vagos méndigos y populacho en México, 1821-1871", Publicado en: *Culturas de pobreza y resistencia: estudios de marginados, proscritos y descontentos. México, 1804-1910 (coord. Romana Falcón)*, COLMEX-UAQ, México, (2005), pp. 45-71

Baigorria, Osvaldo, *Anarquismo trashumante. Crónicas de crotos y linyeras*, Terramar ediciones, La Plata, 2008.

Barbosa, Mario, "El ocio prohibido. Control 'moral' y resistencia cultural en la ciudad de México a finales del porfiriato", en Romana Falcón (comp.), *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos. México, 1804-1910*, México, El Colegio de México, Universidad de Querétaro, 2005, pp. 165-184

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 2008.

Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial*, 2010.

Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, FCE, México, 1971 (1944).

Conesa, Julia, *Tarot y Flores de Bach. Un revolucionario método terapéutico*, Ediciones y distribuciones Vedrá, Barcelona, 2006.

Corominas, Joan, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Editorial Gredos, Madrid, 1987, 627pp.

Corominas, Joan, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Editorial Gredos, Madrid, Vol. I, 1976, 993pp.

Corona Berkin, Sarah, "Notas para construir metodologías horizontales", en *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, editorial Gedisa, Barcelona, 2012. pp. 83-110

De Angelis, *Enclosures, Commons and the "Outside"*.

De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* (1990), Universidad Iberoamericana-ITESO, México, 2000.

Deleuze, Gilles, "Clase VII", en *Exasperación de la Filosofía. El Liebniz de Deleuze*, Cactus, 2006.

Deleuze, Gilles, "¿Qué es eso de tener un cuerpo?" (Clase del 19 de Mayo de 1987), en *Exasperación de la Filosofía. El Liebniz de Deleuze*, Cactus, 2006, pp. 345- 363.

Deleuze, Gilles, "Una última visita a los dos pisos del Barroco. De la Inflexión a la mónada al cuerpo" (Clase del 25 de Mayo de 1987), en *Exasperación de la Filosofía, el Liebniz de Deleuze*, Cactus, 2006, pp. 365- 390

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985.

Dilthey, W. [1907-1908], "La vivencia", en Dilthey, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, México, FCE, 1978, pp. 362-365

Echeverría, Bolívar, *Modernidad y Blanquitud*, ERA, 2010.

Elias, Norbert, *Ensayo sobre Establecidos y marginados: el caso de Winston Parva (en línea)*.

Elias, Norbert, *Sobre el tiempo* (1984), FCE, México, 2015.

Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, V. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962 (2014).

García Diego, Vicente, *Diccionario Etimológico*, Editorial Saeta, España, 1069 pp.

Gaytán Santiago, P., *Territorialización y Desterritorialización de los movimientos culturales metropolitanos (1994-2003)*. Tesis para optar por el grado de Maestro en Diseño Estudios urbanos e identidad, Noviembre de 2006, México, D.F. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/11191/2531>

Geertz, Clifford. "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza". En: *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 73-90

Geertz, Clifford, "Descripción Densa", en *Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 19-40

Giarraca, Norma y Bidaseca, Karina (2000) "Ensamblando las voces: los actores en el texto sociológico" en *Boletín de Ciencias Sociales*, N°43.

Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, [1959] 2001.

-----, *Estigma: la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, [1963]2008.

Góngora, Mario. « Vagabondage et société pastorale en Amérique latine (spécialement au Chili central) ». In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 21<sup>e</sup> année, N. 1, 1966. pp. 159-177.

González Navarro, Moisés, "El trabajo forzoso en México: 1821 -1917" en *Historia Mexicana*, núm. 103, 1978, pp. 558-615.

Gramsci, Antonio, *Antología*, [Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán], Siglo XXI editores, México, 2005.

Gómez Silva, Guido, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, COLMEX-FCE, México, 1988, 736pp.

Guber, Rossana, *El salvaje metropolitano*, Paidós, Buenos Aires, 2005.<sup>156</sup>

Guber, Rossana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2011.

Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, Trotta, Madrid, [1927] 2000.

Hulchanski, Eberle, Olds, et. al, *Housing and Community planning. Solutions to Homelessness: Vancouver Case Studies*, The University of British Columbia, 1991.

Illich, Ivan, "El arte de habitar" [1984], en *El mensaje de la choza de Ghandi y otros textos*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014, pp. 29- 38.

Kosik, Karel, "Metafísica de la vida cotidiana", en *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967, pp. 83-104.

Laclau, Ernesto, "Política de la retórica", en *Misticismo, retórica, y política. Análisis ideológico y político.*, FCE, Buenos Aires, 2002.

Martin, Norman, *Los vagabundos en la Nueva España*. Siglo XVI (1957), Editorial Jus, México, 200pp.

Mauss, Marcel, "Definición provisional como instrumento de ruptura", en *El Oficio del sociólogo* (Bordieu, Passeron, Chamboredon), 1975 [2002], pp. 134-137.

Nieto, Carlos & Silvia H. Koller (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) "Definiciones de Habitante de Calle y de Niño, Niña y Adolescente en Situación de Calle", en *Diferencias y Yuxtaposiciones, ACTA DE INVESTIGACIÓN PSICOLÓGICA*, 2015, 5 (3), 2162 – 2181.

Paredes, Christian. (2007). *Vagabundos, Exclusión y Problemas*. Aportes para una Definición de lo Urbano. *VI Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Pérez Munguía, Patricia, "Los vagos y las leyes de vagancia en Querétaro" Publicado en: *Culturas de pobreza y resistencia: estudios de marginados, proscritos y descontentos. México, 1804-1910 (coord. Romana Falcón)*, COLMEX-UAQ, México, (2005), p. 45-71

Pérez Toledo, Sonia, "Los vagos de la ciudad de México y el Tribunal durante la primera mitad del siglo XX", en *Estudios Históricos, coord: Alejandro Tortolero*, UAM-I, 1993, pp.135-153

---

<sup>156</sup> La paginación corresponde con el formato digital.

Piña Cabrera, Leonardo, «Memoria colectiva e identidad nacional: Cartas al Director. O palabras en el aire para un ejercicio de (la) memoria», *Polis* [En línea], 19 | 2008, Publicado el 21 enero 2013, consultado el 02 febrero 2016.

Retamales, Francisca, *Vagabundos, méndigos y torrantes: Configuraciones sociales del habitar la calle en el Barrio Puerto de Valparaíso*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 2010.

Rodriguez, Jacques, « Une approche socio-historique de l'errance », *Cultures & Conflits* [En ligne], 35 | automne 1999, mis en ligne le 16 mars 2006, URL : <http://conflits.revues.org/16>

Rodríguez, Mabel, “Borrachera y vagancia: argumentos sobre marginalidades económica y moral de los peones en los congresos agrícolas mexicanos del cambio de siglo” en *Historia mexicana* Vol. 47, Nº. 1, 1997 Vol. 47, Nº. 1, 1997 (Ejemplar dedicado a: Los bajos fondos), págs. 103-131.

Saucedo, María Teresa “Escritura y territorialidad en la cultura de la calle”, en *Antropologías Transeúntes*, Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (compiladores). Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2012, pp. 121-156.

Schmitt, Jean Claude, “Historia de los marginados”, en *La Nueva Historia*, dirección: Jacques Le Goff, Roger Chartier, y Jacques Revel, Ediciones Mensajero, s/a, Bilbao.

Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2011.

Todorov, Tzvetan, “Nosotros y los otros”, Siglo XXI, México, 1991.

Turner, Victor (1987). “The Anthropology of Performance”, En Victor Turner (comp.), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York.

-----, Antropología del Performance, publicado en: “*Antropología del ritual*”, *Ingrid Geist (compiladora)*, INAH-ENAH, México, (2002), pp. 103-144

Uribe, Oscar, “Introduction a la Sociologie du vagabondage de Alexandre Vexliard” en *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 22, No. 2 (May - Aug., 1960), pp. 699-704.

Vagabundo. (2001). En el Diccionario de la Real Academia Española (22ª ed.). Madrid, España: Espasa.

Vagar. (2001). En el Diccionario de la Real Academia Española (22ª ed.). Madrid, España: Espasa.

Valencia, Sayak, *Capitalismo gore*, Melusina, España, 2010.

Viotti, Nicolás, “Una sociología de la deriva” en *Revista Apuntes de Investigación del Cecyp* Año XI, no. 14 (Noviembre, 2008), pp. 233-237

Wagniar, « Le poète et l'anarchiste : du côté de la pauvreté errante à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », en *Cahiers d'histoire*, num. 101/ 2007, pp. 31-49

Warren, Richard, *Vagrants and Citizens*, Rowman & Littlefield Publishers.

Dra. Martha Santillán Esqueda  
Coordinadora de la Maestría en Humanidades  
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
PRESENTE

Ciudad de México, 3 de junio de 2019

A través de la presente y como integrante del comité lector de la tesis de maestría: "Estar en la calle: Una aproximación etnográfica a las autodefiniciones de personas que "viven en la calle" en la zona centro de la Ciudad de Cuernavaca" de Carlos Arámburo Muro, me permito dar mi dictamen aprobatorio.

Considero que cumple ampliamente con los requisitos de una tesis de maestría. Se trata de una investigación muy interesante de corte interdisciplinario. Logra articular de una manera acertada perspectivas antropológicas, históricas y filosóficas. La tesis está bien estructurada. Destaca sobre todo por el trabajo etnográfico que es excelente. Este llama la atención por los retos que implica y logra enfrentar el estudiante acompañado de una permanente reflexión teórica y metodológica que hace que su tesis sea un trabajo con posibilidades de publicación en revistas académicas. Logra hilvanar adecuadamente la teoría con los testimonios de las entrevistas.

Su tesis refleja su compromiso y pasión por el conocimiento de realidades difíciles de abordar desde parámetros convencionales.

Atentamente.



Dra. Margarita Zires Roldán,  
Posgrado en Comunicación y Política  
Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco

cc. Dr. Sergio Lomelí Gamboa, Coordinador de la línea de investigación: "Teorías filosóficas y literarias contemporáneas".



## INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"



Cuernavaca, Morelos, 22 de mayo de 2019



**Dra. Martha Santillán Esqueda**  
**Coordinadora del Posgrado en Humanidades**  
**CIIHu-IIHCS**  
**PRESENTE**

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis "***Estar en la calle: Una aproximación etnográfica a las autodefiniciones de personas que "viven en la calle" en la zona centro de la Ciudad de Cuernavaca***" que presenta el alumno

**Carlos Arámburo Muro**

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

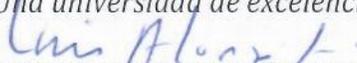
Baso mi decisión en lo siguiente:

1. Se trata de una tesis que está bien escrita y su exposición es clara
2. La estructura de la misma permite desarrollar el problema que se aborda: llevar a cabo un análisis semántico de los conceptos asociados con el estar en la calle a partir de un acercamiento etnográfico
3. Este acercamiento etnográfico es el aporte metodológico más importante de la tesis, pues hizo posible entrevistar a distintos individuos en su cotidianidad, lo cual mostró la complejidad de los conceptos asociados con el vivir en la calle.
4. La bibliografía que se usa es la apropiada para el desarrollo del tema

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente

***Por una humanidad culta***  
***Una universidad de excelencia***

  
**LUIS ALONSO GERENA CARRILLO**

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

## INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"



Cuernavaca, Mor., 20 de mayo de 2019.



**Dra. Martha Santillán Esqueda**  
**Coordinadora del Posgrado en Humanidades**  
**CIIHu-IIHCS**  
**PRESENTE**



Comunico a usted que he leído la tesis "*Estar en la calle: Una aproximación etnográfica a las autodefiniciones de personas que "viven en la calle" en la zona centro de la Ciudad de Cuernavaca*" que presenta el alumno

**Carlos ARÁMBURO MURO**

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

La tesis entregada expone, desde diferentes disciplinas, algunas maneras de abordar la comprensión de las prácticas que ejercen las personas que "viven en la calle", así como información derivada de instituciones públicas; por otro lado, incorpora un valioso trabajo de campo recuperado a través de metodologías adecuadas.

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente

**Por una humanidad culta**  
*Una universidad de excelencia*

**Dra. Julieta ESPINOSA**

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"

Cuernavaca, Morelos, 20 de mayo de 2019



**Dra. Martha Santillán Esqueda**  
**Coordinadora del Posgrado en Humanidades**  
**CIIHu-IIHCS**  
**PRESENTE**

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis *Estar en la calle: una aproximación etnográfica a las autodefiniciones de personas que "viven en la calle"* en la zona centro de la Ciudad de Cuernavaca, que presenta el alumno

**CARLOS ARÁMBURO MURO**

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

- 1) La tesis explica y problematiza la refuncionalización del viejo concepto y práctica de "vagabundo" y "vagabundear".
- 2) El autor combina el análisis teórico con ciertas experiencias del ámbito etnográfico.
- 3) Delimita un espacio interesante, cuestiona a la etnología, pero también a la teoría. Y así las recupera para estudiar a la gente que "vive en la calle".
- 4) La tesis es buena para el nivel que se quiere obtener.

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente  
*Por una humanidad culta*  
*Una universidad de excelencia*

**Dr. Armando Villegas Contreras**  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



Cuernavaca, Morelos, a 29 de abril de 2019

**Dra. Martha Santillán Esqueda**  
**Coordinadora de la Maestría en Humanidades**  
**Centro de Investigación en Humanidades**  
**Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Universidad Autónoma del Estado de Morelos**

**PRESENTE**

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis "Estar en la calle: Una aproximación etnográfica a las autodefiniciones de personas que 'viven en la calle' en la zona centro de la Ciudad de Cuernavaca" que presenta el **alumno:**

**CARLOS ARÁMBURO MURO**

Para obtener el grado de Maestro/a en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

La tesis en cuestión cumple con las exigencias básicas de una tesis grado. Sus mayores aportaciones se encuentran en el planteamiento de problemas de índole teórica, donde confluyen las áreas de Sociología, Antropología, Filosofía e Historia. Considero, por lo tanto, que esta tesis ejemplifica en forma suficiente el tipo de estudios interdisciplinarios que se busca obtener en el programa de Maestría en Humanidades.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente,

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Dra. Beatriz Alcubierre Moya".

Dra. Beatriz Alcubierre Moya  
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos