

Edipo en la Calle

La Lógica de la Exclusión de la Infancia Callejera

Shine a Light
“Ensayos para Entender la Calle”

Marzo, 2003

Es un fenómeno ya conocido el que los niños y las niñas que viven en las calles de las ciudades latinoamericanas sufren por la exclusión. No les es permitido participar en los foros políticos y sociales de la ciudad; no son reconocidos por la ley ni por los ciudadanos; los vigilantes les matan sin ninguna consecuencia. Sin embargo, no entendemos bien la lógica ni la ideología que está detrás de la exclusión.

La sociedad excluyente no es un producto del capitalismo ni de la modernidad. En la Grecia antigua, la ley ritual del *farmakos* exigía el destierro de los que se opusieran al orden de la sociedad. El derecho romano expulsó a los peores criminales, a través del nombramiento del *homo sacer* (“el hombre sagrado”) y permitiendo que cualquier persona les matara sin consecuencia alguna. Para entender mejor las ideas que arraigan y fomentan la exclusión de la infancia callejera, este ensayo examinará el derecho clásico y medieval. Entonces, las dinámicas del destierro y del exilio eran claras y obvias.

Este ensayo no pretende contestar la pregunta del por qué unos niños y niñas viven en la calle. Este campo temático ya es conocido. Quiero cuestionar un fenómeno más oculto: ¿Por qué los vigilantes pueden matar a los niños de la calle? ¿Cuál es la estructura ideológica que permite y justifica esta maldad? Aún sabiéndose en un mundo en donde la violencia y la pobreza lanzan a los chicos a las calles, ¿Por qué deben ser tratados como basura?

Para intentar dar respuesta a esta pregunta, vale la pena remontarse a Roma.

Homo Sacer

En Roma, algunos crímenes eran considerados tan horribles que aún la muerte no bastaba para castigar al culpable: el parricidio y el incesto, por ejemplo, estaban entre ellos. La ciudad desterró el parricidio; el culpable no sólo perdía sus derechos (desde la óptica que asume esta idea moderna), sino también su condición de ser humano. Los romanos y los griegos concebían la “humanidad” más allá del funcionamiento biológico del cuerpo. El humano era considerado como tal, en relación con otras personas, con los dioses y con las instituciones del Estado. El parricida fue castigado entonces, desde la pérdida de cada relación humana. Era sólo visto desde su funcionamiento biológico, nada más y era nombrado como “*Homo Sacer*,” el hombre sagrado.

Pompeio Festo, en su proto-diccionario del idioma latín, definió al *homo sacer* de esta manera: “No es permitido sacrificar a este hombre, pero el que le mate, no será condenado por homicidio...”

*“Neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur...”*¹

Cualquier persona podía matar al *homo sacer* sin temor al castigo de la ley, al mismo tiempo que quedaba fuera de toda relación con los dioses y no podía participar en los actos religiosos -- ni aún siendo la víctima del sacrificio.

El personaje clásico más conocido y parecido al *homo sacer* es Edipo, cuyo crimen de incesto trajo la plaga, la sequía y el hambre a la ciudad de Thebes. La única

¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press, 1998. p. 71. Futuras referencias a este libro se encuentran en el texto del ensayo.

manera en que la gente podía propiciar a los dioses era en la eterna exclusión de su Rey; Por eso, Edipo se quitó sus ojos y se fue a vivir en la soledad de Cólono.

En el marco de la antigua ley alemana e inglesa, encontramos otro ejemplo del hombre abandonado al hado. Estas sociedades sin cárceles exiliaron a los criminales de la ciudad y cualquier ciudadano que les viese, les podía matar sin consecuencias. El que violaba la paz (*Fried*) era llamado “sin paz” (*Friedlos*) y era identificado con el lobo (*wargus*) -- otro animal privado de la paz y las relaciones humanas. Esta ley inspiró el surgimiento del mito del “hombre-lobo.” (Agamben, 104-105)

En todos los casos vistos, es la violación de las leyes que fundamentan el orden de la sociedad, la que origina el castigo del abandono o el destierro. La obediencia al “paterfamilias” era la base de la ley romana. Al padre le era permitido matar a sus hijos en cualquier momento y por cualquier motivo, -- pues el parricidio era el crimen que mereció el castigo peor: el del *homo sacer*. En Grecia, como en muchas sociedades “primitivas,” el incesto fue el crimen que mereció este castigo (este rito se llamaba *pharmakos*, (*farmakos*) y se parecía al “chivo expiatorio” de los hebreos). En las sociedades sajonas, donde la paz era el valor más importante, quienes violaban dicha norma eran condenados a ser hombres-lobos.

El Gamín

Todo el mundo reconoce el primer vínculo entre el gamín (el nombre colombiano para el “niño de la calle”) y el *homo sacer*: cualquier persona puede matar al gamín sin consecuencias. Las masacres en Río de Janeiro y San Pablo en las décadas de los ‘80 y

'90 fueron el primer ejemplo de este fenómeno, pero la misma tragedia sucede ahora en Centroamérica -- en Tegucigalpa, Honduras, una ciudad de menos de un millón de habitantes, los vigilantes anónimos han matado a más de 300 gamines en los últimos tres años. En otras ciudades centroamericanas, la matanza la misma. En Bogotá, Lima, Medellín, Ciudad de Méjico, ciudades que eran consideradas entre las más cultas de América Latina, los escuadrones de la muerte se dedican al exterminio de gamines. De miles de asesinos, tal vez unos han sido condenados por la ley. Los otros, como los asesinos al *homo sacer en Roma*, quedan por encima del castigo.

La ley no castiga a los asesinos porque el gamín ha sido excluido del género humano. En la ciudad, es tratado como invisible, como la basura o como un insecto. Los alcaldes hablan sin ironía ni vergüenza de "limpiar" la ciudad de su "mugre," de ejercer la "Tolerancia cero" sobre los gamines. Al igual que el *homo sacer*, el gamín sufre del destierro de todas las relaciones humanas y políticas. Al igual que las comunidades de los hombres-lobos en la Inglaterra medieval, los gamines constituyen una sociedad propia, pero es mucho más difícil reintegrar al gamín al tejido comunitario.

Encontrar una metáfora superficial entre la calle y una ley de Roma es interesante, pero será sólo cuando investiguemos el vínculo, que nos ayudará a pensar. Como indicaba al principio, la ley romana (al igual que la ley griega y la ley sajona) era escrita y formalizada. Hoy en día, en nuestra época "iluminada," con su aparente valorización de los derechos humanos, una ley que destierra a un niño o una niña de su ciudadanía y su vida, no sería legítima. Sin embargo, el destierro y el abandono existen.

La cuestión fundamental es la siguiente: ¿Qué ley justifica el destierro de los gamines? ¿Por qué es que un niño o una niña que vive en la calle, amenaza la estructura de la sociedad?

Primero, tenemos que reconocer que la favela² es un espacio fuera de la ley. Ningún país es igual en su política hacia los barrios informales, pero siempre los mismos quedan fuera de la protección policíaca, de las normas de la construcción y de las reglas de la educación. Los que fueron excluidos de la comunidad medieval crearon comunidades fuera de los muros de la ciudad, pero los excluidos actuales construyen sus comunidades dentro de las ciudades, a veces en las tierras marginales y a veces en los viejos barrios decaídos. La favela es un tipo de exilio de lo que la calle será ya otro exilio más.³

Sin embargo, los escuadrones de exterminio no cazan en las favelas. Las guerras entre las pandillas y la delincuencia común matan a muchas personas, pero los poderosos no entran a la favela para matar a los niños y a las niñas. En Medellín, hay una pandilla de jóvenes de clase alta que tiene como rito de iniciación el asesinato de un niño pobre. Esta pandilla jamás entra a las comunas [los barrios marginales] para hacer sus matanzas: sólo mata a los gamines que viven en el centro.

Si la favela es un primer exilio y la calle es un exilio del exilio, debemos considerar varias leyes que justifican la exclusión y la muerte del gamín. La vida de la calle viola todas las leyes fundamentales, haciendo que el gamín sea doblemente “sacer”.

² La comuna, la invasión, pueblo joven, la villa de miseria... “Favela” es el nombre genérico para el barrio marginal en el Brasil.

³ Agradezco a Jocimar Borges, del Grupo de Apoio Mútuo Pé no Chão (Recife, Brasil), por sugerir que la calle es un género del exilio.

La Favela

Las leyes de la economía pretenden imitar más a las leyes de la física -- es decir, una descripción objetiva del mundo -- que a las leyes del Estado, pero no es cierto. Las nombradas “democracias capitalistas” han escogido una serie de valores que fundamentan las leyes económicas. La exclusión manifestada en las favelas es el resultado inevitable de estas leyes, pues para pensar la exclusión originaria de los niños y las niñas pobres, debemos empezar por una crítica a las leyes económicas.

Pensemos primero en el “libre comercio,” lo que es una ley afirmada por los gobiernos nacionales, pero lo que es también una extensión de la lógica del capital. En 1994, Méjico firmó el Tratado de Libre Comercio con Canadá y los Estados Unidos; con él, prometió eliminar los aranceles, los impuestos y los otros controles sobre el comercio exterior. Conforme a las leyes del mercado, el Producto Nacional Bruto ha aumentado y las maquiladoras (fábricas que producen los productos para exportar a los EEUU) han creado mucho empleo y mucho lucro para algunas empresas.

El libre comercio ha tenido también otro impacto: la tierra de Méjico no es rica y su tecnología agrícola no llega al nivel de la misma en los Estados Unidos o Canadá. Los campesinos mejicanos, a pesar de sus salarios de miseria, no logran producir el maíz o el fríjol al precio de productos agrícolas de los Estados Unidos. Ahora Méjico importa maíz, frijol, y aún chile. El campo ya no sostiene a los campesinos y así éstos deben migrar a las grandes ciudades, donde construyen una “casita” en las inmensas favelas de Guadalajara, Monterrey o el Distrito Federal. Es cierto que la ley de libre comercio aumenta la eficiencia y el lucro, pero además aumenta la exclusión.

La exclusión económica es también necesaria para el crecimiento del capital. Los trabajadores desempleados (o empleados en el mercado informal) subvierten a la organización de la fuerza del trabajo. Un sindicato no puede surgir para reivindicar los derechos laborales, porque los jefes despedirán a los organizadores para después emplear a un nuevo obrero. El capital no tiene que pagar un salario justo a los trabajadores y así puede crecer sin frenos.

“Favela” es un buen nombre para el barrio de exclusión porque éste es un fenómeno con una historia ejemplar. En el siglo XIX, el gobierno de Brasil necesitaba soldados para la guerra contra los Canudos -- un movimiento revolucionario, rural y tradicional liderado por Antônio Conselheiro. Los pobres de Río de Janeiro sufrieron del reclutamiento forzado y el gobierno les mandó al estado de Bahía, donde ganaron la guerra a los Canudos y aseguraron la hegemonía de la elite económica del país. Los soldados volvieron a Río, donde sus oficiales les habían prometido nuevas casas y buenos empleos de un gobierno agradecido. Cuando no recibieron nada, invadieron las colinas cerca del centro, construyeron sus casas y dieron el nombre de “favela” a su comunidad, en memoria de la colina donde habían acampado en Bahía. La favela, así, es un símbolo de la exclusión y de la traición en las que se basa el Estado moderno.

Otro buen ejemplo de este fenómeno viene de la construcción de la ciudad de Brasilia. Para crear la ciudad, el gobierno brasileño necesitaba de una gran mano de obra barata, entonces reclutó a los obreros y a los albañiles del campo. Estos trabajadores construyeron la ciudad, pero los planes urbanos no incluían a los barrios de clase trabajadora. Estos obreros, junto a sus hijos y nietos, ahora viven en las grandes favelas alejadas de la modernísima capital de Brasil.

En Colombia, los barrios populares resultan también de la exclusión del capitalismo salvaje. La historia de la guerra civil y el narcotráfico han imposibilitando la vigencia de la ley en el campo y así, la búsqueda del lucro avanza sin ningún control social o legal. Los poderosos luchan en una batalla de todos contra todos para ganar los recursos que hacen avanzar sus intereses económicos: la cocaína, el ganado, el petróleo, etc. Los campesinos, particularmente los que se organizan para reivindicar sus derechos o para defender su tierra, son las primera víctimas. Son desterrados por las autodefensas (guerrilla de derecha, defensores de los intereses de los latifundios) o por las guerrillas (defensores de sus propios intereses en el narcotráfico) y deben buscar una nueva vida en los barrios marginales de Bogotá, Medellín, Cali, y Cartagena.

Éste es un fenómeno generalizado: el Estado siempre necesita la violencia de la favela y de sus habitantes porque el miedo de la delincuencia común justifica la existencia del estado de seguridad. Sin este crimen cotidiano -- representado en la imaginación social por los negros, los indígenas, y los emigrantes de la favela -- no hay necesidad de la policía ni de las empresas de seguridad que ganan una gran parte del producto bruto nacional de muchos países latinoamericanos.

Con estos ejemplos, podemos afirmar que el capitalismo en desarrollo⁴ necesita excluir y desterrar a unas personas de la ciudadanía. Esta exclusión fundadora se manifiesta en la favela, la que será la matriz del fenómeno del callejerismo.

Sin embargo, la exclusión manifestada en la favela no es paralela a la exclusión del *homo sacer*, porque la población de la favela es la *víctima* y no el *infractor* de la ley. Mientras que los pobres y los excluidos queden en la favela y no amenacen el orden que

⁴ En tanto que podemos decir que Latinoamérica participa en este proceso.

constituyó su mundo, la ley no tiene motivo de nombrarles “*sacer.*” Para esta segunda etapa en el proceso de la exclusión y el exterminio, debemos volver a la calle.

Edipo en la calle

La injusticia de la exclusión económica y geográfica es evidente para todos los que presten atención a ella, pero los niños y las niñas “favelados” la sienten más, porque aún no se han asimilado al cinismo adulto que postula la justicia como imposible. En la calle, algunos niños y niñas buscarán salvarse de la pobreza y de la miseria, pero también buscarán ser reconocidos e incluidos en la sociedad que había desterrado a sus familias.⁵ En este acto de *resistencia* a la exclusión -- parecido a lo que Freud llamó de la “Vuelta de lo reprimido” -- que un niño o una niña será condenado a ser un *homo sacer*.

Cuando el centro de la cultura occidental se mudó de Atenas a Roma, la ideología de la familia se transformó. En la Grecia, la responsabilidad más importante era la que una persona debía al Estado y a la sociedad. La tragedia griega se llena del conflicto entre los intereses familiares -- típicamente representados por personajes femeninos como Ifigenia, Medea, o Antígone -- y el interés del colectivo. Cuando Antígone exigió el entierro digno de su hermano, el que había intentado usurpar el liderazgo de la ciudad, la ciudad le condenó a ser enterrada con su hermano muerto. Ifigenia murió sacrificada por permitir que el ejército griego se fuese de Troya. En el teatro, los griegos representaron que la responsabilidad social había superado la responsabilidad a la familia.⁶

⁵ Véase mi “Hacia una teoría general de la calle” en www.shinealight.org

⁶ Esta idea surge de Daniel Mendelson, “The Bad Boy of Athens” en *The New York Review of Books*, Feb 13, 2003. pp. 24-28

En Roma, el mayor valor no era el colectivo, sino la familia. El crimen mayor no era la violación de los intereses comunes, sino la subversión de la institución de la familia. Famosamente, César Augusto condenó a todos los hombres de la clase del Senado por haber engendrado pocos hijos. Justificó su polémica diciendo que el Imperio necesitaba a los administradores y los gobernadores, pero es claro que aquello que le enojó de verdad fue la decadencia de la moral privada romana. Esta ideología es evidente en el tono de las escrituras de Livio, Tácito, Josefo y eventualmente en los Padres de la Iglesia.

Latinoamérica es la heredera de este culto a la familia. Aunque hayamos dejado atrás la ley que permitía que el padre asesinara a sus hijos sin consecuencias, jamás hemos desafiado el valor fundador y fundamental de la familia. Si se pregunta a muchas madres (y a algunos padres) cuál es el sentido de su vida, dirán que es la buena educación y crianza de sus hijos. Que un niño o una niña sobreviva sin la presencia constante de sus padres amenaza a este valor. El *homo sacer* era el castigo que los romanos proporcionaron a los hombres que violaban las leyes que fundaban su sociedad; la calle y el exterminio son los castigos modernos que retan la hegemonía de la familia.

Benedito dos Santos, en su estudio majestuoso sobre el callejerismo en San Pablo y Nueva York,⁷ comprueba que, en casi todos los casos, la causa incipiente del abandono del hogar es el conflicto entre la *autonomía* del niño y la *autoridad* de la familia. Los que estudian la historia del derecho afirman que las leyes del Estado radican en la autoridad familiar, que la frase “Padre de su País” y la palabra “patria” son más que

⁷ Benedito dos Santos, *Ungovernable Children*. PhD. Dissertation, University of California, Berkeley, 2002.

metáforas.⁸ Por lo tanto, cuando el niño o la niña rechaza la autoridad de la familia -- en este caso, es de la familia y no estrictamente del padre -- y cuando luce esta rebelión en las calles y plazas de la ciudad, desafía el funcionamiento del Estado y el orden ideológico.

¿Qué ocurre cuando un niño o una niña abandona su casa para ganarse la vida en la calle? Él o ella ya tiene el poder sobre su propia vida y tiene la responsabilidad de ganar dinero, de preparar la comida, de protegerse y de encontrar un tejido de apoyo. En términos psicoanalíticos, el gamín ha robado el falo de su dueño (el padre, la familia, el Estado). Porque hay sólo un falo -- porque imaginamos que el poder es singular y entero -- este acto de rebelión castra a las autoridades.

Este acto de usurpar el poder del padre nos lleva al mito de Edipo. Quiero volver a la historia original para poder olvidar, por un momento, la interpretación que Sigmund Freud nos proporcionó.

Cuando Edipo nació, el Rey, su padre, recibió un agüero que decía que este hijo iba a matarle y robarle el reino, entonces mandó a un esclavo a llevar Edipo al campo y matarlo.⁹ El esclavo, por ser un hombre justo, no quiso matar a un inocente, así que regaló el bebé a un campesino que crió y educó a Edipo como su propio hijo.

Cuando el niño llegó a la adolescencia, viajó a la ciudad, donde por un malentendido, mató a su padre, el Rey. Después, por ser el hombre más heroico de la ciudad, recibió la corona y se casó con la reina, su madre. Los dioses se dieron cuenta del parricidio y del incesto así que castigaron a la ciudad con la plaga y el hambre.

⁸ Agamben nota que la pena de la muerte en Roma era una extensión de la "*vitae necisque potestas*." El padre tenía derecho a matar a sus hijos; el Estado, como padre de todos, tenía el derecho de matar a cualquier ciudadano. (Agamben, p. 88)

⁹ n.b. que el mito comienza con un acto de destierro y abandono.

Los ciudadanos de Thebes desterraron a su nuevo Rey para propiciar la rabia de los dioses. Éste era un acto común en la Grecia antigua; este rito “*farmakos*”¹⁰ colocaba sus pecados por encima de la cabeza de una persona y le desterraba. Al final del mito, Edipo aprendió lo que había hecho y se quitó sus ojos para castigarse.

Para los griegos, este mito no era la historia del deseo y del pecado dentro de una familia, así que insisto que superemos la interpretación ortodoxa freudiana. De verdad, el mito trata de la naturaleza aleatoria y cruel del hado: Edipo no quiere matar a su padre, no quiere usurpar el poder que no es suyo y no quiere casarse con su madre, pero él recibe el castigo a pesar de la inocencia de sus intenciones.

Quiero sugerir que el gamín tiene más en común con el Edipo griego que con el Edipo freudiano. El gamín huye de su destierro originario para buscar una nueva vida en la ciudad, el lugar de la participación y la ciudadanía, lejos de la exclusión del campo-favela. Sin querer, este acto usurpa el poder del padre y subvierte el orden establecido de la ciudad y de la familia.

La presencia del gamín en el centro de la ciudad recuerda a la gente de la injusticia e inspira en ella un sentido de culpa. En el mito de Edipo, esta consecuencia es representada por la plaga mandada por los dioses, pero Río de Janeiro o Bogotá no necesitan de tal castigo divino. La mugre de los gaminos, su mendicidad, y sus robos pequeños no permiten que los ciudadanos olviden que viven en un país pobre. El gamín lleva la vergüenza a la ciudad, un castigo mucho peor que cualquier pena desde Monte Olimpo.

Para atraer de nuevo la prosperidad a la ciudad, los ciudadanos desterraron a Edipo: la respuesta moderna al callejerismo se llena de este mismo pensamiento mágico.

¹⁰ Ligado, etimológicamente, al “*Farmakon*,” que significa “medicina” y “veneno.”

Para volver al orden que imaginamos haber perdido, debemos limpiar la ciudad de los que violan la ley. La gente buena intenta devolver a los gamines a sus familias o les llevan a los hogares y a los albergues. Los vigilantes matan a los gamines en sangre fría, sabiendo que l@s chic@s de la calle son *homines sacrae* -- que la sociedad les ha abandonado y que no habrá castigo para los que los maten.

El gamín *sacer*

A pesar de mi crítica a la interpretación freudiana del mito de Edipo, quiero aprovecharme del psicoanálisis para pensar la segunda parte de la identidad del *homo sacer* -- no es sólo que cualquier persona puede matarle, sino que tampoco nadie puede sacrificarle, porque ya es sagrado.

¿Qué es lo sagrado? La pregunta no es fácil, a pesar de que el cristianismo haya intentado domesticar el concepto por milenios. En hebreo y latín, “sagrado” (*K-D-SH, sacer*) quiere decir “separado”. En griego, “ἅγιοι” (*hagios*) quiere decir “dedicado a los dioses.” La antropóloga Mary Douglas¹¹ comprobó que en muchas culturas, lo sagrado es lo que se escapa de las categorías establecidas por una cultura, lo que no cabe dentro del orden ideológico.

El gamín traversa la dicotomía ente la ciudad y la favela, porque no es de un mundo, ni del otro. No es adulto ni niño. Inspira a la piedad y al miedo. Es trabajador y jugueteón. Es inocente y pecador. Nuestras categorías ideológicas no tienen espacio para él. Aún la frase “niñ@ de la calle,” que intenta captar al gamín dentro de una estructura

¹¹ Douglas, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

conceptual, siempre falla: los gamines justamente rechazan al nombre y los educadores de calle saben que el concepto es tan vago que no tiene significación.

Vinculada con el psicoanálisis, esta definición de lo sagrado nos ayuda a entender la fuerza que ejerce el gamín dentro de nuestro imaginario social. Jacques Lacan hizo la conexión entre las estructuras formales del pensamiento -- el lenguaje, la ideología, las tradiciones -- y el super-yo, llamando a este conjunto: “orden simbólico.” Lo que no cabe dentro del orden es fascinante y horroroso, porque no lo entendemos -- en términos lacanianos, es “lo Real.” Julia Kristeva juntó el pensamiento de Lacan con el de Douglas para decir que lo que se escapa del orden simbólico es lo sagrado.¹²

De verdad, esta idea de lo sagrado no distingue entre lo santificado y lo abyecto: la mierda no cabe dentro de la oposición “cuerpo-mundo,” pero pocas personas occidentales dirán que la mierda es sagrada. En algunos casos, las cosas que no caben dentro del orden son consideradas de impuras y mugrosas. En otros casos, son santificadas por los ritos -- la bendición del sacerdote,¹³ por ejemplo, coloca a la hostia en un espacio medio mundano y medio divino. Según Kristeva, la división entre lo mugroso y lo santificado proviene sólo de la cultura: al principio, lo sagrado incluía las dos partes.

El gamín forma parte de lo sagrado original porque es considerado mugroso y santificado. Para el vigilante, el gamín no es más que la basura que debe ser limpiada de la ciudad. Para muchas personas que participan en la solidaridad internacional, el gamín es un tipo de santo pos-moderno, un mártir inocente y puro de una sociedad cruel. Al igual que lo sagrado, el gamín es sexualizad@ en fantasías de la prostitución y de la resistencia.

¹² Julia Kristeva, *Powers of Horror*. New York: Columbia, 1987

¹³ Etimológicamente, “sacerdote” es “el que da lo sagrado.”

Otras figuras abandonadas y desterradas comparten la ambigüedad del gamín. El hombre-lobo siempre ha sido un objeto de fantasías sexuales y de terror. Un ejemplo más moderno es el fetiche del “*Outlaw*” en la frontera de los Estados Unidos. Como indica su nombre, el “*Out-law*” queda fuera de la ley y del orden. Todavía hoy se encuentran miles de libros y películas que se aprovechan del fascino y del miedo de estas personas. Además, el gamín tiene la atracción de parecer inocente y débil a la mirada piadosa.

De esta manera, podemos ver por qué el gamín, al igual que el *homo sacer*, no puede ser sacrificado. Sacrificar proviene del latín *sacre-facere* o hacer sagrado. El gamín, ya sagrado por su exclusión de la sociedad y del orden, no puede ser sacrificado de nuevo.

El Deseo y La Libertad

El psicoanálisis y el concepto del *sacer* también nos lleva a entender la rabia de los vigilantes que matan a l@s gamin@s, pero es necesario añadir la teoría del deseo -- no el deseo del gamín, sino el deseo del sujeto capitalista. Porque ocupan el espacio sagrado en las culturas posmodernas latinoamericanas, l@s gamin@s se vuelven el campo de batalla de los deseos capitalistas sobre los valores y sobre la vida social.

Quiero empezar esta reflexión con un evento que presencié en Boa Viagem, un barrio de elite en Recife, Brasil. Era la medianoche. Estaba esperando un bus que me llevase al otro lado de la ciudad, cuando un niño negro de nueve años se aproximó para pedir dinero. Conversamos unos minutos -- tanto que podíamos a través de sus tinieblas drogadas -- cuando un hombre llegó a la parada.

-- “Eh, puto!” el hombre dijo al niño. “¿Por qué no estás trabajando? ¿Jugando siempre? ¡La vida no es así!”

El hombre se acercó al niño, hizo un puño y fingió pegarle. Lágrimas corrían por la cara del chico.

-- “¿Eh? ¿Eh? Siempre jugando, puto. Te debo matar, ¿sabes? Sí, te voy a matar. Así vas a ver que la vida no es jugar.”

El niño siguió llorando, lentamente atravesando hacia la orilla de la acera. El hombre se rió levantando su puño de nuevo, pero yo le dije que parase y el niño se fue corriendo. Porque era medianoche y pocos buses pasaban (y porque el niño no corrió muy lejos), el hombre siguió gritándole abusos -- hasta que perdió su bus por regañarle. El niño nunca paró de llorar.

¿Cómo podemos entender la violencia y la incompreensión del hombre frente al niño triste y drogado? Por muchos años (desde Lewis Carroll y *Alicia en el País de las Maravillas*, al menos), la niñez ha sido el espacio en donde los adultos ejercen sus fantasías. Imaginamos que es una época inocente, llena de alegría y sin las responsabilidades de los adultos. Las cosas que queremos, las proyectamos hacia la niñez. En general, esta fantasía ha beneficiado a los niños, porque ha transformado la infancia en un momento de libertad y crecimiento. Sin embargo, debemos reconocer que esta idea es, en su fundamento, una fantasía históricamente construida.

La calle intensifica esta proyección. Para entender el proceso, debemos volver de nuevo a la ideología del capitalismo salvaje, particularmente a la tensión entre la libertad, el deseo y el control ejercido por los poderes hegemónicos (el Estado y el Capital). El llamado capitalismo democrático promete la libertad a sus sujetos, pero todos sabemos

que no tenemos la libertad que se nos prometió. Las responsabilidades hacia el trabajo, la familia, el consumo, el Estado y la lucha por el prestigio limitan a nuestra libertad. Para acceder a ser un “ciudadano” de un Estado capitalista democrático -- para llegar a ser adulto -- tenemos que ceder nuestros deseos y una gran parte de nuestra libertad. El psicoanálisis llama este proceso de “castración”-- el darse cuenta que, frente a los poderes del mundo, nadie tiene libertad o poder para realizar a sus deseos -- .

Para aquel que no la conoce, la calle puede parecer un lugar de libertad absoluta, donde uno jamás tiene que abandonar su deseo. En este soñado “Estado de la Naturaleza,” se puede jugar, reír o enamorarse libremente, porque es un lugar sin responsabilidades. Esta fantasía de la calle es lo que todos queremos, pero que hemos cedido para llegar a ser sujetos adultos capitalistas.

¿Cómo luchar contra la tentación de la calle, contra los que parecen no haber cedido al deseo y a la libertad? Una técnica es la siguiente: construir un odio absoluto para los que han logrado la libertad deseada. Nietzsche famosamente diagnosticó el resentimiento de los pobres contra los ricos y la construcción de una “ética del débil” como un arma en la guerra contra los poderosos.¹⁴ En el caso de la calle, hay un fenómeno parecido, pero con una inversión de la dinámica del poder: el rico, que ha abandonado su deseo para acceder a la sociedad, resiente al gamín por haber sido más honesto y más libre.

De alguna manera, el odio hacia el gamín es un síntoma de una crisis dentro del capitalismo: el conflicto entre el deseo de tener y el deseo de ser libre. La supuesta libertad del gamín es una memoria física de los sacrificios que el rico hizo para llegar a ser rico. Porque le recuerda su castración, debe ser invisible y miserable. Sin embargo,

no es siempre miserable: se le ve jugando en la calle y brincando en las plazas. Imagínese lo que habría pasado si un Nazi hubiera visto un grupo de Judíos jugando en Auschwitz -- aunque la respuesta del sujeto capitalista no tendrá tanta fuerza, el fenómeno es parecido.¹⁵

Todos los que conocemos la calle, sabemos que esta proyección es mentira. La calle es brutal y poco libre. El gamín siempre debe abandonar sus deseos frente al poder de la policía, de los vigilantes y de las personas más fuertes que viven en la calle con él(ella). Sin embargo, la calle imaginada lleva a los vigilantes a matar a l@s gamines para comprobar que su elección -- de abandonar la libertad en favor de la prosperidad y el prestigio -- era la única opción.¹⁶

Este análisis del resentimiento y del deseo nos brinda otra herramienta para entender a la exclusión del gamín, pero nos lleva a una pregunta más fundamental: ¿Por qué la imaginación occidental vincula la exclusión con la libertad?

“Abandonar a la libertad”

Si recordamos a todas las figuras abandonadas y desterradas, vemos un vínculo poderoso asociado a la idea de libertad: el hombre-lobo, el “*outlaw*” y aún el exiliado romano. Esta conexión se ha enraizado en las lenguas indo-europeas, donde la raíz “*ban*” quiere decir “desterrar/excluir” y *también* “dejar libre.” (Agamben, 110)

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre la genealogía de lo moral*.

¹⁵ Véase Slavoj Žižek, *Did Someone Say Totalitarianism?* London: Verso, 2000. pp. 73-81. Žižek habla del “Muselmán,” la figura en el campo de exterminio o de concentración que había perdido a toda la humanidad, que no tenía la luz en sus ojos y no tenía deseo. Esta figura es necesaria para el funcionamiento de Auschwitz, porque “comprobó” que el Judío “no era más que una rata,” y “mereció” su muerte.

¹⁶ En el contexto de este argumento, debo mucho a Joe Fuller.

En este contexto, la libertad significa la ausencia de las responsabilidades y los deberes hacia la sociedad, la familia y los demás. El desterrado es libre de sus responsabilidades hacia la sociedad, pero la sociedad también está libre de sus responsabilidades hacia él -- cualquier persona le puede matar, sin consecuencias. Exclusión de la ley implica exclusión de su protección, pero también exclusión de su control (aquí debemos pensar en la ley como algo más allá de la ley jurídica, algo que incluye las responsabilidades familiares, morales, etc.). Janis Joplin cantó que “la libertad es... no tener nada para perder,”¹⁷ y el gamín vive dentro de esta lógica. Vive ya siempre debajo de la pena de muerte y así puede hacer lo que quiera, porque cualquier acción tendrá la misma consecuencia.

La libertad absoluta inspira al deseo y al horror -- de un lado, es un sueño huir del control de la ley y hacer lo que se quiera, pero del otro lado, esta libertad implica una soledad escalofriante. Pensar en esta libertad también nos recuerda que “poder hacer” no es simplemente una cuestión de “estar permitido hacer,” sino también “tener la capacidad de hacer.” En un mundo libre, si no alcanzo mi deseo, yo sólo puedo culparme a mí mismo y no a las prohibiciones de la ley.

En este contexto, quiero volver a Edipo y al *homo sacer*. En las formas más antiguas de la exclusión -- incluyendo las primeras leyes romanas que mandaban a la pena de muerte -- quedaba muy claro que el castigo era un rito de purificación. El rito del *farmakos*, mediante el cual Edipo fue exiliado, es un buen ejemplo, pero también se puede citar a la *poena cullei*, la pena de muerte en la que la cabeza de la víctima se cubría con la piel de un lobo, su cuerpo era metido en una bolsa con varias culebras, un perro y

¹⁷ “Freedom’s just another word/ for nothing left to lose.”

un gallo, para luego ser todos ahogados en un lago (Agamben, 81). Para entender la “libertad” del gamín es necesario recordar que su exclusión tiene una herencia religiosa.

En Grecia, el destierro del *farmakos* purificó la ciudad, pero la ideología religiosa actual no permite esta purificación fácil -- los cristianos griegos teorizaban que Cristo era el último *farmakos* y cuando fue Dios que quedó desterrado, la idea de purificación se trastornó. Aunque el gamín sea excluido, desterrado y aún muerto, nadie puede engañarse sobre el hecho de que la muerte de un gamín purifica a la ciudad latinoamericana. En vez de purificar la ciudad, la exclusión purifica al gamín.

Slavoj Zizek, en su análisis del uso del mito de Edipo en el occidente moderno, llama la atención a una transformación fundamental: en la Grecia antigua, la tragedia existe porque el individuo peca *sin saber lo que hace*, pero en la tragedia moderna, *la comunidad peca por saber, pero no hace nada*. En las novelas míticas de Marcel Pagnol, *Jean de Florette* y *Manon de las Fuentes*, la comunidad sabe que hay un manantial escondido en la tierra de Jean de Florette, pero no le dice nada, porque su ética dice que “*on ne s’occupe pas des affaires des autres*.” (“No meterse en los asuntos de los demás.”) Eventualmente, Jean se muere cargando agua a su tierra. Los manantiales de la comunidad se secan como castigo; los manantiales sólo comienzan a correr después de un rito que pide perdón por este pecado.¹⁸

El callejerismo es igual que el manantial tapado y escondido: todo el mundo sabe lo que pasa, todo el mundo sabe que está mal, pero la comunidad no hace nada -- tal vez porque son hijos de los otros, tal vez porque son “delincuentes” o tal vez porque la

¹⁸ Slavoj Zizek, *Did Someone Say Totalitarianism?* London: Verso, 2000. pp. 17-25. Zizek no lo menciona, pero esta dinámica es evidente también en *El Enemigo del Pueblo* por Heirich Ibsen, en Kafka, y en mucha literatura *samidzat* (libros prohibidos en la URRS).

tragedia es demasiado grande. En cada momento que vemos al gamín, sentimos el pecado. El único que queda libre es el mismo gamín.

La teología de la liberación ha transformado al dogma augustiniano del pecado original, postulando que no es un pecado biológico, heredado de Adán y Eva, sino un pecado socio - corporal. Según esta doctrina libertadora, todos nosotros participamos de las instituciones y de las prácticas que fomentan y sostienen la injusticia -- si un norteamericano quiere o no, el dinero de sus impuestos será usado para invadir al Iraq. El pan comprado en el supermercado contribuye a la explotación del obrero y la gasolina usada por el bus urbano despoja a la naturaleza. Es un pecado sumamente social y colectivo, pero no menos presente.

La exclusión libera al gamín de este pecado. Por no poder participar en las instituciones de la sociedad -- de hecho, por ser expulsado de la comunidad humana -- el gamín no puede ser culpable de despojar la naturaleza ni de oprimir al proletariado internacional. No es decir que no peca -- sigue robando, siendo injusto con sus amigos y haciendo todos los pecados cotidianos -- pero sus pecados son propios y no impuestos por culpa de la sociedad. ¿Siente el gamín esta libertad como un don? Esta pregunta necesita investigación; lo cierto es que una persona que no vive en la calle puede resentir su inocencia. La crueldad del hombre que abusó del gamín en Boa Viagem era una crueldad calvinista: “¿Por qué no estás trabajando? ¿Jugando siempre? La vida no es así.” Según esta teología capitalista, todos debemos trabajar duro para superar el pecado original, pero el gamín queda libre de tal castigo.

Otra manera de entender esta dinámica es a través de la filosofía de Michel Foucault. En sus últimos años, Foucault empezó a hablar del “biopoder” como el sistema

hegemónico vigente: el biopoder capta y transforma al cuerpo del ser humano, de verdad construyendo -- y no oprimiendo -- la subjetividad de todos los sujetos humanos. Un buen ejemplo es la escuela: la enseñanza más importante del colegio no es la matemática ni la literatura, sino la necesidad de sentarse quieto.¹⁹ La literatura sobre la salud tiene la misma consecuencia: nos dice lo que es bueno y malo para mantenernos sanos y hermosos, construyendo así nuestros propios cuerpos. Foucault habló de los “cuerpos dóciles” contruidos por el biopoder.²⁰

En contraste con el cuerpo dócil del ciudadano burgués, el cuerpo del gamín es “ingobernable.”²¹ Escapa de los sistemas modernos del control social (la escuela, los trabajadores sociales) tanto como de los sistemas pre-modernos (la familia, la iglesia) que construyen la subjetividad de la mayoría de las personas.²² El gamín siempre debe luchar contra muchos poderes que se ejercen encima de él(ella), como la policía o los vigilantes, pero él es un sujeto libre que resiste. En contraste, cuando un adulto ya normalizado resiste a la opresión, el que resiste es un ser ya construido por las escuelas, la mirada de la policía, los médicos -- es decir, por el biopoder.

La mayoría de los sujetos capitalistas no tienen palabras para expresar este sentido de la opresión cotidiana (del “pecado original” o del biopoder), pero no cabe duda que hay un sentimiento generalizado de la ansiedad, un pensamiento vago de que “esta vida podría ser mejor y más libre.” Creo que esta ansiedad se manifiesta en nuestra sacralización ambigua del gamín.

¹⁹ Es notable que Immanuel Kant observó la misma cosa hace 200 años.

²⁰ Véase especialmente Foucault, *Vigilar y Castigar* y *El Nacimiento de la Clínica*.

²¹ Esta palabra viene de Benedito dos Santos, *Ungovernable Children*. PhD. Dissertation, University of California, Berkeley, 2002.

²² Es una cuestión abierta si escapan de los sistemas posmodernos de control -- el marketing, las películas, la televisión.

Resistencia

Hay una tentación de idealizar al gamín como alguien que “persiste honesto a su deseo,”²³ un sujeto independiente que puede resistir a la hegemonía del sistema globalizado vigente. Esta idealización es sólo una cara de la moneda de la exclusión, la parte “*sacer*” del *homo sacer*. Sin embargo, quiero sugerir cómo esta herramienta intelectual nos puede ayudar a construir una nueva práctica política a favor de los y las niñ@s de la calle y para construir un mundo más justo.

Giorgio Agamben nota que el sistema hegemónico no sólo excluye al *homo sacer*, sino que también usa la amenaza de éste para justificar su poder. La política exterior de los Estados Unidos, con su apoyo ciego a Israel y a muchos gobiernos musulmanes totalitarios, excluyó a millones de musulmanes pobres del reconocimiento y del poder. Cuando algunos de estos excluidos tomaban las armas para demandar a este reconocimiento (es decir, cuando se volvían “terroristas”), el gobierno de los Estados Unidos usó esta violencia para justificar una política exterior aún más represiva y excluyente. En Río de Janeiro y Medellín, es igual. El Estado y las grandes empresas destierran a los pobres para vivir en las favelas y después utilizan a la violencia de las favelas para justificar más violencia policiaca y militar. Si el Estado no les protege, piensan los ciudadanos burgueses, todo se va a volver favela.

Podemos ver que este mismo fenómeno ocurre con l@s niñ@s de la calle. En ciudades brasileñas como San Pablo y Florianópolis, una política de “tolerancia cero”

²³ Jacques Lacan definió la esencia de su ética con estas palabras.

hacia todo el comportamiento no normalizado²⁴ se justifica como “el único camino para limpiar la calle de los mugrosos.” En muchas ciudades de Centroamérica, una gran parte de la población apoya el exterminio de l@s gamines. En Baja California, México, la supuesta criminalidad de los jóvenes justificó un toque de queda para personas menores de 18 años.

Vemos el mismo fenómeno a lo largo de la historia: la presencia del hombre-lobo justificó la construcción de las murallas alrededor de las ciudades medievales y la lucha contra los “*outlaws*” inició la ley marcial en la frontera de los Estados Unidos. Las guerras contra los Canudos y contra Maria Bonita y Lampião consolidaron al Estado brasileño en las últimas décadas del siglo XIX. Estos ejemplos nos enseñan que el abandonado y el desterrado (el *homo sacer*) pueden inspirar un sueño de libertad, pero típicamente su presencia sólo sirve para justificar y aumentar el poder del opresor. Edipo, recordemos, se cegó, no armó un movimiento revolucionario de los excluidos de Thebes.²⁵

Sin embargo, hemos visto que los movimientos a favor de l@s gamines han sido una fuerte influencia en la transformación de las sociedades latinoamericanas. Cuando el Movimiento Nacional dos Meninos e Meninas de Rua²⁶ presionó al parlamento brasileño para realizar una reforma de la ley de la infancia, sembró la semilla de una nueva idea de participación y de derechos humanos. Este evento histórico ha sido y será fundamental para incluir a l@s gamines en la vida ciudadana.

²⁴ Como la venta ambulante, los artistas callejeros, los predicadores evangélicos, los músicos informales...

²⁵ Este ejemplo inspira a una reflexión sobre la exclusión y el sentido de la culpa del mismo excluido; lamento no tener el espacio en este ensayo para pensarla bien. Basta decir que la goma-pegante inhalado por l@s gamines es una manera de quitarse los ojos.

²⁶ El Movimiento Nacional de los Niños y las Niñas de la Calle, fundado en Brasil en los años 1980.

Aquí, no quiero tratar del tema de los derechos humanos ni de los derechos de la niñez, un discurso ya conocido entre los que trabajan a favor de la infancia excluida. Quiero pensar en la exclusión en los últimos años del Comunismo, que quizá nos ayude a re conceptualizar el papel del gamín en la resistencia a la injusticia.

En 1979, Vaclav Havel, quien llegó a ser el Presidente de la República Checa después de la caída del muro de Berlín, escribió *El Poder de los sin Poder*,²⁷ una análisis fascinante del funcionamiento de la hegemonía ideológica en el comunismo estagnante. Usó mucho el ejemplo del pequeño comerciante, del dueño de una tienda donde la gente compraba la leche y el pan. Durante las fiestas, el comerciante, como todos los demás, pegaba un póster del líder en su pared, después iba como todos los demás, a las grandes manifestaciones en el centro de la ciudad. Cuando volvía a su casa, contaba chistes y reía del gobierno, sintiéndose más honesto y más virtuoso.

Según Havel, este comerciante era el aliado más importante del gobierno totalitario. No era único. De verdad, todo el mundo hacía igual, desde las niñas que tomaban el pelo a las lecciones patrióticas del mismo Comité Central del Partido Comunista, el que gobernaba al país injustamente, pero que siempre ironizaba en sus reuniones privadas. Después de la Primavera de Praga (1968), el Estado hacía todo lo que podía para fomentar esta hipocresía: forzó a todo el mundo, por ejemplo, a firmar a una denuncia contra los disidentes -- una denuncia que todos (incluyendo el gobierno!) sabía que era falsa. Tales actos cotidianos construyeron una “culpa compartida,” la que todos los criminales conocen como el seguro más fuerte contra la traición.²⁸

²⁷ véase Vaclav Havel, *The Power of the Powerless*. London: Faber and Faber, 1990.

²⁸ Un ejemplo perfecto del uso de la culpa compartida es el complot y el asesinato de Piotr Stepanovich en F. Dostoievski, *Los Demonios*.

¿Qué pasaba cuando un disidente llegaba a la tienda del comerciante para pedir ayuda o para firmar a una petición? “¡Jamás! ¡Quieres arruinar a mi vida!” En este caso, la amenaza mayor a la hegemonía sería la realización de la verdad que todos saben, pero que nadie puede decir. Havel dice que el poder de los sin poder es la verdad y que es la responsabilidad de los disidentes “llamarnos a la verdad.”

El capitalismo posmoderno tiene muchas de las características del comunismo estagnante, pero la más importante es la hipocresía generalizada. Nuestros valores más altos son la libertad, la participación, el amor cristiano, la justicia... y participamos plenamente en una economía que mata sistemáticamente a estos valores. Compartimos el pecado de la injusticia -- en la que todos nosotros participamos -- y la hipocresía. El disidente corajoso llamó a los Checos a la verdad; ¿Quién nos llama a nosotros?

El gamín.

No quiero repetir el error de idealizar al niño y a la niña que tienen que vivir en la calle y no quiero postular que ellos son los nuevos Solzhenitzen, Havel, y Walesa (y cuantos más a cuyos nombres no conocemos). Al igual que Edipo, su resistencia no ha sido ni conciente ni intencionada. Se encuentran en una situación de pobreza y exclusión y van a la calle porque es la mejor de muchas malas opciones.

Sin embargo, este acto inconsciente ha impactado las vidas de muchas personas: las que se sienten llamadas por el amor a la víctima inocente, las que sienten la rabia por la injusticia, las que admiran la persistencia y la libertad de l@s gamines. Una gran parte de la creatividad de la sociedad social latinoamericana surge cuando un niño o una niña nos llama a la verdad.

La cuestión mayor sigue vigente: ¿Cómo generalizar y difundir esta llamada a la verdad? ¿Cómo hacer que todo el mundo escuche? El trabajo del Grupo Pé no Chão, del Recife, Brasil, es un buen modelo. En su proyecto “Eco de la Periferia,” l@s gamines organizan manifestaciones políticas a favor de la justicia mundial. Cuando la policía italiana mató a un joven durante una manifestación, l@s niñ@s y jóvenes de Pé no Chão protestaron con tambores y un teatro callejero frente al consulado de Italia. Otros eventos han llamado la atención a las consecuencias del libre comercio o al sufrimiento de los pueblos indígenas.

La autoridad de los disidentes en Rusia o en Checoslovaquia surgía de su compromiso con la verdad: jamás hacían acciones por su propio interés, sino que siempre las hacían por el interés de otras personas oprimidas. Por abogar en favor de los demás, su propia lucha también recibió atención. Los actos de Pé no Chão tienen la misma lógica: confirmar a la humanidad de l@s niñ@s excluidos a través de su compromiso hacia los demás.

Conclusiones

En este breve ensayo, no pretendo ofrecer un manifiesto para una futura resistencia política. Sólo presento una herramienta del pensamiento, una nueva manera de criticar la exclusión.

La exclusión clásica tenía una base legal y escrita, por eso es más fácil de entender la exclusión actual a través de un lente greco - romano. Edipo y la figura del

homo sacer nos enseñan que el destierro es un fenómeno ideológico y religioso, a la vez que tiene su fundación en un pensamiento mágico y ritual.

Las leyes clásicas hechas explícitas, nos permiten descubrir las leyes de la exclusión actual: la economía neoliberal, el fetiche de la autoridad paternal, la tensión entre la ideología de la libertad y la realidad de la opresión cotidiana. El gamín expone, des - cubre este tejido de mentiras y nos llama a la verdad.