



 **Universidad Nacional
de General Sarmiento**

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES 2006-2007
Acreditación de la Coneau (Resolución 320/04)

Tesis para obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales

Construcciones socioculturales sobre las/los moradores de la calle en Chile
de albores del siglo XXI

Marcelo Berho

Directora: Francisca Márquez
Co-directora: Elizabeth Jelin

Marzo de 2015



FORMULARIO "E" TESIS DE POSGRADO

Este formulario debe figurar con todos los datos completos a continuación de la portada del trabajo de Tesis. El ejemplar en papel que se entregue a la UByD debe estar firmado por las autoridades UNGS correspondientes.

Niveles de acceso al documento autorizados por el autor

El autor de la tesis puede elegir entre las siguientes posibilidades para autorizar a la UNGS a difundir el contenido de la tesis:

- a) Liberar el contenido de la tesis para acceso público.
 b) Liberar el contenido de la tesis solamente a la comunidad universitaria de la UNGS.
 c) Retener el contenido de la tesis por motivos de patentes, publicación y/o derechos de autor por un lapso de cinco años.

a. Título completo del trabajo de Tesis: **"Construcciones socioculturales sobre las/los moradores de la calle en Chile de los albores del siglo XXI"**.

b. Presentado por (Apellido/s y Nombres completos del autor): **Berho Castillo Marcelo Marcial**

c. E-mail del autor: **mberho@uct.cl**

d. Estudiante del Posgrado (consignar el nombre completo del Posgrado): **Doctorado en Ciencias Sociales UNGS - IDES**

e. Institución o Instituciones que dictaron el Posgrado (consignar los nombres desarrollados y completos): **Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social**

f. Para recibir el título de (consignar completo):
a) Grado académico que se obtiene: **Doctor**
b) Nombre del grado académico: **Ciencias Sociales**

g. Fecha de la defensa: / /
 día mes año

h. Director de la Tesis (Apellidos y Nombres): **Márquez Belloni Francisca**

- i. Tutor de la Tesis (Apellidos y Nombres): **Jelin Elizabeth**
- j. Colaboradores con el trabajo de Tesis:
- k. Descripción física del trabajo de Tesis (cantidad total de páginas, imágenes, planos, videos, archivos digitales, etc.): **La tesis consta de 351 páginas con texto e imágenes impresas. Se entregan cinco copias en papel y dos copias en archivo digital (CD) PDF.**
- l. Alcance geográfico y/o temporal de la Tesis: **La tesis corresponde a Chile y abarca principalmente el período comprendido entre 1998 y 2007, aunque en ella se presentan antecedentes del período colonial en adelante.**
- m. Temas tratados en la Tesis (palabras claves): **Construcciones socio-culturales, moradores de la calle, marcos de interpretación e interacción, gestión de la alteridad cercana, jerarquías socio-morales, sanitarias y estéticas.**
- n. Resumen en español (hasta 1000 caracteres):

La tesis "*Construcciones socioculturales sobre las/los moradores de la calle en Chile de los albores del siglo XXI*" se basa en la realización de una investigación socio-antropológico que incursionó en los procesos de construcción social y simbólica de las personas que moran en la calle en Chile, según los marcos de interpretación e interacción que distintos actores sociales han usado a través del tiempo para designar, clasificar, concebir e interactuar con ellas.

El informe consta de cinco partes, incluyendo la introducción y las conclusiones de investigación. En la Introducción presento el problema y los antecedentes que lo sustentan, los objetivos, el enfoque teórico-metodológico elaborado, las estrategias de investigación empleadas y los alcances de la investigación desarrollada. La parte I, titulada "La sociedad de las/los moradores de la calle" ofrece un cuadro de los marcos de interpretación e interacción, pasados y presentes, a través de los cuales en Chile se han organizado prácticas y narrativas hacia las/los moradores de la calle y sus antecesores. Aquí esbozo el concepto emergente de jerarquías socio-morales para dar cuenta de los modos de concebir y organizar la alteridad aplicada a las personas que viven en la calle. Asimismo, proporciono una visión histórico-genealógica para poner en perspectiva dichos modos a través del tiempo, desde la época colonial hasta fines del siglo XX. De este modo, proporciono elementos para entender los procesos contemporáneos de redefinición de las categorías sociales estudiadas y sus implicaciones en la vida social.

La parte II, titulada "Actores, prácticas y narrativas sobre las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI", identifica y caracteriza a los principales actores que han re-creado marcos de referencia interpretativos e interactivos históricos en torno a los sujetos, a saber: la asistencia social no

gubernamental, el Estado y el voluntariado. Estos actores son quienes, con mayor o menor persistencia y vigor, han propiciado cambios en los marcos de interpretación e interacción hacia las personas que viven en la calle a nivel nacional en los umbrales del siglo XXI. Cada uno de estos actores es presentado en función de las concepciones de persona que aplican, los valores que justifican sus prácticas y las prácticas efectivas que despliegan hacia las/los moradores de la calle. Los capítulos que conforman esta parte del informe sugieren la diversidad de marcos de interpretación e interacción existentes en el período contemporáneo, presentando la alteridad atribuida a los sujetos que viven en la calle como un espacio de múltiples formas de gestión y tratamiento, en lugar que un problema social simple y acotado.

En la parte III, titulada "Moviendo lugares asignados. La alteridad cercana de las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI", establezco el papel que durante el período de 1998 a 2007 tuvieron los actores identificados, respecto del cambio en las formas y contenidos de la gestión de la alteridad cercana atribuida a las/los moradores de la calle. Argumento que estos actores tuvieron una participación significativa y transformadora en dicha gestión, porque brindaron las bases axiológicas del proceso y porque se ocuparon de diseñar e implementar marcos simbólicos, materiales e institucionales para la inclusión de los sujetos al sistema de bienestar estatal.

Por último, en la parte IV, titulada "Conclusiones", vuelvo sobre los hallazgos más importantes de la investigación y extraigo las principales cuestiones referidas a los marcos de interpretación e interacción elaborados en el proceso de construcción socio-cultural de las/los moradores de la calle en Chile, advirtiendo como estos marcos afectan la gestión de la alteridad atribuida a las/los moradores de la calle, así como a las jerarquías en las que éstos son inscritos.

o. Resumen en inglés (hasta 1000 caracteres):

The thesis «Sociocultural constructions about street people in Chile in the beginning of the 21st century» consists of the realization of an empirical and well-documented research, from a socio-anthropological point of view, which aims to give an insight of street people past and present life. This study focuses on understanding the processes of social and symbolic construction of the street people, according to the schemes that have been established by the different social actors over time, schemes that permitted them to define, classify and understand this evolution.

The study consists of five parts, including the introduction and the conclusions. The «Introduction» settles the problematic, goals, theoretical and methodological approach and scope of the research. The first chapter, entitled «The Society of people living on the streets» provides a picture of the interaction and interpretation frames, which allows us to see how it provokes undesirable discrimination in terms of social inequality. What I have been calling socio-moral hierarchy is an emerging concept that introduces the methods that organize and define this differentiation. This differentiation is put in relief from a historical-genealogical perspective,

ranging from the colonial period to the present day. So, the part I provides informations to help understanding the current redefinition of the social categories studied, and their repercussions in social life.

The second part of this report is called «Actors, practices, in relation with the street people at the beginning of the 21st century». It identifies and characterizes the main actors who, at the beginning of the twenty-first century, contributed to set up the frames of street people life, that is to say all the non governmental social welfare organizations, the State and the voluntaries. All of these actors, nevermind that their impact has been of great importance or not, had led to changes nationwide. All of them are exposed to the essence of the street people, and in the way of dealing with them they reckon on their own values. This chapter suggests that all the interpretations that have been developed during this period led to so many inadequate treatments of the street people, rather than dealing with them in a way much more simple, nothing more as a social problem.

In the part III, called « Moving places. The nearby otherness of street people at the beginning of the 21st century » established the role played by the social actors, and their implication in the management of the street people, showing that each of them had a significant participation either because they helped in the re-elaboration of the concepts or because they participated in the integration of this people into the welfare system.

In the part IV, « Conclusions » of the study, I come back on the most relevant points of the research, and talk about the key issues concerning the process of socio-cultural construction of the street people.

p. Resumen en portugués (hasta 1000 caracteres):

A tese "*Construções socioculturais sobre os moradores e moradoras de rua do Chile do início do século XXI*" se baseia na realização de uma investigação sócio-antropológica que excursionou pelos processos de construção social e simbólica das pessoas moradoras de rua no Chile, segundo os marcos de interpretação e interação que os diferentes atores sociais têm usado através do tempo para nomear, classificar, conceber e interagir com elas.

Este estudo está estruturado em cinco partes, incluindo a introdução e as conclusões da pesquisa. Na introdução apresento o problema e os antecedentes que o sustentam, os objetivos, o enfoque teórico-metodológico elaborado, as estratégias de investigação empregadas e os propósitos da investigação desenvolvida. A parte I, intitulada "*A sociedade dos moradores e moradoras de rua*" oferece um panorama dos marcos de interpretação e interação, passados e presentes, pelos quais no Chile têm se organizado práticas e narrativas dos moradores e moradoras de rua e seus antecedentes. Aqui esboço o conceito emergente de hierarquias sócio-morais para expor os modos de conceber e organizar a alteridade aplicada às pessoas que vivem na rua. Desta forma, proporciono uma visão histórico-genealógica para apresentar tais modos através do tempo, desde a época colonial até o fim do século XX. Consequentemente, forneço elementos para compreender os processos contemporâneos de redefinição das categorias sociais estudadas e suas implicações na vida social.

A parte II, intitulada "*Atores, práticas e narrativa sobre os moradores e moradoras de rua em Chile no começo do século XXI*", identifica e caracteriza dois principais atores que têm recriado marcos de referências

interpretativas e interativas históricas em torno dos sujeitos, a saber: a assistência social governamental, o Estado e o voluntariado. Estes atores, com maior ou menor persistência e vigor, têm propiciado mudanças nos marcos de interpretação e interação para as pessoas que vivem na rua a nível nacional no limiar do século XXI. Cada um desses atores é apresentado em função das concepções de pessoa que aplicam os valores que justificam suas práticas e as práticas efetivas que desenvolvem a partir dos moradores e moradoras de rua. Os capítulos que englobam esta parte do estudo sugerem a diversidade de marcos de interpretação existentes no período contemporâneo, apresentando a alteridade atribuída aos sujeitos que vivem na rua como um espaço de múltiplas formas de gestão e tratamento, em lugar de um problema social simples e delimitado.

Na parte III, intitulada "*Movendo lugares assinados. A alteridade próxima dos moradores e moradoras de rua do Chile no começo do século XXI*", estabeleço o papel que durante o período de 1998 a 2007 tiveram os atores identificados, a respeito da mudança nas formas e conteúdos da gestão da alteridade próxima atribuída aos moradores e moradoras de rua. Argumento que estes atores tiveram uma participação significativa e transformadora em tal discussão, porque forneceram as bases axiológicas do processo e porque se ocuparam em desenhar e implementar marcos simbólicos, materiais e institucionais para a inclusão dos sujeitos ao sistema de bem-estar estatal.

Por último, na parte IV, intitulada "*Conclusões*", volto sobre os achados mais importantes da pesquisa e extraio as principais questões referidas aos marcos de interpretação e interação elaborados no processo de construção sociocultural dos moradores e moradoras de rua no Chile, advertindo como estes marcos afetam a gestão da alteridade atribuída aos moradores e moradoras de rua, assim como as hierarquias em que estes estão inscritos.

q. Aprobado por (Apellidos y Nombres del Jurado):

Firma y aclaración de la firma del Presidente del Jurado:

Firma del autor de la tesis:

Resumen

La tesis “*Construcciones socioculturales sobre las/los moradores de la calle en Chile de los albores del siglo XXI*” se basa en la realización de una investigación socio-antropológico que incursionó en los procesos de construcción social y simbólica de las personas que moran en la calle en Chile, según los marcos de interpretación e interacción que distintos actores sociales han usado a través del tiempo para designar, clasificar, concebir e interactuar con ellas.

El informe consta de cinco partes, incluyendo la introducción y las conclusiones de investigación. En la Introducción presento el problema y los antecedentes que lo sustentan, los objetivos, el enfoque teórico-metodológico elaborado, las estrategias de investigación empleadas y los alcances de la investigación desarrollada. La parte I, titulada “La sociedad de las/los moradores de la calle” ofrece un cuadro de los marcos de interpretación e interacción, pasados y presentes, a través de los cuales en Chile se han organizado prácticas y narrativas hacia las/los moradores de la calle y sus antecesores. Aquí esbozo el concepto emergente de jerarquías socio-morales para dar cuenta de los modos de concebir y organizar la alteridad aplicada a las personas que viven en la calle. Asimismo, proporciono una visión histórico-genealógica para poner en perspectiva dichos modos a través del tiempo, desde la época colonial hasta fines del siglo XX. De este modo, proporciono elementos para entender los procesos contemporáneos de redefinición de las categorías sociales estudiadas y sus implicaciones en la vida social.

La parte II, titulada “Actores, prácticas y narrativas sobre las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI”, identifica y caracteriza a los principales actores que han re-creado marcos de referencia interpretativos e interactivos históricos en torno a los sujetos, a saber: la asistencia social no gubernamental, el Estado y el voluntariado. Estos actores son quienes, con mayor o menor persistencia y vigor, han propiciado cambios en los marcos de interpretación e interacción hacia las personas que viven en la calle a nivel nacional en los umbrales del siglo XXI. Cada uno de estos actores es presentado en función de las concepciones de persona que aplican, los valores que justifican sus prácticas y las prácticas efectivas que despliegan hacia las/los moradores de la calle. Los capítulos que conforman esta parte del informe sugieren la diversidad de marcos de interpretación e interacción existentes en el período contemporáneo, presentando la alteridad atribuida a los sujetos que viven en la calle como un espacio de

múltiples formas de gestión y tratamiento, en lugar que un problema social simple y acotado.

En la parte III, titulada “Moviendo lugares asignados. La alteridad cercana de las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI”, establezco el papel que durante el período de 1998 a 2007 tuvieron los actores identificados, respecto del cambio en las formas y contenidos de la gestión de la alteridad cercana atribuida a las/los moradores de la calle. Argumento que estos actores tuvieron una participación significativa y transformadora en dicha gestión, porque brindaron las bases axiológicas del proceso y porque se ocuparon de diseñar e implementar marcos simbólicos, materiales e institucionales para la inclusión de los sujetos al sistema de bienestar estatal.

Por último, en la parte IV, titulada “Conclusiones”, sistematizo los hallazgos más importantes de la investigación y extraigo las principales cuestiones referidas a los marcos de interpretación e interacción elaborados en el proceso de construcción socio-cultural de las/los moradores de la calle en Chile, advirtiendo como estos marcos afectan la gestión de la alteridad atribuida a las/los moradores de la calle, así como a las jerarquías en las que éstos son inscritos.

Abstract

The thesis «Sociocultural constructions about street people in Chile in the beginning of the 21st century» consists of the realization of an empirical and well-documented research, from a socio-anthropological point of view, which aims to give an insight of street people past and present life. This study focuses on understanding the processes of social and symbolic construction of the street people, according to the schemes that have been established by the different social actors over time, schemes that permitted them to define, classify and understand this evolution.

The study consists of five parts, including the introduction and the conclusions. The «Introduction» settles the problematic, goals, theoretical and methodological approach and scope of the research. The first chapter, entitled «The Society of people living on the streets» provides a picture of the interaction and interpretation frames, which allows us to see how it provokes undesirable discrimination in terms of social inequality. What

I have been calling socio-moral hierarchy is an emerging concept that introduces the methods that organize and define this differentiation. This differentiation is put in relief from a historical-genealogical perspective, ranging from the colonial period to the present day. So, the part I provides informations to help understanding the current redefinition of the social categories studied, and their repercussions in social life.

The second part of this report is called «Actors, practices, in relation with the street people at the beginning of the 21st century». It identifies and characterizes the main actors who, at the beginning of the twenty-first century, contributed to set up the frames of street people life, that is to say all the non governmental social welfare organizations, the State and the voluntaries. All of these actors, nevermind that their impact has been of great importance or not, had led to changes nationwide. All of them are exposed to the essence of the street people, and in the way of dealing with them they reckon on their own values. This chapter suggests that all the interpretations that have been developed during this period led to so many inadequate treatments of the street people, rather than dealing with them in a way much more simple, nothing more as a social problem.

In the part III, called « Moving places. The nearby otherness of street people at the beginning of the 21st century » established the role played by the social actors, and their implication in the management of the street people, showing that each of them had a significant participation either because they helped in the re-elaboration of the concepts or because they participated in the integration of this people into the welfare system.

In the part IV, « Conclusions » of the study, I come back on the most relevant points of the research, and talk about the key issues concerning the process of socio-cultural construction of the street people and the way of management of nearby otherness.

Índice

Resumen	2
Introducción. Del conocimiento de las/los moradores de la calle a la investigación de la construcción social de la alteridad	8
1. Hacia un nuevo problema de investigación	13
2. Objeto de investigación	15
3. Enfoque teórico-metodológico de investigación. La construcción sociocultural de la alteridad	16
Diferenciación y estratificación social	24
La construcción sociocultural de la desigualdad	26
Concepciones de persona	28
Extrañamiento, atributos diferenciales y estereotipos	30
Estigma, estratificación y desigualdad moral	32
4. Estrategias de investigación empleadas	34
5. Organización de la tesis	41
I. La sociedad de las/los moradores de la calle	43
6. La alteridad de los moradores de la calle	43
El cuerpo caído	43
El ataque a la Virgen del Carmen	47
Mal olor en el municipio de Temuco	49
Símbolos que conmueven	51
7. Jerarquías socio-morales	54
La economía del merecer	58
8. Genealogía de las/los moradores de la calle	61
8.1 Raíces coloniales de los <i>ociosos</i> , <i>vagabundos</i> y <i>malentretenidos</i>	61
Ambivalencia en las respuestas sociales	73
8.2 <i>Vagos</i> , <i>vagabundos</i> , <i>ociosos</i> y <i>mendigos</i> a comienzos de la República	77
La invención del <i>roto</i> chileno	82
De la economía punitiva a la bio-política	84
8.3 <i>Mendigos</i> , <i>vagos</i> y <i>vagabundos</i> y la cuestión social a comienzos del siglo XX	95
8.4 Los <i>desvalidos</i> y el nacimiento de la asistencia social pública	98
El desarrollo de la asistencia social	101
8.5 La asistencia religiosa o caritativa moderna	104
La fundación del Hogar de Cristo	104
Teología y ascética del Hogar de Cristo	108
8.6 El <i>hombre peligroso</i> y la Ley de Estados Antisociales	112
9. A modo de cierre	118

II. Actores, prácticas y narrativas sobre las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI 123

10.	La asistencia social no gubernamental	123
10.1	<i>La pobreza no es una elección, ayudar sí.</i> El actual <i>Hogar de Cristo</i>	124
	Concepciones de persona y acción cotidiana	128
	Hacia una sociedad y una vida solidaria	131
	Reconocimiento de los derechos y normalización	133
10.2	<i>Servir primero y siempre al que más sufre.</i> Los Traperos de Emaús	135
	Concepciones de persona y valores institucionales	137
	<i>Hogares</i> para moradores de la calle en Temuco	139
10.3	Las hospederías solidarias y comerciales	145
10.4	Concepciones de persona	150
10.5	Los marcos socioculturales de la asistencia a moradores de la calle	151
11.	Actores político – administrativos	155
11.1	El municipio de Temuco. <i>De la desesperanza al compromiso solidario</i>	156
	Entre la asistencia y la administración	160
	<i>De indigentes y abandonados a personas en situación de calle</i>	167
11.2	El Registro Civil. <i>Identificando personas con discapacidad social</i>	172
	<i>Discapacitados sociales versus ciudadanos</i>	174
12.	Voluntariado y voluntarios/as. Entre el altruismo y la compasión	184
12.1	<i>Tender una mano, brindar amor al prójimo</i>	187
	<i>Vivir en compasión.</i> Pena y goce del <i>voluntariado de calle</i>	193
	Saberes expertos y compasión	196
12.2.	Responsabilidad y <i>crecimiento personal.</i> El voluntariado secular	198
12.3.	Apoyo material y apoyo espiritual	201
12.4.	Por qué hacer <i>voluntariado de calle</i>	207
	<i>Llamado, don</i> y trayectoria de vida del voluntario religioso	210
	Hacer, pensar y sentir <i>solidario</i>	214
12.5.	Concepciones de persona entre los <i>voluntarios de calle</i>	220
13.	A modo de cierre	225

III. Moviendo lugares asignados. La alteridad cercana de las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI 233

14.	El Estado y el reordenamiento de posiciones de las/los moradores de la calle	234
14.1.	Las políticas de protección como bio-políticas hacia los <i>vulnerables</i>	234
14.2.	Controversias jurídicas y morales sobre <i>vagabundos y mendigos</i>	237
	en el Parlamento	
	Persistencia de los <i>pobres vergonzantes</i> versus los <i>pobres ilegítimos</i>	238
	La derogación de la ley de vagancia y mendicidad	240
	Comunidades de sentimiento	245
	Ambivalencia de la derogación	250
14.3.	La <i>inclusión</i> social de las/los moradores de la calle en Chile	251

El catastro nacional de <i>personas en situación de calle</i>	254
El nacimiento del <i>Programa Calle</i>	257
14.4. La construcción estatal de las <i>personas en situación de calle</i>	261
14.5. Las imágenes estatales de la <i>inclusión</i> de las <i>personas en situación de calle</i>	264
15. El papel de la asistencia social en la construcción de nuevas prácticas y narrativas de alteridad	268
15.1 Visibilización y reconocimiento de las <i>personas en situación de calle</i>	269
El Seminario “Panorama del <i>Pueblo en Calle</i> ”	271
La creación de ciudadanía después del catastro	273
15.2. Anhelos de una ciudadanía diferenciada	275
15.3. La construcción de un lenguaje común	281
15.4. Límites en la gestión de la alteridad	284
15.5. Removiendo posiciones	287
16. El papel de los medios de comunicación	288
16.1. Retratos y cuerpos de moradores de la calle	289
16.2. ¿Nuevas representaciones?	294
16.3. Nombrar y clasificar	297
Del desorden a la carencia	298
Hacia una construcción positiva	300
16.4. Relevando la acción de la sociedad civil y el Estado	303
Imágenes que movilizan	304
17. A modo de cierre	306
IV. Conclusiones	312
Bibliografía	337

Introducción

Del conocimiento de las/los moradores de la calle a la investigación de la construcción social de la alteridad cercana

La investigación sobre las construcciones socioculturales en torno a quienes hacen de la calle una morada, es el fruto de varios años de trabajo personal sobre un campo poco tratado en Chile. Esta investigación representa un desplazamiento respecto de los estudios enfocados en los moradores de la calle, que busca avanzar en la comprensión de los modos como se van construyendo en el tiempo. Para esto, investigué en los marcos de interpretación e interacción a partir de los cuales determinados actores sociales producen a este sujeto. De este modo, se abrió ante mí un campo vasto e indeterminado en el que vagué a tientas y varias veces trastabillé.

Durante la indagación consideré mis experiencias previas en torno a las personas que hacían de la calle su morada. Estas experiencias están circunscritas al contexto de la ciudad de Temuco.¹ Particularmente dispuse de material primario y secundario desarrollado en dos momentos: 1) entre 1998 a 2005, y 2) entre 2006 a 2010. El material primario del primer momento correspondió a registros de entrevistas y notas de campo realizadas entre moradores de la calle y servicios públicos y privados de la ciudad de Temuco a los que tuve acceso en tanto miembro de la red asistencial a moradores de la ciudad, donde pude practicar sin problemas la observación participante. Conté con notas de campo (de 1998 a 2005) que describen situaciones y procesos micro-sociales, tales como encuentros, reuniones, seminarios y distintos actos de mediación en que participaban actores del Estado, la asistencia, el voluntariado, la ciudadanía y la academia. Asimismo, relevo las experiencias de extensión académica y acompañamiento profesional. Dentro de las primeras, aproveché material derivado de dos seminarios que organizó la Universidad Católica de Temuco sobre la temática, en 1998 y 2002.² Sobre el acompañamiento uso mis notas relativas a dos proyectos sociales de asistencia a moradores de la calle de Temuco, uno del municipio y otro del registro

¹ Ciudad capital de la región de La Araucanía, ubicada a 680 kms. al sur de Santiago de Chile. Fue fundada en 1881, tras la derrota militar del pueblo mapuche en manos del ejército chileno. Actualmente la ciudad cuenta con una población cercana a los 280 mil habitantes y es la cabecera política, administrativa, económica y cultural de la región. Ésta se caracteriza por presentar los mayores índices de pobreza nacional a través del tiempo y por la presencia de relaciones interétnicas desiguales entre chilenos y mapuche –el más numeroso e importante de los pueblos originarios de Chile–.

² Respectivamente, el Seminario-Taller sobre Marginalidad social, discapacidad psíquica y redes, Centro de Estudios Socioculturales - Universidad Católica de Temuco, y el Seminario Regional sobre Marginalidad Social: “De la desesperanza al compromiso solidario”, organizado con la municipalidad de Temuco, en junio de 2002.

civil local, en los que participé directamente.³ Fuera del campo de la red local, dispuse de antecedentes de campo relativos a las acciones emprendidas por la asistencia no gubernamental metropolitana y algunas agencias estatales locales durante el 2005, a propósito de los actos enmarcados en el llamado Año del Pueblo en Calle.⁴ Todo este material fue clave para trazar los guiones de las observaciones y entrevistas efectuadas en el marco de esta investigación, realizadas entre el 2008 y 2010.

El material secundario, del primer y segundo momento, concierne a elaboraciones expresadas en artículos y capítulos de libros en los que relevo algunos rasgos de la subjetividad, las condiciones de vida en la calle y el enfoque de trabajo desplegado para estudiar la sociedad y cultura en que se inscriben los sujetos.⁵ Mis primeros acercamientos se centraron en el mundo de la vida de los moradores, su heterogeneidad interna y algunos perfiles etnográficos levantados a partir de algunos rasgos significativos, identificados tanto desde el punto de vista del actor como del investigador (Berho, 1998 y 1998b). Combinando estrategias conversacionales y observacionales enfocadas en eventos biográficos críticos, advertí el carácter moral de los procesos, trayectorias y conductas que configuran los modos de ser públicos o atribuidos de las personas que viven en la calle. Presté atención a los símbolos empleados en la definición de éstas y advertí que los estigmas sociales condicionaban sus modos de ser habituales (Berho, 2000).

El análisis de las razones aducidas por los vagabundos que conocí en Temuco para explicar su situación mostró que sus trayectorias se organizaban desde dos motivos estrechamente encadenados: en primer lugar, por rupturas socio-afectivas y, en segundo

³ Entre el 2000 y el 2001 colaboré sistemáticamente en la elaboración de los fundamentos teóricos y la metodología del “Programa de apoyo biopsicosocial a personas abandonadas en la calle” que fue implementado el 2002 como el primer programa en su tipo en Chile. A este programa seguí vinculado como asesor metodológico hasta el 2004. Con el Registro civil desarrollé, entre el 2001 y el 2002, una iniciativa tendiente a identificar y documentar en terreno a moradores de la calle.

⁴ El Seminario “Panorama del Pueblo en Calle”, mayo de 2005; reuniones de gestión y coordinación para la realización del primer catastro nacional de personas en situación de calle; acto de inicio del catastro nacional; realización del catastro. En todos estos eventos fui observador participante.

⁵ Entre los artículos se cuentan (1998) “Esbozo para una etnografía del vagabundo”. En *CUHSO* 4 (1). Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco. Temuco; (2000) “Una carrera hacia los bordes de la sociedad”. En *CUSHO* 5 (1). Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco. Temuco; (2005) “Antropología de la marginalidad extrema”. En *Revista Anthropos* N° 207. Barcelona; (2006) “Identidades marginales entre personas sin hogar en la ciudad de Temuco, Chile”. En *CUHSO* 11 (1). Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco. Temuco. Los capítulos de libro corresponden a (2003) “Personas sin hogar en Temuco. Enfoque antropológico aplicado”. En Nicolás Richard (ed.), *Movimiento de campo en torno a cuatro fronteras de la antropología chilena*. ICAPI, Guatemala; y (2010) “Los moradores de la calle en la capital de La Araucanía”. En Francisca Márquez y Patricio Toledo (Eds.), *Vagabundos y andantes. Etnografías en Santiago, Valparaíso y Temuco*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.

lugar, por desafiliación socio-económica.⁶ El análisis relacional sugirió que ambos modos de ruptura no son discretos sino que deben entenderse en términos procesuales, cíclicos y segmentados. No existe algo así como un hito de ruptura que dé inicio a una forma de vida en la calle. Más bien existen dominios y momentos que pueden llevar a alguien a entrar y salir de ella. Asimismo, existen condiciones de vida previas, que no pueden ser vistas en términos de ruptura, pues son parte de una condición estructural.

Entre los años 2000 y 2002, desarrollé la noción de “marginación extrema”, con la cual quise mostrar un estado particular dentro del continuo vital por el cual atraviesan las/los moradores de la calle. Hasta el momento de iniciar la investigación doctoral, la literatura sociológica sobre el sin-hogarismo (*homelessness*) (Cabrera, 1998; Bahr, 1970; Bahr, 1973) era el principal referente académico desde el cual emprendía mi trabajo. En el 2003 incorporé el término personas sin hogar y el 2005 escribí un artículo en que usé explícitamente los términos marginalidad y marginación extrema para definir una clase de estado y proceso social del cual el sin-hogarismo es una forma más o menos reconocible (Berho, 2005). Estas categorías estaban totalmente presentes en mi trabajo y eran las que usaba para orientar mis observaciones y reflexiones. Lo hacía tanto en el sentido relacional – estructural que ofrecía la sociología de la desafiliación social (Castel, 1997; Bahr, 1970), como en el sentido del reconocimiento del estigma como componente sustancial de la identidad atribuida y asumida entre quienes viven en la calle. Esta visión era más cercana a la sociología de la desviación (Goffman, 2006; Becker, 2009), que por entonces me influía. Al igual que la expresión personas sin hogar, adopté la expresión marginación extrema y marginalidad social como parte de una estrategia comunicativa empleada en la interacción con actores sociales locales, especialmente del ámbito político-administrativo, para interpelarlos respecto del problema social que la etnografía ayudaba a develar.

Los estudios de la marginación como desviación social sitúan la conducta y los atributos de los desviados en el marco normativo de la sociedad, ofreciendo así una comprensión de los marcos socioculturales dominantes en la definición de los sujetos y sus modos de vida. En esta línea se inscribe el análisis dramaturgico del estigma y la “identidad deteriorada” desarrollado por Goffman (2006). Para el autor aquellas características indeseables o que “son incongruentes con nuestro estereotipo acerca de cómo debe ser

⁶ Este hallazgo era coherente con la tesis de Castel (1997) -autor al que por entonces ignoraba- sobre la desafiliación social como una consecuencia de procesos en que las relaciones primordiales o de “proximidad cercana” presentan “una falla que le impide [al individuo] reproducir su existencia y asegurar su protección” (Castel, 1997: 36).

determinada especie de individuos” (Goffman, 2006: 13), pueden constituir atributos estigmatizantes que conforman identidades deterioradas y/o desacreditantes. Las identidades deterioradas son identidades basadas en la presencia visible de atributos culturalmente considerados negativos, los que tienen efectos sociales inhabilitantes. Quienes poseen estigmas visibles o virtuales están inmersos en marcos simbólicos que aprenden a usar en función de su propia existencia social. A la vez, los significados estigmatizantes imponen límites a los procesos de interacción entre diferentes unidades actuantes, los que pueden ser reproducidos, negociados y modificados. Esta perspectiva supera las nociones funcionalistas de la desviación, centradas en un esquema de relaciones simétricas de interdependencia funcional, y recoge las relaciones de desigualdad que imponen los procesos de estigmatización social. Asimismo, enseña que en el centro de éstos se producen construcciones simbólicas interactivas, organizadas a través de redes de relaciones asimétricas fundadas en diferencias culturalmente construidas y en desigualdades socio-estructurales ligadas a los marcos políticos y los procesos económicos de la sociedad.

Mientras participaba en la red asistencial de Temuco analicé los principales discursos y prácticas de sus miembros. Identifiqué entonces la existencia de tres marcos de discurso y acción, distribuidos en tres formas institucionales: un marco caritativo, encarnado en instituciones de asistencia de filiación religiosa –católica y evangélica-; un marco de control, no necesariamente punitivo, representado por la institucionalidad pública; y un marco que denominé solidario, ligado a la emergencia de una nueva asistencia social y a las propuestas de abordaje que emanaban de la academia local y de las cuales yo mismo era un representante. Cada uno de estos marcos tenía consecuencias en la configuración del modo de vida de las/los moradores de la calle, ya fuese en su reproducción y/o modificación (Berho, 2003).

Durante el curso de esta investigación adopté la expresión “moradores de la calle”, en lugar de las más corrientes en el contexto hispano-parlante, tales como “vagabundos”, “personas sin hogar”, “sin techo” o en “situación de calle”. Esta decisión obedeció a la necesidad de distanciarme de las concepciones acerca de estas personas como una clase materialmente desposeída o en tránsito en la calle. Anteriormente, había empleado las expresiones personas sin hogar -que había tomado de la traducción del término *homeless people* (Berho, 2003, 2006)-, y la expresión vagabundos (Berho, 1998, 1998b,

2000), propia del lenguaje socialmente en uso a fines del siglo XX.⁷ La primera etiqueta la usé en reemplazo de la segunda, como medida de ruptura léxica y semántica respecto del contenido estigmatizante con que era empleada por diversos actores sociales. La expresión “sin hogar” no sólo sustraía una parte de este contenido, contribuyendo así a objetivar el fenómeno –al fin y al cabo, la carencia de hogar es un hecho concreto- sino que, a través de ella, y más allá del déficit habitacional que la caracteriza, ayudaba a restablecer la existencia de la persona. Esta decisión estuvo basada, por una parte, en una necesidad comunicativa y, por otra, en una necesidad metodológica. Como profesional que trabajaba en iniciativas de antropología aplicada con la asistencia social organizada en Temuco, debía contar con términos específicos para ofrecer una mirada más o menos consistente sobre un problema social. A pesar de esto, la expresión personas sin hogar tampoco es muy apropiada para la comprensión científica-social del fenómeno. En tanto afirma la existencia de una clase de personas a partir de la ausencia de algo (un hogar), ella es cómplice de las narrativas socio-céntricas en torno a la pobreza, la vulnerabilidad y la exclusión social. Algo similar puedo decir en cuanto a la expresión *personas en situación de calle* adoptada por la asistencia no gubernamental y por las agencias estatales a contar del 2005. En este caso, si bien la expresión afirma el estatuto de personas, las ubica en un plano situacional que representa un anhelo de las agencias en lugar que un enunciado fáctico.

Con la expresión moradores de la calle busco representar la singularidad de la experiencia de habitar en la calle, sosteniendo así una concepción alternativa frente a las que inspiran los marcos de interpretación e interacción dominantes. Se trata de reconocer en esta experiencia un habitar significativo que traspasa los umbrales convencionales que precisan lo habitacional y lo domiciliario. La calle -como el hogar- representa un espacio donde morar, pues ella es susceptible de ser organizada a través de prácticas y nociones significativas. Morar en la calle es apropiarse de ella social, material y simbólicamente. Es nombrarla, reconocerla y usarla para habitarla, construirla y modelarla de acuerdo con los requerimientos que sus moradores impongan. De allí que la experiencia del morador de calle no se corresponda con la de alguien *sin hogar* o *en situación de calle*. Las/los moradores de la calle tienen a ésta como su principal territorio existencial, el lugar donde encuentran aquello de lo que han huido o

⁷ Cabe señalar que la expresión se emplea en el libro de Francisca de Márquez y Patricio Toledo (eds.) (2010), *Vagabundos y andantes. Etnografías en Santiago, Valparaíso y Temuco*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.

de donde han sido expulsados. De este modo, la expresión implica un concepto que descentra las narrativas según las cuales la calle constituye un límite en la experiencia de habitar la ciudad y avanza hacia su reconocimiento como instancia creativa.

1. Hacia un nuevo problema de investigación

En agosto de 2005 la opinión pública chilena se enteró que más de siete mil compatriotas (alrededor del 0,07% de la población nacional mayor de 15 años) vivían en las calles del país.⁸ Fue la primera vez que un gobierno contaba a los hombres y mujeres que duermen en hospederías, hogares y albergues, así como en la vía pública y otros lugares de la ciudad –plazas, portales, centros de urgencia, paraderos, mercados, puertos, terminales, puentes, etc.-. Según la prensa de entonces, el “primer catastro nacional de personas en situación de calle” hizo visible la forma más extrema de pobreza y marginación, transformándolos en símbolos de la nueva cuestión social. Los resultados del conteo sirvieron para dimensionar esta población invisible dentro del Estado nacional y, en este sentido, contribuir al conocimiento del estrato más pobre y excluido de la sociedad chilena. A pesar del equilibrio macro-económico, la estabilidad política y la disminución estadística de la pobreza, el catastro mostró la existencia en Chile de un núcleo duro e invisible de miseria y exclusión.

La Red Calle, un grupo de actores colectivos dedicados a atender a las personas que habitan las calles de Santiago,⁹ declaró el 2005 como el Año del Pueblo en Calle. Bajo este marco, sus integrantes desarrollaron una serie de acciones, invocando valores como la solidaridad, la responsabilidad social y la justicia. Estas organizaciones desplegaron una narrativa y un modo particular de relacionarse con la problemática. Sus líderes incorporaron un nuevo lenguaje y un estilo diferente de relaciones y significados hacia quienes moraban en la calle. En lugar de definirlos como “vagos”, “vagabundos”, “mendigos”, “pordioseros”, “indigentes”, la asistencia social no gubernamental afirmó su estatus de “personas” y reivindicó sus derechos como tales, propugnando su reconocimiento como ciudadanos.

⁸ De acuerdo con la información ofrecida ese mismo año por el Hogar de Cristo, Nuestra Casa y otras organizaciones no gubernamentales de asistencia social, esta cifra rondaría en realidad en las diez mil personas. En agosto de 2011 se llevó a cabo la segunda medición nacional. En ella se contabilizó a más de doce mil personas. Más allá de los números, la situación es parte de una realidad persistente en Chile.

⁹ Conformada el 2003 por miembros de Nuestra Casa, Hogar de Cristo, Moviliza, Una Noche En La Calle (UNELC), Fundación Gente de la Calle (fuente: Francisco Covarrubias, Nuestra Casa). Antes de este año (1998) se registra la presencia de una red de asistencia no gubernamental en la ciudad de Temuco (Carvajal, 2000).

El catastro nacional había sido el resultado de un suceso afortunado. Durante la celebración del Día de la Solidaridad, el 18 de agosto de 2003, miembros de la Red Calle entregaron una carta al Presidente subrogante de la República, entonces Ministro del Interior, José Miguel Insulza. En ella denunciaban el problema de las *personas en situación de calle* en Chile y le pedían al gobierno que tomara cartas en el asunto. La respuesta del Ministro sorprendió a los presentes. A nombre del Presidente de la República, Insulza comprometió al gobierno a realizar un censo y a buscar una solución. En noviembre de ese mismo año se llevó a cabo en la comuna de Estación Central,¹⁰ en la Región Metropolitana, el primer censo piloto de *personas en situación de calle*. Tuvieron que transcurrir casi dos años más para concretar el catastro nacional que permitió estimar el volumen de la población.

En una carta escrita en agosto de 2005, el Presidente de la República, Ricardo Lagos Escobar, sostuvo que el conocimiento de “[aquellos] *que cargan, junto con su miseria material, una historia de soledad y olvido*”, “*revertirá prejuicios y removerá conciencias*” (Mideplan, 2005: 6).¹¹ En la misma carta citó algunas enseñanzas del Padre Alberto Hurtado, creador del Hogar de Cristo –la institución de asistencia a los desposeídos y marginados con mayor reconocimiento en Chile–, y apeló a los derechos ciudadanos, la dignidad y la justicia social para abordar un problema social hasta entonces invisible en los espacios de decisión política, económica y cultural chilena.

La realización del referido catastro nacional fue una señal de que el gobierno y la sociedad civil organizada podían encontrarse en función de preocupaciones y sentimientos compartidos. La cercanía que se produjo entre la asistencia y el gobierno ayudó a que se revisaran las definiciones, designaciones, clasificaciones y modos de relación prevalecientes hacia las personas que viven en la calle. A partir de la realización del catastro nacional del 2005, el gobierno y la asistencia no gubernamental, desarrollaron un proceso tendiente al reconocimiento de las *personas en situación de calle* como ciudadanos jurídicamente libres e iguales, con los mismos derechos para gozar del bienestar común que cualquier habitante del territorio nacional. Esta nueva concepción comenzó a materializarse el 2007, cuando el gobierno de la Presidenta

¹⁰ Estación Central es una comuna de Santiago reconocida como un espacio histórico de sociabilidad popular, alrededor del terminal central de trenes. Ella alberga grupos visibles de moradores de la calle.

¹¹ Se trata de la carta con la que el Presidente Lagos abre el libro *Habitando la calle. Catastro nacional de personas en situación de calle* del Gobierno de Chile (2005), en el que se vierten los resultados del catastro y se expone la perspectiva gubernamental sobre la realidad de las personas que viven en la calle.

Michelle Bachelet puso en marcha la política de protección social Chile Solidario para *personas en situación de calle*, mediante el Programa Calle.

¿De dónde provenía esta convergencia? Una mirada cuidadosa a los hechos en el tiempo, me permitió precisar que la existencia de las/los moradores de la calle había sido abordada en Chile, hasta 1998, desde dos perspectivas: por un lado, desde la asistencia social alrededor de la iglesia católica y evangélica, y por otro lado, desde el derecho penal vigente en el marco del Estado republicano. La primera perspectiva implicaba un tratamiento altruista caritativo basado en la interacción y el contacto intersubjetivo y adoctrinador en los valores cristianos. La segunda consistía en un tratamiento punitivo, segregador y excluyente basado en una concepción del sujeto como una amenaza al orden y la moral pública. En 1998 el Parlamento chileno derogó la ley que sancionaba la “*vagancia y mendicidad*” como faltas dentro del Código Penal, vigente en Chile desde 1874. Desde entonces consideró que éstas, antes que representar transgresiones punibles y formas indeseables, eran conductas sintomáticas de un problema social y que, en lugar de tener que ser castigadas, debían tratarse a través de mecanismos sociales y político-administrativos de intervención.

Las apelaciones a los principios de igualdad, justicia y dignidad que efectúan la asistencia no gubernamental y el Estado en nombre de las/los moradores de la calle, así como las acciones concretas a su favor, sugieren un cambio respecto de la dicotomía del pobre legítimo e ilegítimo que afirman el altruismo y la ley penal. Esta cuestión me llevó a indagar en la historia que hay detrás de las formas como en Chile contemporáneo se concibe y trata a las/los moradores de la calle.

2. Objeto de investigación

En esta tesis exploro en los marcos de interpretación e interacción del conjunto de actores sociales que más directamente han ayudado a conformar a las/los moradores de la calle como una categoría específica (y diversa) de personas en Chile, desde la colonia hasta los umbrales del siglo XXI. Estos actores son principalmente el Estado, la asistencia social privada, el voluntariado y los medios de comunicación masivos del período de 1998 a 2007. Cada uno de ellos precisa de marcos de interpretación e interacción que les permitan concebir, evaluar y tratar al otro. El incipiente tratamiento público de la *situación de calle* abrió la posibilidad de visualizar la emergencia de nuevos marcos de interpretación e interacción. Por esta razón, indagué en los modos

históricos y contemporáneos como estos actores –y otros antes que ellos- conciben, valoran y tratan a las/los moradores de la calle y sus predecesores. En este recorrido descubrí prácticas y narrativas en las que confluyen diversos marcos interpretativos e interactivos, algunos de los cuales resuenan aún en la sociedad chilena contemporánea. Estas narrativas y prácticas perduran y mutan al mismo tiempo.

La construcción que los actores sociales hacen de las/los moradores de la calle concierne al proceso de configuración de una categoría de personas definida en virtud de la alteridad que simbolizan. Dado que esta alteridad convive con las formas dominantes de la identidad, mi enfoque consistió en tratarla como una forma de alteridad cercana. Seguí aquí a Ghasarian (2008), quien alienta a desarrollar una “antropología de lo cercano” caracterizada por la apertura de nuevos campos de investigación al interior de la propia sociedad del investigador/a, la prudencia de éste hacia las grandes explicaciones y los conceptos totalizantes y el desarrollo de una actitud reflexiva hacia la investigación, entendida como una práctica compleja y sobre la cual el investigador sólo puede ejercer un control parcial.

En lo específico, la investigación realizada ofrece respuestas a las siguientes interrogantes: ¿cuáles son los marcos de interpretación e interacción que están en la base de la definición, valoración y tratamiento contemporáneo que (re)producen el Estado, la asistencia social no gubernamental, el voluntariado y los medios de comunicación respecto de las/los moradores de la calle en Chile? ¿A partir de qué prácticas y narrativas han sido elaborados y actualizados estos marcos? ¿Qué papeles han jugado los actores sociales identificados en la construcción de las/los moradores de la calle en la actualidad? Y, ¿de qué modo los marcos de interpretación e interacción inferidos afectan la gestión de las/los moradores de la calle y, con ello, las posiciones asignadas a éstos en la sociedad?

3. Enfoque teórico-metodológico de investigación. La construcción sociocultural de la alteridad

Para responder éstas y otras interrogantes adopté un enfoque sociocultural y de proceso centrado en el papel de los marcos de interpretación e interacción en la constitución de las/los moradores de la calle en Chile a través del tiempo, centrándome en el período de 1998 al 2007. Desde el punto de vista sociocultural, partí del supuesto de que la realidad social consiste en el producto y el proceso de la vida social generado a partir de la

actividad que realizan seres humanos concretos, centrando el interés en la emergencia y la (re)producción de lo social (Holy y Stuchlik, 1983; Guber, 2004; Giddens, 1987). El mundo de los seres humanos es el mundo histórico que ellos mismos, a través de sus acciones y nociones significativas –normas y representaciones del mundo, sí mismos y los otros- han elaborado y continúan elaborando a través del tiempo y el espacio. La realidad social sólo es cognoscible a través de la comprensión de los marcos de significado que producen y usan los actores en la interacción habitual. La agencia corresponde a individuos concretos puestos en situaciones de encuentro social en las que reproducen la vida social. Así, me enfoqué en la construcción significativa que los actores realizan del mundo, sí mismos y los otros, relevando lo singular y lo variable.

En este esfuerzo incorporé la profundidad y longitud que ofrece la comprensión histórica. De este modo, junto con investigar un presente continuo y un pasado cercano en el que he sido al mismo tiempo testigo y actor, desarrollé una aproximación genealógica foucaultiana,¹² a través de la cual reconstruí prácticas, narrativas e instituciones en torno a aquellas categorías más directamente conectadas con las/los moradores de la calle, de manera de advertir las raíces históricas y culturales de los actuales marcos de interpretación e interacción. Esta genealogía constituye la base sobre la cual sostengo la hipótesis de que el período de 1998 a 2007 es un período en el que se fragua un cambio en el marco dominante de significados y relaciones hacia quienes viven en la calle en Chile. El criterio que guió la búsqueda y selección del material historiográfico escapó completamente al afán de establecer posibles o virtuales continuidades o patrones entre categorías de personas a través del tiempo. Esto sería una falacia, puesto que las concepciones de persona son siempre productos histórico-culturales (Marcus y Fischer, 2000; Geertz, 1994). Además, las fuentes historiográficas existentes al respecto no siempre se remiten a Chile y la producción nacional sobre la materia es más bien restringida que voluminosa. Bajo estas condiciones me conformé con establecer paralelos definicionales que esbozaran continuidades fundadas en propiedades simbólicas socialmente compartidas y disputadas que definen al *“otro” en una compleja relación con un “nosotros”*. La genealogía se orientó, en este sentido, a visualizar la presencia, en diferentes períodos de tiempo, de las formas y figuras de la alteridad que mejor permitieran comprender la realidad sociocultural de las/los

¹² Para Foucault la genealogía “trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas”, cuya tarea es advertir la singularidad, “captar su retorno [para] reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles” (1992: 7).

moradores de la calle del Chile actual. Para trazar esta genealogía recurrí a diversas fuentes historiográficas¹³ y me detuve en aquellas que daban cuenta de figuras,¹⁴ conductas, rasgos y situaciones a las que diferentes actores sociales (desde élites políticas, eclesiásticas, autoridades locales y policiales, hasta filántropos, abogados, trabajadoras sociales, comunicadores y médicos) han atribuido propiedades social y simbólicamente relevantes para concebir a y relacionarse con las/los otros.

La construcción sociocultural concierne así a un proceso pre-informado y, al mismo tiempo, abierto a un horizonte histórico. Las prácticas y las narrativas, las relaciones y los significados son el producto de actos intencionales, orientaciones prácticas, tácticas y estrategias cognoscitivas, valorativas e instrumentales inspirados en formas y contenidos compartidos y disputados, a través de las cuales los seres humanos producen y modifican el mundo, a sí mismos y a los otros.

La construcción sociocultural de los otros implica una serie de modos particulares de definición, evaluación e interacción respecto de los sujetos – objetos constitutivos de la alteridad: individuos, aspectos, conductas, cuerpos, atributos que remiten a lo extraño y al extrañamiento. En este proceso participan actores individuales y colectivos, más o menos institucionalizados y diferenciados que interactúan a partir de diversas prácticas y narrativas a través de las cuales re-construyen la realidad y se conducen en ella. Los procesos de construcción sociocultural de la alteridad remiten a la agencia de los actores individuales y colectivos que participan en la vida social para crear, recrear y modificar el mundo en el que viven. Para esto se valen de marcos de interpretación e interacción históricamente elaborados, socialmente compartidos e individualmente incorporados.¹⁵ Estos marcos son recursos socio-culturales que hacen posible la agencia en cada nivel de la organización social (desde las relaciones interpersonales hasta aquellas altamente institucionalizadas). La agencia individual, grupal e institucional está incrustada en marcos de interpretación e interacción que pueden encontrarse, disputarse y negociarse en pro o en contra de la alteridad. Lo que para algunos representan diferencias

¹³ Las más importantes y con las que estoy en deuda corresponden a los trabajos de Araya (1995, 1999), Salazar (1999, 2000), Mellafe (2004), Franulic (2005), Falabella (1970), Illanes (2007), entre otros. Asimismo, revisé documentos y fuentes institucionales de carácter judicial y administrativo, que identifiqué a medida que van apareciendo.

¹⁴ Las figuras son parte de una narrativa en que los seres humanos son presentados como ejemplos de la conducta socialmente deseable (Desjarlais, 1997). Al aplicar el término a una situación inversa, busco descentrar la narrativa dominante que desustancializa las conductas atribuidas a quienes viven en la calle.

¹⁵ Siguiendo a Giddens (1987), la agencia es la capacidad de agentes concretos que producen la sociedad en cada encuentro social y no puede confundirse con la naturaleza, la mente o la cultura, que son agencias abstractas.

impropias, para otros pueden significar diferencias positivamente valoradas que sirven como medios para alcanzar propósitos superiores. En una sociedad desigual, hay actores que buscan diluir las diferencias indeseables de los otros, y algunos que se las arreglan para afirmarlas. Los primeros pueden obtener así la realización personal o justificar las razones para efectuar reclamos por justicia y dignidad de los desposeídos y minorizados. Los segundos, en tanto, endurecen su estatus de superioridad y socavan los derechos de los que consideran inferiores. De este modo, ofrezco un punto de vista que, sin ser propiamente el de los “nativos”, releva la especificidad de las diferentes visiones del mundo, sí mismos y los otros que éstos (re)producen en la vida social. La “perspectiva del actor” (Holy y Stuchlik, 1983; Guber, 2004) -o el “punto de vista del nativo” (Geertz, 1994)- corresponde a una configuración histórica de prácticas y narrativas, modos de interpretar e interactuar a través de los cuales los seres humanos otorgan sentido y valor al mundo en el que viven. Esta configuración es “el resultado de una permanente tensión entre la continuidad y la transformación; está en proceso pero es reconocible para sus miembros, que obran y piensan según las opciones que ofrece y que [...] no es exterior a ellos” (Guber, 2004: 74).

La incorporación de la perspectiva del actor me ayudó a evitar reproducir narrativas socio-céntricas de las cuales, como cualquier investigador social, no estuve ajeno. La más significativa de estas narrativas provino de mis acercamientos a las teorías sociológicas de la marginalidad y la exclusión social que habían influido mi manera de entender el objeto de estudio, antes y al inicio de esta tesis. Estas teorías afirman una concepción institucionalista y normalizadora de los procesos sociales que pugnan por ser las más correctas y completas, obliterando el hecho de que ellas mismas conforman un marco particular que coexiste con otros marcos de interpretación e interacción sobre los sujetos y su situación vital. Esta perspectiva descuidaba, además, un principio central dentro de la construcción sociocultural contemporánea de la alteridad cercana: la inclusión social del otro implica que éste acatará las disposiciones del que incluye. A partir de la revisión de mis propios supuestos teóricos, junto con la observación prolongada, el conocimiento de campo de las categorías de pensamiento y valor de los actores sociales y la atención-escucha puesta en la polifonía de marcos de interpretación e interacción hacia los moradores de la calle y sus antecesores, pude repensar mis categorías iniciales de indagación, descentrar narrativas académicas y de sentido común arraigadas y enriquecer la perspectiva general de análisis.

El proceso de construcción sociocultural corresponde a una porción del flujo de acciones, ideas y sentimientos histórica y biográficamente determinadas que le dan consistencia al mundo, sus formas y significaciones. Estas acciones, ideas y sentimientos son el *locus* en que los marcos de interpretación e interacción son actuados por los actores sociales, pudiendo, a través de los usos concretos que hagan de dichos marcos re-producir y/o modificar la realidad. Los marcos de interpretación se conforman a partir de ideas, percepciones, concepciones, creencias, valores, imágenes y conocimientos que se expresan lingüística y simbólicamente respecto de algún ámbito de la experiencia. A partir de ellos se establecen los límites entre lo verdadero y lo falso, lo decible e indecible, lo bueno y lo malo, lo simbolizable. Ellos informan las maneras aceptadas de interpretar la realidad (física, natural, social, sobrenatural), esto es, de percibirla, concebirla, explicarla y valorarla de una forma socialmente inteligible, conformando así narrativas compartidas de sentir y pensar. El campo de interpretación es tan vasto como los términos a través de los cuales los seres humanos designan y comunican la existencia de objetos y clases de objetos en el mundo.

Los marcos de interacción, por su parte, sugieren y/o proponen formas más o menos organizadas de conducirse y relacionarse en el mundo, incluyendo en éste los objetos físicos, naturales y sociales, los símbolos y las personas que conforman la realidad cotidiana en que viven los actores sociales. De manera que si los marcos de interpretación son elaborados para representar el mundo, dotándolo de sentido, los marcos de interacción sirven para actuar en él, reproduciéndolo y/o modificándolo. Los marcos de interpretación suministran un conjunto de símbolos significativos acerca del mundo: narrativas cognitivas y axiológicas. Los marcos de interacción proporcionan una guía práctica para la acción y son a la vez la acción misma, organizada en términos de una economía, una ética y una política de las relaciones.

Todo marco de interpretación puede conformar una narrativa cognitiva para clasificar y explicar el mundo. Igualmente, configura una axiología, un sistema de concepciones que permiten valorar al sujeto–objeto. Cualquiera de estas expresiones de los marcos de interpretación puede también adoptar formas simbólicas más o menos reconocidas: religiosas, científicas, jurídicas o filosóficas. Simultáneamente, los marcos de interacción se constituyen a partir de esquemas de relaciones, formas y expresiones habituales, reales e ideales, de conducirse a los pares y los extraños; prácticas y estilos de interacción más o menos formales e institucionalizados atravesados por el poder. Estas prácticas y estilos de interacción pueden ser más o menos consistentes con los

marcos de interpretación socialmente aceptados e individualmente aplicados. Los marcos de interacción incluyen rituales, normas y formas de sujeción y coacción relativas a una economía, una ética y una política particular de las relaciones con la alteridad. En este sentido, pueden generar y a la vez actualizar órdenes de relaciones diferenciadas según la definición de lo apropiado, lo deseable, lo sano o lo normal, estimulando o inhibiendo ciertas formas y contenidos relacionales.

Ambos marcos no sólo informan u orientan la acción e interacción cotidiana al dotarla de sentido y organización. Ellos tienen efectos de realidad al establecer las formas y contenidos a través de los cuales se simboliza a, e interactúa con, la alteridad. Asimismo, ellos exhiben propiedades estructurales y a la vez emergentes: pueden ser más o menos duraderos y estables y, a su vez, discontinuos y cambiantes. Dependiendo de los usos que los actores sociales hagan de ellos y del nivel de legitimidad que alcancen, los marcos de interpretación e interacción pueden confluir y rivalizar entre sí, aceptarse y excluirse mutuamente, o bien complementarse o simplemente coexistir en un momento y espacio determinados.

La construcción sociocultural de una categoría de personas se produce a través de mecanismos de dramatización de lo dado. Al hacerlo, se individualizan hechos que de otro modo serían irrelevantes para la sociedad. En este marco, apropié algunos aspectos de la teoría del ritual como drama social (Da Matta, 2002; Turner, 1975). Según Da Matta, el ritual es el modo de simbolizar hechos sociales significativos para “hablar con ellos, verlos, reificarlos y domesticarlos” (2002: 48). Los ritos instituyen lo permanente y lo cambiante, siembran ideas de orden y presentan alternativas frente a lo dado. Los ritos son representaciones del *ethos* de un grupo, a la vez son una interpretación y un proceso interactivo. Dentro de los ritos, cada grupo o categoría social define su posición real y anhelada, o la de otros.¹⁶ Igualmente, el ritual es “un ámbito privilegiado para estudiar aquello que se desea perenne en una sociedad” (Ibíd.: 42), las “dramatizaciones de temas y problemas básicos de lo cotidiano de una sociedad” (Ibíd.: 53). De allí que me enfoqué en los símbolos que se manipulan y dramatizan para construir a los moradores de la calle en la sociedad chilena contemporánea, los que, como mostraré,

¹⁶ Esta perspectiva se diferencia de aquellas que consideran la acción ritual únicamente en relación con la vida religiosa, como en Durkheim (2003). Avanza, en cambio, en la línea de análisis de Goffman (1970) y su noción de rituales de interacción cotidiana, y particularmente en la línea de Geertz (1989), para quien los ritos son textos que hablan de los modos de ser de los grupos. Para ambos autores, los rituales son parte constitutiva del flujo de la vida social habitual, de manera que su análisis no se restringe sólo al campo religioso. Siguiendo a Geertz, los ritos son actos simbólicos, formas que “dicen algo sobre algo”.

son símbolos que afectan la gestión del otro y el sistema de posiciones sociales en el que son inscritos.

Otros conceptos de la teoría ritual que incorporé para comprender el proceso de construcción sociocultural de las/los moradores de la calle, corresponden al de liminalidad y *communitas* de Turner (1975). El autor avanza en el análisis de Van Gennep (2008 [1968]) de los ritos de paso como expresiones dramáticas del cambio de un estatus a otro dentro del ciclo vital de los seres humanos. Turner apropia el concepto de liminalidad de Van Gennep para referirse a cualquier condición ajena o extraña a la vida cotidiana, frecuentemente de orden sagrado. Esta condición puede atribuirse o bien adquirirse y se aplica a cualquier persona y/o grupo que rompe con las relaciones sociales. Según Turner, el estado de liminalidad al que conduce la ruptura con las normas sociales sería un “disparador simbólico de confrontación o encuentro” (1975: 38; traducción libre). Frente a esta condición se encuentra la *communitas* o anti-estructura: toda situación social en que los lazos “son indiferenciados, igualitarios, directos y no-rationales, en el sentido del Yo-Tú de Buber” (Turner, 1975: 46-47; traducción libre). La *communitas* da cuenta del espacio en que se trascienden los clivajes y conflictos sociales habituales, para afirmar la humanidad común de los participantes. Liminalidad y *communitas* son, asimismo, experiencias que se dan en distintos momentos del proceso ritual. La liminalidad se desata al inicio, como consecuencia de la ruptura. Puede prolongarse si la fase de crisis que sucede a la ruptura se extiende y los afectados son débiles. La *communitas* resulta de la acción correctiva orientada a crear estructura en un campo de relaciones y significados ambiguos y desiguales. Asimismo, cataliza la reintegración de la persona y/o grupo y ofrece la oportunidad de hacer un balance de las relaciones entre las partes. Mostraré que la inclusión social del morador de la calle en el sistema de protección social estatal es un proceso de desplazamiento ritualizado de las posiciones que promueve la ideología de la igualdad.

Entre los distintos modos de ritualización del mundo y los otros, encontramos la inversión, el refuerzo y la neutralización de las diferencias de los participantes (Da Matta, 2002). Uno de los principales mecanismos rituales que investigué consiste en la neutralización o aplanamiento de las jerarquías que organizan relaciones y significados cotidianos aplicados a categorías desiguales de persona. Una parte importante de las acciones emprendidas por los principales mediadores que representan a las/los moradores de la calle ante las agencias estatales, como los reclamos de derechos y/o los

actos de visibilización, los interpreté como ritos compensatorios orientados a introducir los principios de igualdad y justicia en un espacio desigual. Algunas de estas acciones logran revertir las formas y contenidos considerados naturales,¹⁷ especialmente estigmatizantes, atribuidos a las/los moradores de la calle.

Los actos que apelan a los principios de igualdad, justicia y dignidad que se hacen en nombre de los otros, contrastan con aquellos que mantienen las distinciones y, por ende, la estructura desigual que gobierna la realidad social. Mientras los primeros son de carácter extraordinario y tienden a establecer un sentido genuino del encuentro entre distintos o *communitas*, los segundos persisten en la vida cotidiana a través de actos como la limosna, la segregación y la evitación, acentuando así la estructura jerárquica de la sociedad. ¿Hasta dónde este modo de organización se mantiene y/o modifica a partir de la interpretación de aquellas acciones a favor de la igualdad o la jerarquía? Mi hipótesis es que el proceso de transformación sociocultural del sistema de posiciones sociales en que se inscriben los moradores de la calle en Chile, se orienta hacia la instalación de un sistema menos jerarquizante y más igualitarista.

El *ethos* que condujo a la realización del catastro nacional y posteriormente a la incorporación de las/los moradores de la calle al sistema de protección social estatal, es tan importante como las condiciones que constituyen el lazo social entre éstos. La consciencia de este hecho me condujo a relativizar las relaciones de marginación (San Román, 1990) como uno de los marcos dominantes que explican los significados y las relaciones entre quienes viven en la calle y los que se ocupan de ellos.¹⁸ En este sentido, exploré en los modos como los actores previamente identificados, han organizado relaciones y significados diferentes a los históricamente prevalecientes. Esta mirada al pasado cercano (de 1998 a 2007), articulada con la visión genealógica procesual, brinda claridad acerca del papel que el conjunto de marcos de construcción sociocultural y los actores que los han usado, han tenido en la conformación de una categoría de personas. Planteo que el Estado y la asistencia no gubernamental tuvieron un papel crucial en este proceso debido a que cada uno introdujo re-ordenamientos significativos en la manera como en Chile se define, valora y trata a los moradores de la calle. La interpretación

¹⁷ Los antropólogos han estudiado cómo los profetas que conducen movimientos religiosos comunican su poder y distinción mediante ritos que invierten el orden habitual. Un caso interesante es el estudiado por Helene Clastres (1989) sobre la profecía tupí-guaraní de la Tierra Sin Mal que llevó a miles de indígenas a realizar sucesivas oleadas migratorias en busca de un espacio libre del mal durante los siglos XVI al XX.

¹⁸ Las “relaciones de marginación” corresponden, según la autora, a “cualquier relación en la que una parte oriente su comportamiento y actividad a la exclusión de la otra” (San Román, 1990: 116).

popular que actualmente comprende a las/los moradores de la calle como personas excluidas y situadas en el extremo de la pobreza, es constitutiva de aquello que afirma su alteridad y, de este modo, justifica su intervención. Los esfuerzos encaminados a la inclusión de aquéllos al sistema estatal de protección social conllevaron la construcción de nuevos esquemas de designación, representación e interacción social que prefiguraron los límites en que se desarrolló una nueva forma de administración y gestión de las diferencias cercanas.

Diferenciación y estratificación social

La diferenciación y la estratificación social son formas fundamentales como los seres humanos se sitúan y relacionan dentro del mundo social. Todo orden de relaciones entre individuos y grupos, reposa en algún sistema de clasificación de las diferencias y las similitudes. A través de ellas se crean los grupos y las categorías sociales y de personas, ya sea porque comparten condiciones similares de vida o porque presentan ciertas afinidades y comunalidades vivenciales. Asimismo, se despliegan ideas, creencias y valores relativos a lo que es y representa cada uno y los demás dentro de la sociedad.

La base de la diferenciación se da a partir de la simbolización de determinados atributos biológicos y culturales. El sexo y la edad son constitutivos en la elaboración de modos de relación y clasificación social (Harris, 1992; Mair, 1998; Giddens, 2002). Junto con la salud-enfermedad y el estado de las capacidades físicas, sensoriales y psíquicas, estos atributos definen el sistema de cargas y recompensas en las sociedades actuales (Martínez, 1999). El significado otorgado a los atributos (simbólicos) diferenciales es el factor de selección para la distribución de las posiciones en el sistema de cargas y recompensas de la sociedad. Los atributos pueden tener significados positivos o negativos, dependiendo de los marcos de interpretación e interacción que se empleen en su definición y valoración. Si los atributos asociados a una clase de personas son positivamente definidos y valorados, más posibilidades tienen éstas de ser aceptadas e incluidas en la distribución del bienestar y el reconocimiento. Por el contrario, una valoración negativa de los atributos del otro, puede conducir a situaciones de exclusión e invalidación social. En cualquier caso, los atributos diferenciales pueden ser más o menos aceptables y deseables según los marcos de interpretación e interacción y las épocas. La mirada genealógica iluminó el alcance del movimiento de construcción torno a las/los moradores de la calle en Chile de inicios del siglo XXI.

La estratificación social constituye un mecanismo de estructuración de las relaciones humanas a través del cual se crean y mantienen relaciones de dominación – subordinación entre los grupos y categorías sociales que constituyen el cuerpo social. En la mayor parte de las sociedades donde el estatus es adquirido antes que atribuido o heredado, el principio de clases regula las relaciones sociales, individuales y grupales. En estas sociedades existe la idea de que las relaciones que establecen las personas con los medios de producción o la propiedad constituyen la pertenencia de clase de cada una de éstas. Según esta concepción, la pertenencia de clase depende de la inserción de la persona en el sistema productivo de la sociedad. Así, la clase implica una relación entre ocupación, ingreso o renta y modo de vida (Harris, 1992). Autores latinoamericanos, como Moulian (1997) y García Canclini (1995), han advertido que, en la época contemporánea, las diferencias de clase conciernen a la capacidad de participar tanto en el sistema productivo como en el mercado de consumo.

La estratificación prospera en aquellos sistemas en los cuales se considera que algunas personas se ubican por encima o por debajo de otras, lo que trae como consecuencia una serie de deberes y derechos diferenciados en los que las clases superiores cuentan con más privilegios que las clases inferiores, lo que constituye diferenciales de poder entre las posiciones que ocupan unas y otras clases. Según Martínez (1999), las sociedades capitalistas modernas, desarrolladas y periféricas, se organizan en base a la desigualdad como principio estratificador. La autora sostiene que la propiedad, la renta y la educación juegan un papel crucial en la movilidad de los estratos, lo que implica el desarrollo de jerarquías menos fijas, pero no por ello menos desiguales que en los sistemas de castas. Como sistema jerárquico, la estratificación social articula relaciones de autoridad y obediencia, superioridad y subordinación, preferencia y exclusión, respeto y desprecio.

Una sociedad jerarquizada es una sociedad que presenta hiatos significativos en la distribución de sus atributos relevantes –símbolos de posición-, de lo que resulta la conformación de colectividades, grupos y categorías con diferentes niveles y grados de interrelación entre sí y las instituciones. Generalmente, las relaciones de jerarquía asociadas a los grupos estratificados resultan del rango y la autoridad. Asimismo, las jerarquías pueden basarse en el crédito o prestigio del que pueden gozar algunas personas a partir de los atributos que proyectan de sí mismos y sus inscripciones sociales. ¿En base a qué atributos de diferenciación se ha ido construyendo la estratificación de las/los moradores de la calle en Chile?

Junto con las inscripciones de género, clase, etnia y raza, existen sutiles mecanismos de diferenciación y estratificación social. Algunos de estos corresponden a las formas de distinción simbólico-cultural estudiados por Bourdieu (1988), los dominios corporales y estéticos identificados por Da Matta (2002), los mecanismos de estigmatización y exclusión social analizados por Elias (1998) en la configuración social de establecidos y marginados, o las diferencias inter e intra-culturales concernientes a la relación con lo puro e impuro, especialmente articuladas en torno a la clase de hechos definidos como *fuera de lugar* analizados por Douglas (1991). Estos trabajos me ayudaron a apoyar teóricamente la tesis de que los marcos de interpretación e interacción usados por los actores identificados en sus relaciones con las/los moradores de la calle se conforman a partir de factores de selección de atributos diferenciales que trascienden las inscripciones convencionales.

De este modo, visualicé una serie de marcos de interpretación e interacción que definen la experiencia social de las/los moradores de la calle y de algunos de sus antecesores históricos. Esos marcos remiten a elaboraciones sobre la moral y la estética, la salud, la higiene y la enfermedad, la civilidad y el trabajo, la legalidad y el delito. Ellos condensan los límites de lo aceptable, lo inteligible, lo normal, lo sano, lo digno, lo correcto, etc. Dichos marcos de interpretación e interacción representan zonas sensibles de la experiencia social, pues constituyen espacios en que el orden social y la actividad productiva, la vida social e interpersonal cotidiana, se ven amenazados, cuando no trasgredidos y cuestionados. Este potencial trasgresor, capaz de invertir o subvertir órdenes dados socialmente por garantizados, estaría en la base de las construcciones socioculturales de la alteridad cercana atribuida a quienes viven en la calle y a algunos de sus antecesores históricos.

La construcción sociocultural de la desigualdad

La desigualdad resulta del proceso de construcción histórica y social de las diferencias y estratos dentro de un sistema social jerarquizado. Según el Diccionario de la RAE, corresponde a la “relación de falta de igualdad entre dos cantidades o expresiones”, es decir, una forma de disparidad, diferencia, asimetría, inequidad. En tanto fenómeno social, la desigualdad se ha estudiado a partir del análisis de las estructuras diferenciales de acceso, producción y distribución de los bienes y servicios de la sociedad. En tanto parte de un proceso histórico y social, la desigualdad concierne al modo como la

sociedad moderna se diferencia jerárquicamente en cuanto a la posibilidad concreta que tienen sus componentes de acceder a y gozar del bienestar y las riquezas de la sociedad en su conjunto. La distribución del acceso, la producción y el uso de los bienes y servicios de la sociedad conciernen a asuntos culturales que se organiza en términos de valoración, clasificación y distinción que inciden en la determinación del volumen y calidad del bienestar que cada individuo y grupo recibe en la sociedad.

La desigualdad es –como la igualdad- una construcción social simbólica, una forma de entender y valorar el mundo físico y social mediante las elaboraciones sobre las diferencias entre unos y otros. En tanto antítesis del ideal de igualdad, la desigualdad es un espejo que habla sobre la sociedad. Representa un anti-valor, una realidad dura de aceptar y, por lo mismo, una realidad que tiende a ocultarse, que es menospreciada y que, tanto en la academia como en la política, es evitada (Fitoussi y Rosanvallon, 1997). Que sea una construcción simbólica quiere decir que adopta formas y contenidos distintos dependiendo de las épocas y los lugares y que se aplica de manera diferencial a los individuos y los grupos según los marcos de interpretación e interacción que existen en un espacio-tiempo determinado. Junto con los factores económicos y políticos, la cultura es un componente decisivo en la configuración de la desigualdad, la cual, en lugar de definirse en términos universales, se expresa pluralmente.

La desigualdad –al igual que la diferencia- atañe al conjunto de la experiencia social, comprendiendo los distintos ámbitos en los que se organizan los procesos de apropiación y expropiación de bienes y servicios -el dinero, las mercancías, la información-, así como la estima, el respeto, la dignidad, la libertad, la salud, la seguridad y el poder.¹⁹ Así, la desigualdad es el resultado de procesos de distribución asimétrica de las ventajas y cargas sociales. El resultado de relaciones de poder culturalmente elaboradas que son experimentadas en términos de significados y relaciones históricamente situadas. “Las diferencias económicas o políticas entre las personas se encuentran estrechamente vinculadas con la clase social, el género, la etnia y otras formas de clasificación social” (Reygadas, 2008: 36). Las disparidades no pueden explicarse sólo a partir de los diferentes atributos individuales. Hay que relevar también los marcos de interpretación e interacción que informan y organizan las posiciones y relaciones.

¹⁹ Sigo aquí en parte las interpretaciones de Tilly (2000) y Reygadas (2008), para quienes la desigualdad es un fenómeno multidimensional que se configura a partir de procesos individuales, estructurales y simbólico-culturales. Al igual que los autores, concibo la desigualdad –y la diferencia- como un proceso que atañe no sólo a cuestiones económicas o políticas, sino que al conjunto de la experiencia social.

Concepciones de persona

Uno de los ámbitos privilegiados en que se expresa la construcción de la alteridad (intra e inter social) es el de las concepciones con las que los seres humanos se definen a sí mismos y a otros en tanto personas. Las concepciones de persona conciernen a “los fundamentos de las capacidades y de las acciones humanas, las ideas acerca del yo y la expresión de las emociones” (Marcus y Fischer, 2000: 81).²⁰ “El mundo cotidiano en el que se mueven los miembros de una comunidad... no está poblado por seres humanos sin rostro, sin cualidades, sino que lo está por clases concretas de determinadas personas positivamente caracterizadas y apropiadamente designadas” (Geertz, 1989: 301). Estas clasificaciones pueden expresarse en formas legales objetivadas, así como en formas sutiles de desigualdad.

Las concepciones de persona corresponden a la necesidad de los seres humanos de establecer modos de orientarse y conducirse en el mundo en el que viven. Ellas hacen inteligible la experiencia vital de una serie de individuos a quienes se designa a partir de la afirmación de determinados atributos. “Las gentes de todas partes han desarrollado estructuras simbólicas en virtud de las cuales las personas son percibidas no como meros o simples miembros del género humano, sino como representantes de ciertas claras categorías de personas, de clases específicas de individuos” (Geertz, 1989: 301). Más allá de las diferencias que el antropólogo advierte a nivel de los contenidos asignados culturalmente a los conceptos de persona, ésta “existe en una forma reconocible en todos los grupos sociales” (Geertz, 1994: 77).

Los conceptos de persona, y las clasificaciones que suponen, son una expresión de los marcos de interpretación e interacción con que hombres y mujeres, situados en espacios-tiempos diversos, definen, evalúan y organizan sus relaciones con otros/as, legitimando y contestando formas diversas de alteridad. Para penetrar en los conceptos sobre los moradores de la calle, estudié los términos, designaciones y etiquetas

²⁰ Dos referentes para mi trabajo han sido los ya clásicos ejemplos de Bali de Geertz (1989), en los que interpreta –sin necesidad de recurrir a la psicología– las ideas de persona y emoción (Geertz hablaba entonces del “tono de conducta”) analizando los modos de clasificación de la persona y la pelea de gallos. Respecto del primer objeto, sostiene que, para los balineses, la idea de persona “es muy diferente de la del yo autónomo europeo descrito por Freud, en el que las presiones emocionales, comparables a las hidráulicas, deben tener una salida y un cauce a fin de evitar una explosión”, en tanto los balineses “intentan lograr en las relaciones interpersonales una fluidez coreográfica, en la que el yo se presenta sin afectos” (Ibíd.: 84), aun en los momentos más críticos de la vida. En cuanto a la pelea de gallos, sostiene que ella es un texto cultural que habla del modo como los balineses experimentan y simbolizan las jerarquías del estatus y la autoestima.

lingüísticas usadas históricamente para referirse y definir a los sujetos y sus antecesores. Asimismo, indagué en los contenidos afectivos, cognitivos, estéticos y morales que vehiculan y re-producen dichos términos. Estos contenidos se hacen presentes a través de narrativas y prácticas sociales expresadas en soportes socialmente reconocidos, tales como documentos escritos y visuales, así como en el habla formal y coloquial.

El estudio de los conceptos de persona implicó familiarizarme con las diversas simbolizaciones por medio de las cuales distintos actores sociales han imaginado e imaginan a las/los moradores de la calle y sus antecesores como una clase de personas. Esto significó ir más allá de las clasificaciones amplias y dicotómicas del “nosotros – ellos” o “universal – particular” presentes en la teoría y el discurso social, para abrir la indagación a lo que Ribeiro (2009) denomina las “multiplicidades divergentes” que surgen con el aumento de la complejidad social del mundo globalizado y que “conviven con las formas anteriores de estigmatización y exclusión social” (Ribeiro, 2009: 116).

Los contenidos de los conceptos de persona en los que investigué se expresan en narrativas y prácticas a través de las cuales actores sociales históricos (re)producen imágenes, estereotipos, nociones, definiciones, categorías, conceptos y teorías acerca de los otros, cuyo uso permite otorgar inteligibilidad y presencia a la alteridad. Los contenidos de los conceptos varían entre sí según los marcos de interpretación e interacción desde los que se define, evalúa y trata a los otros. Estos marcos privilegian ciertos factores de selección por encima de otros. Los factores de selección corresponden a ciertos atributos que se afirman como si fuesen propiedades intrínsecas del sujeto – objeto que los exhibe. En el caso de las/los moradores de la calle y sus antecesores históricos, han predominado aquellas concepciones de persona que resaltan principalmente la presencia –real o virtual- de atributos simbólicamente negativos. La emergencia de nuevas designaciones, nociones y estilos de relación desplegados por la asistencia social no gubernamental y las agencias estatales, implican el desarrollo de marcos de interpretación e interacción que buscan aminorar el extrañamiento y garantizar el reconocimiento positivo a los otros. Asimismo, los conceptos de persona pueden ser parte de marcos de interpretación e interacción dominantes y/o emergentes. Los marcos dominantes son todos aquellos que cuentan con la validación colectiva de la mayoría y/o se imponen por la fuerza de la autoridad política, moral y jurídica imperante. Por otro lado, los marcos emergentes son aquellos que, mostrando su relevancia o eficacia en la comprensión y tratamiento de los hechos sociales, alternan la legitimidad de los marcos dominantes, pudiendo o no llegar a instituirse del mismo

modo que éstos. Mientras los primeros son marcos ya instituidos que se dan por garantizados, los marcos emergentes son frutos eventuales y están sujetos al ensayo, la controversia y la crítica social.

Extrañamiento, atributos diferenciales y estereotipos

Los moradores de la calle –y virtualmente todo el conjunto de figuras con las que se las pueda relacionar- simbolizan históricamente una categoría de personas trasgresoras que, al vulnerar los órdenes de la vida cotidiana, tales como el aspecto, la conducta pública, la higiene y otros atributos, producen extrañamiento. Dentro de la teoría social, el extrañamiento toma la forma clásica de la oposición ‘nosotros’ y ‘ellos’ que ha ayudado a explicar la naturaleza de la alteridad. ‘Nosotros’ significa la mayoría que sigue las normas de conducta dominantes; ‘ellos’ son la minoría, están en oposición y generalmente son obligados a asimilar las normas dominantes. Estas categorías se ven sobrepasadas en los contextos de globalización e individuación de las relaciones y los significados que caracterizan la era actual. De allí que, según Ribeiro, sea necesario introducir el concepto de “lo extraño” (Ribeiro, 2009: 116). El extraño es lo desconocido, lo amenazador, lo diferente, lo incómodo. Su presencia produce ambigüedad y temor. Él encarna simultáneamente experiencias de inclusión y exclusión social, de consideración y segregación, de benevolencia y castigo. A través suyo la sociedad se observa a sí misma, se perplejiza, incomoda y escandaliza, a la vez que se afirma, contesta y transforma.

La creencia de que las/los moradores de la calle son sujetos vulnerados en sus derechos forma parte de una concepción tardía, que sólo florece en un Estado y una asistencia social concebidos en términos de promotores y garantes de la igualdad y los Derechos Humanos.²¹ Para explicar esta configuración presté atención a la relación estrecha entre “el orden y la otredad, entre un orden que se dice normal, sano, razonable, y que requiere para poder definirse como tal, el anormal, el criminal, el enfermo, el loco” (García, 2005: 22). Los estudios de las definiciones y representaciones de las personas que viven en la calle, así como de otras clases de personas –como los enfermos mentales (Peralta, 2006), las personas con SIDA (Catalán, 2003), los adictos y traficantes de drogas (Bourgois, 2010), los indígenas e inmigrantes (Aravena y Silva,

²¹ En Chile, este Estado y asistencia social se desarrollan especialmente a partir de 1990, en el marco de la restauración de la democracia. Sólo entonces la clase, el género, la edad y la etnia constituirán parte de la economía política de las diferencias.

2009)-, convergen en el hecho de que son “presentadas negativamente [en la sociedad], como un modelo a ser evitado y, por tanto, como un valor de otras formas de ser” (Desjarlais, 1997). Precisamente, de aquellas que no se corresponden con las promovidas e instituidas por la sociedad dominante. Más allá de las agencias de cuidado y control, la conducta y el aspecto de las/los moradores de la calle ha tendido a tratarse como un campo de (re)producción simbólico - social de los atributos diferenciales indeseados. A pesar de su cercanía e inminencia socio-espacial, los moradores de la calle representan una alteridad negada, anónima y persistente. Su presencia en el paisaje social, urbano y semiurbano, asociado a las condiciones económicas y jurídicas de cada época, ha impuesto la necesidad de nombrar a e interactuar con lo que se sitúa fuera de lugar, lo que desenaja en la escena habitual, lo que irrumpe en la esfera pública difuminando la esfera privada.

En este sentido, los moradores de la calle son sujetos - objetos de la actividad estereotipadora, la cual se expresa en el lenguaje y actitud de sentido común. En tanto “un valor de otras formas de ser”, las personas que viven en la calle son la contracara de un modelo a seguir. “La suciedad [como la locura, el crimen u otros hechos fuera de lugar] ofende[n] al orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno” (Douglas, 1991: XXVIII). La acción simbólica en torno a la pureza e impureza dotan de unidad a la experiencia y las cosas fuera de lugar, haciéndolas inteligibles, creativas y comunicables. Lo *fuera de lugar* son aquellas cosas, conductas y personas que, ofendiendo al orden, no logran ser asimiladas a éste o son puestas al margen, de manera de recordarles a todos su lugar en el cosmos y en la sociedad. Por esta razón, lo fuera de lugar, como lo transgresor, hace que los marcos de interpretación e interacción dominantes se potencien.

Los extremos, los bordes, proporcionan la argamasa para que se instituyan e incorporen prácticas y narrativas centradas en las carencias y los déficits, así como en los males y miserias de los otros. El altruismo que fundan los ritos caritativos del cristianismo ibérico permitió el despliegue de estereotipos verbales y gestuales que dramatizan y transfiguran la pobreza y la enfermedad de los necesitados para sostener las creencias en la salvación. Del otro lado, la criminalidad atribuida a los vagabundos del Reino de Chile, y posteriormente, durante una parte del siglo XX, su peligrosidad genética, determinó las prácticas y actitudes punitivas en su contra. En este sentido, el crimen y la

miseria se convierten en dos claves interpretativas e interactivas para comprender el proceso de construcción de la alteridad de las/los moradores de la calle en Chile.

Los estereotipos son aquellas imágenes sobre los otros elaboradas a partir de la afirmación de una serie de atributos físicos, psicológicos y morales que presumiblemente los tipifican o caracterizan como una clase particular de individuos. Los estereotipos constituyen una de las formas particulares del conocimiento y la evaluación social de sentido común. Su lógica operatoria consiste, en primer término, en la simplificación y/o reducción de la totalidad o de una parte de ésta. Esta simplificación proviene de una selección arbitraria de atributos específicos, de omisiones conscientes y de simple olvido. En segundo lugar, asume como generales y/o generalizables aspectos particulares de un individuo, los que posteriormente son proyectados al conjunto al cual se adscribe dicho individuo. “En lugar de tratar a cada persona [u] objeto como algo absolutamente único, por comodidad se les considera ejemplos de una categoría conocida de gentes o de objetos” (Billig, 1988: 598). Así, dentro de los estereotipos no hay espacio para los matices, los planos, pliegues, texturas y relieves. Estereotipar es usar un mismo concepto para definir los elementos o atributos de una categoría o grupo social “sin preocuparse de las excepciones o sin preguntarse en qué medida el contenido del estereotipo no se aplicaría mejor justamente a las excepciones mismas” (Perrot y Preiswerk, 1979: 260).

Los estereotipos son recursos racionalizadores y valorativos que “se adaptan a la índole del prejuicio vigente o a las necesidades de la situación” (Allport, 1977: 228). Los estereotipos pueden ser utilizados como recursos para legitimar la aceptación y/o el rechazo de un grupo o categoría social. En este sentido, los estereotipos conforman mecanismos de discriminación social y personal que actúan como parte de los marcos de interpretación e interacción que orientan el curso de la acción y la toma de decisiones según la clase de personas o categorías sociales. El uso reiterado de los estereotipos hace que el actor se mantenga, por un lado, lejos de la complejidad de los fenómenos con los que interactúa, y por otro, que asegure “la simplicidad en la percepción y el juicio” (Ibíd.: 216).

Estigma, estratificación y desigualdad moral

Cuando un extraño demuestra poseer un atributo que lo pone en una relación diferente frente a los demás y lo transforma en un individuo indeseable, “dejamos de verlo como

una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado. Un atributo de esa naturaleza es un estigma” (Goffman, 2006: 12).²² El concepto de estigma hace referencia a la presencia de un atributo “profundamente desacreditador” que opera siempre dentro de un marco interactivo. “Un atributo que estigmatiza a un tipo poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo” (Ibíd.: 13), sino relativo. Los atributos estigmatizantes pueden generar líneas de división y organización interna en la sociedad, constituyendo “una clase especial de relación entre atributo y estereotipo” (Ibíd.: 13). Una relación en la que cada elemento remite a aspectos, formas y conductas que simbolizan lo desacreditado, lo fuera de lugar, lo ambiguo. “No todos los atributos indeseables son tema de discusión, sino únicamente aquellos que son incongruentes con nuestro estereotipo acerca de cómo debe ser determinada especie de individuos” (Ibíd.: 13). Así, la estigmatización es el modo de simbolizar atributos y/o propiedades consideradas socialmente como desacreditantes, impropias, discapacitantes, inhabilitantes y/o invalidantes. A ellos se atribuye una naturaleza negativa, perturbadora, trasgresora que produce extrañamiento y sustenta la presumida ‘normalidad’ de los atributos presentes en otras categorías de personas o grupos. Por eso, el estigma siempre se refiere a aquellos atributos y/o propiedades, visibles y/o virtuales, a los que se ha impreso una connotación negativa que tiene consecuencias en la diferenciación y estratificación social. A esto hay que añadir que las relaciones basadas en conceptos de persona estigmatizadas se organizan a partir de diferenciales de poder que influyen en la estructura de sentimientos grupales e individuales.²³ Estos diferenciales de poder corresponden a las marcas de clase objetivas y a las clasificaciones articuladas en torno a atributos morales con los cuales se distinguen clases de personas y grupos superiores e

²² Los estigmas pueden derivar de las características congénitas o hereditarias de una persona, como también llegar a adquirirse y/o a atribuirse. En el primer caso, podemos mencionar las enfermedades mentales, la diabetes y una serie de malformaciones congénitas. En el segundo caso, los estigmas pueden ser cicatrices, obesidad, locura, dependencia alcohólica, drogadicción. Goffman menciona igualmente “los estigmas tribales de la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y por contaminar por igual a todos los miembros de una familia” (Ibíd.: 14). Otro tipo de estigma es aquel en el cual una parte atribuye determinado tipo de conductas a otro, sobre la base de información latente u oculta en la que se advierten determinados rasgos del estigmatizado. En esta categoría se incluyen, por ejemplo, aquellos estigmas que portan las personas que han sido privadas de su libertad por haber cometido un delito o algunos gestos o actitudes que permiten advertir la orientación sexual de alguien.

²³ En su estudio de Winston Parva, Elias (1998) afirma la existencia de una configuración sociocultural del tipo establecidos – marginados. En ella las diferencias entre unos y otros remiten a diferencias relativas a la cohesión social interna y a que “el grupo establecido atribuía a sus miembros características humanas superiores; excluía a todos los miembros del otro grupo del trato social con su propio círculo...; [y] el tabú sobre tales contactos era mantenido vivo” (Elias, 1998: 83). A su juicio, la exclusión de los marginados por parte de los establecidos funciona como un poderoso mecanismo de conservación de la identidad, reafirmación de la superioridad y mantención de los otros en su lugar.

inferiores. Estas clasificaciones se aplican para la denigración individual y se extienden a todos los miembros de una categoría de personas. La característica común en los casos en que se proyectan atributos estigmatizantes radica en que éstos condicionan los procesos de aceptación y/o acreditación social. Así, “un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención y que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos” (Goffman, 2006: 15). Los estigmas constituyen, pues, diferencias indeseables que no logran ser incorporadas ni aceptadas plenamente. Ellas atañen a las apreciaciones morales y estéticas sobre los dominios del cuerpo, la salud y las capacidades biológicas, el cuidado y la gestión de los márgenes corporales.

Los estigmas son símbolos de diferenciación y estratificación que pueden producir y legitimar prácticas de discriminación positiva y negativa. No siempre las diferencias indeseables son objeto del desprecio o la supresión. Los estigmas son atributos que simbolizan la inferioridad de algunos y la superioridad de otros. Las llamadas discapacidades (físicas, sensoriales o psíquicas) pueden suscitar sentimientos de superioridad a la vez que actitudes compasivas que se despliegan respectivamente en nombre de la jerarquía o la igualdad social. Los estigmas son, de este modo, atributos simbólicos ambivalentes.

4. Estrategias de investigación empleadas

De acuerdo con la distinción de niveles de la realidad social planteada por Holy y Stuchlik (1983), abordé las nociones –narrativas que conforman marcos de interpretación- de los actores identificados, mediante el uso de métodos hermenéuticos conversacionales. En este marco, fue clave el uso de material elaborado en mis aproximaciones anteriores, especialmente mientras fui miembro de la red local de apoyo a moradores de la calle. Asimismo, incorporé el uso de fuentes secundarias provenientes de la documentación institucional escrita y visual del Estado y los gobiernos de Chile (del período de 1998 a 2007), la asistencia no gubernamental y los medios de comunicación. En este marco, la documentación de las representaciones escritas y visuales de la política de protección social para el tratamiento de las/los moradores de la calle en Chile, me brindó la oportunidad de inferir los marcos de interpretación usados por los actores para simbolizarse a sí mismos y a las/los moradores de la calle.

Reconstruí gran parte de este proceso a partir de registros escritos y visuales, recortes de prensa, documentos administrativos, discursos públicos de autoridades civiles y eclesiásticas, opiniones y comentarios de líderes, profesionales, activistas y voluntarios pro derechos de las/los moradores de la calle. Para esto realicé una búsqueda exhaustiva de material en la prensa nacional y en las páginas web institucionales, blogs de organizaciones asistenciales y foros ciudadanos del período de 1998 a 2007.²⁴ El material de prensa, al igual que los documentos institucionales provenientes de agencias gubernamentales y asistenciales no gubernamentales, las usé para identificar las formas y contenidos de la representación institucional y mediática, y para escudriñar en las etiquetas, clasificaciones, narrativas, creencias y modos de representación textual y visual de los moradores de la calle.

A pesar de su riqueza, todo este material no hubiese alcanzado la densidad que impone el análisis sociocultural si no hubiera desarrollado acercamientos más o menos directivos a los actores sociales que tuvieron un papel en torno a las/los moradores de la calle en Chile de umbrales del siglo XXI. Entre 2008 y 2011 realicé trabajo de campo en Temuco y Santiago. En Temuco participé en la red de apoyo a *personas en situación de calle*. Allí retomé antiguos contactos, acompañé procesos y recabé nuevos antecedentes sobre el papel del voluntariado, el Estado y la asistencia no gubernamental en la configuración de un estilo diferente de interpretar y gestionar la llamada *situación de calle*. En principio, esperaba documentar la instalación de la política estatal de protección social para personas que viven en la calle, lo que no pude realizar debido a la lentitud con que el programa ha sido implementado. En Santiago efectué entrevistas a agentes claves dentro del proceso de construcción contemporánea de los moradores, representantes de la asistencia no gubernamental que tuvieron una participación activa en la inclusión del tema en la agenda política – administrativa.²⁵ A partir de las redes de contactos establecidas con antelación, realicé entrevistas semi–estructuradas y en

²⁴ Las principales fuentes de prensa escrita consultadas fueron: Diario El Mercurio, La Nación (de circulación nacional) y Diario Austral de Temuco (de circulación regional). Las fuentes institucionales consultadas fueron los documentos producidos por la División Social del Ministerio de Planificación, la página web de éste, especialmente la sección de Noticias; actas parlamentarias, discursos institucionales expresados en actos públicos y la página web de RISALC - Cepal. De las instituciones asistenciales, indagué en las páginas web y blogs de: Red Calle, Hogar de Cristo, ONG Moviliza, Nuestra Casa, Fundación Gente de la Calle. Este material comprende un período de un poco más de dos años, partiendo de mayo de 2005. Antes de ese momento, es muy poco lo que se encuentra a nivel nacional.

²⁵ Agradezco aquí la disposición que tuvieron para recibirme y contestar mis preguntas, entre otros, a Benito Baranda, Director Social del Hogar de Cristo, Luis Ossa y Ricardo Coray, encargados del Programa Calle y la Hospedería del Hogar de Cristo; a Francisco Covarrubias de la ONG Nuestra Casa; a Edison Márquez de la Red Calle y Nuestra Casa; a Ricardo Torres de la Hospedería del Hogar de Cristo; a Andrés Jouannet, ex jefe de la División Social del Ministerio de Planificación.

profundidad a un total de treintaitrés (33) actores sociales locales y metropolitanos, representativos del Estado, la asistencia no gubernamental y el voluntariado.²⁶ Las entrevistas semi-estructuradas y en profundidad tuvieron una duración promedio de 40 y 80 minutos respectivamente y fueron realizadas bajo las condiciones espacio-temporales puestas por los propios entrevistados. Si bien la mayoría de ellas las realicé en Temuco, un número significativo las obtuve en Santiago.²⁷ Las entrevistas fueron grabadas en un aparato de audio digital y posteriormente fueron transcritas para su análisis. En ellas indagué en las etiquetas, estereotipos, imágenes y nociones individuales y compartidas de los actores sociales respecto de los moradores, su aspecto, conducta, hábitos, salud y otros atributos simbólicos relevantes para la definición de los sujetos; las causas que atribuyen a la situación vital de éstos; las razones, fines y valores por las que afirman sus acciones hacia éstos y las actitudes y experiencias que informan. Igualmente, pregunté -y con algunos discutí- acerca del papel de cada uno de los actores en el proceso de incorporación de los moradores de la calle al sistema de protección público estatal, explorando en las percepciones, valoraciones y expectativas que dicho proceso despertó. Relevé presencias, posiciones y mediaciones.

Al igual que en el caso de los datos nocionales, para el análisis de las acciones -y los marcos de interacción- conté con material proveniente de mi experiencia de campo previa en la red local, la instalación de un programa municipal de apoyo a moradores de la calle de Temuco y la asesoría metodológica prestada al Registro Civil regional. Todo esto, más la creación de espacios de divulgación y el apoyo en la sensibilización pública sobre la temática, me permitieron observar las relaciones establecidas, formal e informalmente, entre actores sociales diferenciados que convergían entre sí en torno a fines más o menos comunes. Lo primero que me propuse fue participar en la mayor cantidad de situaciones de interacción posibles, tanto en Temuco como en Santiago y

²⁶ Con la siguiente composición: diez voluntarios, nueve líderes asistenciales (tres de Temuco, seis de Santiago), once representantes de servicios públicos estatales (dos de Mideplan, uno de la Intendencia Regional de La Araucanía, cuatro del Registro Civil e Identificación, uno del Hospital Regional, uno de la Secretaría Regional Ministerial de Vivienda, dos de la Municipalidad de Temuco), tres autoridades religiosas (dos pastores evangélicos y un cura católico de Temuco). Admit que me faltó hablar con agentes de los medios de comunicación de masas.

²⁷ Agradezco aquí a voluntarios y agentes de la asistencia social no gubernamental de Temuco: Sandra Fernández, ex encargada del Programa Acogida del Hogar de Cristo; Jocelyn Cárcamo, líder de los voluntarios del Hogar de Cristo y del Padre Hurtado; Ania Montecinos, voluntaria del Hogar de Cristo y del Padre Hurtado; Carlos Ruedlinger, líder de los voluntarios de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, Renato Leal y Guillermo Hernández, respectivamente voluntario y pastor de la misma iglesia; Diego Rivera, decano del Instituto Teológico. Entre los agentes gubernamentales agradezco a René Saffirio, ex Alcalde de Temuco; Eliana Cofré, primera encargada del programa municipal para moradores de la calle; Vivian Hernández, ex Secretaria Ministerial de Vivienda y Urbanismo; Francisco Laporte, ex Secretario de Educación; Luis Risso, ex Director del Servicio de Registro Civil e Identificación de La Araucanía.

otras ciudades de Chile. Por razones prácticas sólo pude estar presente en eventos sociales en la ciudad de Temuco. Los de Santiago y otras ciudades los documenté mediante la prensa, noticias institucionales y entrevistas con actores claves. En marzo del 2008 retomé los contactos con la red de apoyo local. Participé en reuniones con ellos, conocí nuevos representantes institucionales, me vinculé con grupos de voluntarios, asistí a encuentros sociales y celebraciones organizadas en beneficio de los moradores de la ciudad. Acompañé a diversos actores cuando realizaron acciones hacia moradores. A voluntarios mientras entregaban pan y café en las noches; a asistentes sociales que entregaban información u orientaban a moradores en hospederías y servicios públicos. A los representantes institucionales de la red de apoyo durante momentos festivos y rituales dirigidos a moradores. En todo este proceso fue necesario aplicar procedimientos de escucha y observación antropológica no directivos, aunque teóricamente enmarcados en la noción de actos, espacios y formas de mediación. De este modo, me centré en los actos emprendidos en nombre de los moradores de la calle, los modos de tratar con éstos, los gestos y actitudes que suscitan en los actores -según atributos simbólicos diferenciales (ligados a apariencia, salud-enfermedad, conductas, hábitos, cuerpos y márgenes corporales, etc.)-, las formas de relación, el estilo de interacción y los ritos asociados a los valores afirmados por cada parte.

Asimismo, mediante la revisión de material de prensa, documentos y noticias institucionales seguí la serie de eventos en que participaban el Estado, la asistencia social no gubernamental, los voluntarios, los medios de comunicación y otros actores sociales. El criterio usado en la selección del material fue absolutamente amplio, permitiéndome procesar todo, de manera de ir advirtiendo orientaciones y distinciones internas. Particularmente relevante fue el uso de la prensa escrita que daba cuenta de la interacción entre categorías de personas distintas y desiguales (por ejemplo, vecinos y vagos, establecidos e indomiciliados, víctimas y victimarios) y aquella que daba cuenta del tratamiento social de las diferencias indeseables y las conductas fuera de lugar. En este marco, adquirió relevancia el material visual elaborado por los actores sociales de interés (especialmente por el Estado y la prensa), a través del cual simbolizaban al sujeto-objeto de la alteridad.²⁸ Este material brindó un panorama de los modos de

²⁸ Los principales materiales que analicé correspondieron al documental de televisión *Vidas Invisibles* exhibido por Canal 13 TV, en 2004, y los registros fotográficos de la Presidencia de la República relativos a los actos públicos de incorporación de los moradores de la calle al sistema de protección estatal Chile Solidario, en 2006. Asimismo, dentro de los materiales usados para documentar situaciones y procesos, consideré parte del archivo personal de fotografías realizadas durante el trabajo de campo

representación verbal y visual acerca de las/los moradores de la calle en los medios masivos, permitiéndome captar la forma en que persisten y a la vez se modifican los marcos de interpretación de sentido común en torno los moradores la calle y su situación vital. Las fotografías -e imágenes en general- son elaboraciones culturales histórica y socialmente situadas que simbolizan aspectos, tanto de los sujetos representados, como de aquellos que los representan (Hirsch, 2002; Jonas, 1996). Las imágenes, al igual que los textos escritos y otros medios de expresión simbólica, expresan estados de cosas y situaciones, a la vez que comunican y transmiten ideas, creencias y valores sobre las cosas y los seres humanos. Siguiendo a Bourdieu (1989), en ellas cristalizan las prácticas de ciertas clases y categorías sociales que tienen el poder de usar la imagen como medio de influencia, disputa, reclamo y legitimación simbólica y social de sí mismos. Detrás de las imágenes escogidas doy cuenta de los aspectos de la vida de los moradores de la calle y de las prácticas y narrativas prevalecientes hacia ellos en la sociedad chilena contemporánea. A través de ellas subyacen marcos interactivos e interpretativos que organizan relaciones y significados relativos a la definición de la persona y su lugar en la sociedad. En este sentido, el análisis articuló dos niveles fundamentales, que fueron el de la imagen (fija y en movimiento) como una elaboración cultural que documenta y preserva un momento en la vida de un sujeto – objeto, por un lado, y el de la imagen como un producto cultural desde el cual accedí a las representaciones sociales de las relaciones con la alteridad, por otro lado. De este modo, usé la imagen como instrumento metodológico y fuente de datos que me permitieron visualizar y explicitar los marcos de interpretación e interacción subyacentes.

El material obtenido a partir de los procedimientos indicados me sirvió como base de datos para realizar un análisis de contenidos semánticos, orientado a la generación de categorías comprensivas de conocimiento. Para esto hice una selección de aquellas unidades significativas a partir de las cuales explicité las propiedades y dimensiones empírica y teóricamente relevantes de los marcos de interpretación e interacción empleados en la construcción de la alteridad atribuida a las/los moradores de la calle en Chile, en el presente y el pasado. El análisis de estos materiales me permitió: 1) identificar los actores que intermedian y/o participan en esos procesos, determinando los papeles relativos de cada uno de ellos en el proceso de construcción sociocultural del

previo con moradores de la calle de Temuco, y el desarrollado entre el 2008 y el 2010 entre agentes de cuidado y redención.

sujeto - objeto, 2) elucidar las formas y contenidos cognoscitivos, sensible-axiológicos y pragmáticos a partir de los que éstos construyen (y han construido) social y simbólicamente la alteridad atribuida a los moradores de la calle y sus predecesores, 3) inferir los marcos de interpretación e interacción recurrentes, distinguiendo los marcos dominantes respecto de los alternativos, y 4) visualizar las implicaciones que tienen estos marcos interpretativos e interactivos en la administración y gestión de la alteridad. El siguiente cuadro sintetiza el esquema metodológico que orientó la indagación:

Objeto	Dimensiones de análisis	Método(s)	Instrumentos
Marcos de interpretación	<p>Axiología y epistemología: Formas y contenidos religiosos, morales, estéticos, médicos, legales, etc. de las etiquetas para nombrar, clasificar y tratar a las/los moradores de la calle y sus predecesores en el tiempo.</p> <p>Narrativas y pensamiento público sobre la naturaleza de las/los moradores de la calle y sus predecesores: verbalizaciones habladas y escritas, así como actitudes estereotipadas hacia las/los moradores, creencias incorporadas, modos de representación visual, distinciones, clasificaciones. Identificación de atributos diferenciales afirmados y uso de estereotipos y estigmas.</p> <p>Narrativas sobre las prácticas propias: valores, razones, creencias, justificaciones, normas de las acciones hacia moradores de la calle a través del tiempo.</p>	<p>1. Genealógico enfocado en figuras, narrativas, concepciones de persona y su situación vital elaboradoras respecto de las/los predecesores de las/los moradores de la calle actuales.</p> <p>2. Etnográfico enfocado en: los puntos de vista espontáneos y reflexivos, hablados y escritos, de actores sociales relevantes contemporáneos; los criterios de clasificación, las narrativas y modos de representación simbólica (verbal y visual) usados para nombrar y referirse a las/los moradores de la calle y su situación vital.</p> <p>Inferencias basadas en relatos, opiniones, valoraciones, etc.</p>	<p>1. Revisión de fuentes historiográficas, jurídicas y administrativas relativas al sujeto - objeto, su interpretación e interacción en Chile. Análisis de contenidos semánticos. Triangulación de fuentes.</p> <p>2. Registro de campo de las narrativas asistenciales, administrativas, voluntaristas y mediáticas sobre las/los moradores de la calle en Temuco y Santiago.</p> <p>Entrevistas semi-estructuradas y en profundidad aplicadas a jóvenes y adultos, hombres y mujeres, voluntarios, profesionales, técnicos y educadores de la asistencia social no gubernamental, profesionales y funcionarios del aparato político-administrativo, del ámbito local y nacional (Temuco y Santiago, 2008 – 2011).</p> <p>Entrevistas abiertas con actores sociales (no- moradores de la calle) en diversos contextos (municipio, registro civil, hospederías, hogares, vía pública, universidad, desde 1998 a 2005 y de 2008 a 2011).</p> <p>Grupos de discusión con profesionales de la asistencia social local, voluntarios, funcionarios de servicios estatales de Temuco (2008).</p> <p>Organización de taller de discusión con la asistencia social no gubernamental y el voluntariado de calle de Temuco y Santiago (Temuco, 2008).</p> <p>Revisión de fuentes documentales institucionales del Estado, la asistencia social no gubernamental y la prensa escrita nacional y local (Temuco, Concepción, Valparaíso, Los Ángeles, Puerto Montt, 1998 – 2007), enfocada en la identificación de las etiquetas, estereotipos, símbolos diferenciales de definición, valoración y tratamiento de las/los moradores de la calle.</p> <p>Elaboración de corpus de narrativas verbales y visuales institucionales y de medios de comunicación. Análisis de contenido semántico. Triangulación de fuentes.</p>
Marcos de interacción	<p>Actos, espacios y formas de mediación: acciones emprendidas en nombre de las/los moradores, lugares en que se llevan a cabo. Modos de tratar a los otros, gestos y proxémica según atributos diferenciales, estereotipos y estigmas ligados a la apariencia, el cuerpo, la salud-enfermedad, las conductas, los hábitos y los márgenes corporales.</p> <p>Economía, política y ética de las relaciones: formas y contenidos de relación, estilo de interacción actuado y deseado (recurrente e ideal).</p> <p>Ritos asociados a los valores afirmados.</p> <p>Administración y gestión de la alteridad.</p>	<p>1. Genealógico enfocado en la identificación de actores y prácticas dirigidas al tratamiento más o menos especializado de los ancestros históricos de las/los moradores de la calle.</p> <p>2. Etnográfico de las prácticas, relaciones, respuestas y actitudes, métodos y técnicas de tratamiento de las/los moradores de la calle por parte de los actores bajo estudio. Los símbolos, las marcas, las distinciones y atributos sociales diferenciales usados, afirmados, sostenidos verbal y no verbalmente por los actores sociales del Estado, la asistencia social no gubernamental, el voluntariado, los medios de comunicación masivos.</p>	<p>1. Revisión de fuentes historiográficas, jurídicas y administrativas orientada a identificar las formas de tratamiento social y simbólico de los ancestros históricos de las/los moradores de la calle en Chile. Análisis de contenidos semánticos enfocado en la reconstrucción de las categorías de interacción, mediación, intervención, etc.</p> <p>2. Observación antropológica de situaciones de encuentro e interacción social entre moradores de la calle y actores de la asistencia no gubernamental, el voluntariado y la asistencia en Temuco (Registros de campo, 2008 – 2010).</p> <p>Registros de campo de mi participación en reuniones de la red de asistencia local a moradores de la calle en Temuco. Cuadernos de campo de 1999 a 2005. Acompañamiento de actividades de integración social de la red de asistencia local. Registro fotográfico y escrito de ritos, celebraciones religiosas y fiestas patrias (2005 y 2008 – 2010).</p> <p>Registro escrito y visual de las relaciones entre moradores y entre estos y agentes sociales de asistencia, cuidado, redención, control, punición (1998 – 2007).</p> <p>Revisión de fuentes documentales institucionales del Estado, la asistencia social no gubernamental y la prensa escrita nacional y local (Temuco, Concepción, Valparaíso,</p>

			Los Angeles, Puerto Montt) enfocada en las relaciones entre moradores y entre estos y agentes sociales de asistencia, cuidado, redención, control, punición (1998 – 2007). Análisis de contenido semántico. Triangulación de fuentes.
--	--	--	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Con la observación participante activa pude advertir el sistema de símbolos, marcas, distinciones y atributos sociales relevantes en la interpretación e interacción con los moradores de la calle. La interacción simbólica fue una unidad clave en la interpretación del material. El trato entre las partes puede ser indicativo de las actitudes y modos de relación más recurrentes según los niveles de organización. Sólo analizando los espacios de mediación entre unos y otros pude trazar el sistema de relaciones y significados ideal y realmente imperantes. El aspecto, el cuerpo, la salud-enfermedad, la vestimenta son signos de prestigio o estigma, respeto o vergüenza; pueden suscitar actitudes de admiración, caridad o exclusión social cuando son observados actuando en contextos socioculturales particulares. Asimismo, los gestos y el lenguaje no verbal que acompañan al lenguaje verbal en situaciones de interacción, particularmente asociadas a situaciones o aspectos fuera de lugar, fueron una fuente significativa en la indagación de campo y en la búsqueda de material producido por los medios o los agentes pro moradores.

El trabajo de campo antropológico, practicado en términos de observación participante, me permitió situar en contexto las acciones simbólicas a través de las cuales el Estado, la asistencia social no gubernamental, el voluntariado y los medios de comunicación masivos re-producen relaciones y significados en torno a los moradores de la calle y su situación vital. El contacto directo con los puntos de vista de los actores institucionales, ya fuese como actor o testigo de eventos, reuniones y encuentros fortuitos y planificados, me permitió captar las diferencias y las similitudes existentes entre los modos de interpretar a, e interactuar con las/los moradores de la calle. Por su parte, la familiarización con aspectos históricos, me permitió advertir continuidades y transformaciones sociales más amplias sobre estos mismos modos de interpretación e interacción.

Los principales focos de observación y análisis fueron, por una parte, la trama de actores y sus respectivos papeles en la construcción social y simbólica de los moradores de la calle y su situación vital en Chile, y por otra parte, las orientaciones y concepciones de la acción e interacción simbólica en juego. Esto significó reconstruir los contextos de elaboración y uso en que se desenvuelven los marcos de interpretación

e interacción. Para esto puse atención en los conceptos de persona y su relación con las acciones emprendidas en función de las/los moradores de la calle. Indagué así en las tradiciones culturales (éticas, religiosas, políticas, filosóficas) que fundamentan estas acciones. Establecí los criterios culturales usados para clasificar y distinguir; recogí las clasificaciones, las categorías, las etiquetas y rotulaciones, las figuras y las representaciones nativas empleadas para nombrar y definir a las/los moradores de la calle, pasadas y presentes; las formas y contenidos simbólicos (cognoscitivos, valorativos, emotivos) sobre las personas y su situación vital; los atributos definidores presentes en la construcción simbólica del otro y su experiencia; las prácticas y narrativas de la alteridad, según los actores que las ejecutan y enuncian. Todo ello queda establecido mediante el uso de cursivas en cremillas.

La observación directa del modo como los atributos simbólicos diferenciales son empleados en la interacción cotidiana arrojó luces para visualizar los marcos interactivos que participan en la construcción social de las/los moradores de la calle en Chile contemporáneo. El análisis de la conducta verbal en contextos de interacción cotidiana, basado en el registro del habla individual, se enfocó en el uso concreto y espontáneo de estereotipos, imágenes y representaciones. Asimismo, las entrevistas semi-estructuradas y en profundidad con agentes locales y metropolitanos de la asistencia, el voluntariado y las agencias estatales, me permitieron indagar en el discurso controlado, aunque igualmente estereotípico, visualizando más claramente los marcos normativos, legales o morales que subyacen al habla en situaciones de entrevista. Este material es relevante por cuando me enfrentó a algunas claves culturales para entender el proceso de categorización social.

A través del análisis de éstos y los anteriores materiales identifiqué las características socioculturales de mis interlocutores, el o los sujetos-objetos de la simbolización, los recursos para la simbolización (estereotipos, estigmas, figuras, categorías) y los marcos de interpretación e interacción (políticos, jurídicos, religiosos, éticos, de sentido común) usados para conceptualizar, evaluar e interactuar con el sujeto - objeto.

5. Organización de la tesis

Los contenidos que siguen están organizados en cuatro partes centrales, incluidas aquí las “Conclusiones”. Cada parte que se presenta consta de un número variable de capítulos. Las partes son presentadas con número romano y los capítulos con número

arábigo. La parte I, denominada “La sociedad de las/los moradores de la calle”, presenta diversas situaciones sociales actuales que sirven para introducir a la comprensión de las respuestas que la presencia de los moradores de la calle suscita entre los actores de la vida cotidiana en Chile. A través de estas situaciones establezco la alteridad que simbolizan las/los moradores de la calle en dicha sociedad y propongo la noción de jerarquías socio-morales y principio del merecedor para comprender su especificidad. Luego, me pregunto por las raíces histórico-culturales de las respuestas sociales actuales frente a los moradores de la calle. Para ello sondeo en el pasado y trazo una genealogía de los marcos de interpretación e interacción que, desde la colonia hasta el siglo XX, han informado y organizado las prácticas y narrativas sobre los antecesores de las/los moradores de la calle. Las dos partes que siguen avanzan, sucesivamente, desde la identificación de los actores más relevantes del proceso de construcción contemporánea de los marcos de interpretación e interacción hacia las/los moradores de la calle y su situación vital (parte II), hasta el establecimiento del papel relativo que cada uno de ellos tuvo en la jerarquías socio-morales (parte III). En la parte II, “Actores, prácticas y narrativas sobre los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI”, presento cuadros micro-sociales (re)producidos por la asistencia social no gubernamental, el Estado a través de sus dispositivos y agentes y el voluntariado, que dan cuenta de prácticas y narrativas diferentes entre sí, algunas de las cuales tienen anclaje a los marcos de interpretación e interacción advertidos en la genealogía. La parte III, denominada “Moviendo lugares asignados. La alteridad cercana de las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI”, indaga en las tendencias del cambio sociocultural en los marcos de interpretación e interacción dominantes dentro de la definición y tratamiento de las/los moradores de la calle. Especialmente, en esta parte establezco el papel que en dicho proceso tuvieron el Estado, la asistencia social no gubernamental y los medios de comunicación. Describo las trayectorias de las prácticas y narrativas de cada uno de estos actores y problematizo particularmente las relaciones entre los actores político-administrativos y los asistenciales en la conformación y disputa por la autoridad de sus respectivos marcos de interpretación e interacción con la alteridad cercana. Las “Conclusiones” proveen una sistematización de los hallazgos y una reflexión sobre las preguntas de investigación a partir de dichos hallazgos.

I. La sociedad de las/los moradores de la calle

6. La alteridad de los moradores de la calle

El cuerpo caído

“Son las 19 horas de un día hábil de noviembre. Me encuentro en Montt con Prat, en las afueras de Almacenes París, una multitienda ubicada en el corazón de la ciudad [de Temuco]. Afuera de ella, por el lado de Montt, se encuentra tendido, durmiendo, Miguel Ángel, un joven de dieciocho años que vive en la calle desde los nueve. Está rodeado de cinco perros, sus “*mascotas*”, que lo cuidan y abrigan –motivo por el cual se ha ganado el apodo ciudadano de “*Niño-Perro*”. Antes de hacer algo, me detengo a observar el cuadro. Es la hora en que cierran el comercio y los estudiantes secundarios salen de sus establecimientos. La gente pasa rápidamente por encima de él, haciéndose a un lado, desviando su ruta. Algunos fruncen el entrecejo, otros prefieren mirar hacia otra dirección. Un joven que no advierte de inmediato su presencia lo evita prácticamente de un brinco. Unos escolares se ríen de su presencia. Una joven parece preocuparse de los perros y no del muchacho. Mira desconsolada al más pequeño de los canes. Una madre tirona a su hijito para evitar que este vea la escena.

Tras observar, a cierta distancia, estas situaciones, me incorporo. Lo primero que hago es tomarle el pulso y oler su aliento. Compruebo que está dormido y que huele a alcohol. Su cuerpo está caliente, probablemente a causa del alcohol, el vestuario que lleva (dos pares de pantalones, dos suéteres de lana, una parka gruesa) y los perros acurrucados a su alrededor. Miguel Ángel ronca y de su boca entreabierta asoma un hilo de saliva. Lo toco, lo muevo, pero no despierta.

En eso estaba cuando aparece Iván -el “*loco Iván*” como le dice el mismo Miguel Ángel. Llega hasta mi lado y nos saludamos. Le pregunto qué le pudo haber pasado y me cuenta que “*está muerto de curao*” (ebrio), que durante la tarde habían estado bebiendo y que se habían tomado primero una botella de pisco y luego otra de ron. Iván no camina derecho y le cuesta sostenerse sin tambalearse. Su aliento es como el de un dragón. Actúa locuazmente piropeando a las mujeres que pasan. Al mismo tiempo no escatima en “*machetear*” (pedir dinero). Saluda a una vendedora ambulante, a la que toma del brazo. Esta lo increpa violentamente diciéndole “*suéltame mongólico*”.²⁹ La

²⁹ La categoría “mongólico” era usada hasta hace una década atrás para designar a las personas con síndrome de Down. Fuera del ámbito médico su uso tiene connotaciones despectivas que simbolizan la idiotez y la inferioridad intelectual.

situación es tensa. Los transeúntes me miran como queriendo decir “*qué haces ahí con ellos*”, “*para qué te preocupas si ellos no tienen vuelta*”.

Durante la media hora que estuve en el lugar no pude despertar a Miguel Ángel. Con la ayuda de Iván lo moví hacia un lado de la vereda, apoyándolo en una de las vitrinas de la tienda en la que ambos (Miguel Ángel e Iván) suelen pasar una parte de su tiempo pidiendo plata o esperando simplemente que alguien se apiade de ellos. Recordé que una vez me había dicho: “*aquí mato el tiempo y lo paso bien, la gente me da plata y los pacos (carabineros) no me molestan*”. En esta ocasión temí lo contrario: si a algún guardia o encargado de la tienda se le ocurriera podría llamar a los carabineros y hacer que se lleven a Miguel Ángel.

Antes de irme del lugar volví a intentar despertar a Miguel Ángel. No hubo caso. Iván dijo: “*déjelo no más, si este cabro es así*”. Mientras tanto, uno de sus perros lamía su boca. La gente seguía pasando, la mayoría sin percibir nuestra presencia. Me voy en compañía de Iván, quien me dice que él quiere mucho a Miguel Ángel, que se preocupa de él y que lo cuida. Agregó que “*es un niño mentiroso*” y que se inyectan heroína juntos” (Notas de campo, Temuco, 15 de noviembre de 2008).

Estas escenas, como otras de las que he sido testigo directo, corresponden a situaciones sociales que perturban a los transeúntes habituados a la predictibilidad de un día cualquiera. No las traigo a colación porque quiera representar el drama y el desconcierto que para muchos simbolizan situaciones como éstas, sino porque ellas esconden los elementos básicos para entender los mecanismos que se activan cuando las personas, las conductas o las cosas son desplazadas de los marcos socialmente considerados como garantizados. Actitudes de indiferencia, gestos de desprecio, actos de evitación e insultos, constituyen sentimientos de un continuo de reacciones suscitadas cuando alguien (uno mismo u otro) deja de actuar o de desenvolverse en la línea de lo que se considera socialmente correcto o apropiado.

Volvamos a la escena por un momento y detengámonos en las personas que, como la madre con su hijito, evitan a Miguel Ángel. Este acto es muy similar al observado por antropólogos y sociólogos en torno a las relaciones con personas u objetos tabú, que simbolizan lo excepcional, lo extremo, lo raro, lo peligroso, contaminado o desviado. El tabú ha sido concebido generalmente como lo prohibido, lo que está fuera de lugar, en interdicto. Aquello que, por su potencial numinoso, debe aislarse para la protección del cuerpo social. La situación descrita, con un adolescente ebrio tendido junto a sus perros

en medio de la vereda de una calle céntrica de la ciudad, correspondería así a una situación tabú debido a que todo en ella estaba fuera de lugar.

El pensamiento social crea categorías de personas, conductas, aspectos y formas simbólicas que caben dentro o fuera de lo aceptado. Las experiencias límites son situaciones fuera de lugar, que producen desconcierto, estupor, repugnancia o malestar. El temor observado por la madre conduciendo a su hijito más allá de la escena, está anclado a concepciones que sirven para justificar y legitimar el orden social de lo permitido y lo deseable.

La modificación de las posturas habituales de los transeúntes –empleadas y empleados de tiendas, estudiantes, consumidores, etc.–, los gestos corporales y faciales de desagrado e indiferencia ante la escena, así como el reto propinado a Iván por la vendedora callejera, sugieren que lo que está fuera de lugar perturba el sutil orden social y moral del flujo de la vida cotidiana. Sugiere también que es necesario demostrar la diferencia que separa a una persona literalmente botada respecto del conjunto de transeúntes, trabajadores, consumidores y habitantes de la ciudad. Todos ellos son ritos que remarcen la existencia de situaciones indeseables. De haber habido un policía en el momento, seguro hubiese detenido a Miguel Ángel por infringir el orden legal por cuanto en Chile la ebriedad en la vía pública constituye una falta punible.³⁰ Por último, mi actuación y los gestos de desconcierto mudos que recibí, hablan de una suerte de efecto de contaminación que recibe quien establece contacto con el cuerpo y la escena fuera de lugar. El cuerpo intoxicado tendido en la mitad de la vereda de una calle céntrica de la ciudad, y los perros a su alrededor, conforman una situación que desafía y renueva dramáticamente las reglas y las concepciones de lo tolerable. Douglas (1991) sugiere que el miedo a la contaminación es como el miedo a la desviación moral: ambos recuerdan los límites de las clasificaciones dominantes y lo que debe hacer la gente para no traspasarlos. De esta manera, la crisis de los límites es lo que pone en práctica la reacción contra lo que está fuera de lugar.

No obstante lo anterior, Miguel Ángel es también objeto de la caridad y las buenas intenciones de quienes ven en él “*el reflejo de Cristo vivo*”. En este sentido, su edad y apariencia (un niño rodeado de perros) han sido motivos recurrentes para justificar actos solidarios hacia él, como llevarle comida o café en las noches, darle dinero para que almuerce o ropa y calzado para que se cubra del frío. Mientras realicé acompañamientos

³⁰ Según los Artículos 25 y 26 de la Ley 19.925, conocida como la Ley de Alcoholes, del 19 de enero de 2004, que reemplaza a la Ley 17.105 de Alcoholes, bebidas alcohólicas y vinagres, de 1969.

nocturnos con voluntarios o hablé con representantes del municipio y la asistencia no gubernamental de Temuco en el 2008, pude percatarme que todos los voluntarios y las asistentes sociales conocían a Miguel Ángel, y hablaban de él como una persona públicamente reconocida. Incluso, en el 2004 fue objeto de una entrevista publicada en el Diario Austral de Temuco, en el que Miguel Ángel, entonces de catorce años, contaba parte de su vida y de su afición a los perros.

El 21 de agosto del 2011 la prensa regional registró la muerte de Miguel Ángel, a causa de una neumonía contraída hacía unos seis meses atrás. Las condiciones de vida del joven de 22 años, lo habían llevado a encontrar la muerte, como muchos otros (para el día y año de su muerte, la cifra de personas fallecidas que vivían en la calle ascendía a 18). Además de la prensa oficial la muerte de Miguel Ángel contó con tribuna en diferentes espacios de internet: *“Temuco llora al Niño Perro”*, *“Miguelito... descansa en el cielo tranquilito y sin seguir pasando frío y hambre”*. La noticia desató la tristeza de los voluntarios y asistentes sociales y abrió el debate entre los twitteros en torno al papel del Estado y la sociedad frente a la situación de calle. Hubo coincidencia en señalar el papel expiatorio que jugó Miguel Ángel en sus vidas. *“Que nuestro Señor lo tenga en sus brazos, darle las gracias a Dios porque en algún momento de nuestra vida, nos enseñó a tener un corazón más solidario y mirar distinto”*, señaló una ex encargada de la Hospedería Abrigando Esperanza del Hogar de Cristo, en un mensaje masivo enviado a los miembros del *“voluntariado de calle”* de Temuco.

En la figura de Miguel Ángel se encarnaba así la ambigüedad de las respuestas sociales (simbólicas y materiales). Por un lado, personas como Miguel Ángel pueden ser víctimas de la evitación, el rechazo y la indiferencia, pero por otro, enternecer corazones y suscitar la caridad y otros afectos empáticos anclados a valores religiosos. Similarmente a aquellas figuras que, a través del tiempo, encierran en sí mismas la amenaza al orden y la salvación escatológica, situaciones como la descrita son objetos de un complejo sistema de clasificaciones. El hecho que a Miguel Ángel se le brindara ayuda a la vez que se le evitara, confirma la existencia de una comunidad moral que, bajo ciertas circunstancias, construye y aplica criterios de clasificación que afirman la desviación, mientras que en otras se enfocan en la miseria y el infortunio –que suscitan la compasión y la solidaridad. Lo esperable en cualquiera de los casos sería reubicar aquello que está fuera de lugar para ponerlo en el lugar que le corresponde.

Frente a estas categorías morales, la práctica ritual se hace presente. Dentro de la situación descrita, las reacciones de los transeúntes hacia Miguel Ángel (e Iván)

representan a la vez la afirmación de la prohibición de establecer contacto con el cuerpo caído como la imposibilidad de restituirlo ritualmente, manteniéndolo en una posición liminal. Mi intervención en la escena, en tanto, fue una acción ritual tendiente a restablecer el orden socio-moral alterado, un intento frustrado por producir un tránsito hacia la reintegración.

El ataque a la Virgen del Carmen

Según la policía de Santiago, un “*indigente*” “*vagabundo*” “*que presenta problemas psicológicos*” habría sido el autor del ataque incendiario a la “*patrona de Chile*” en la Parroquia del Sagrario, al costado de la Catedral Metropolitana. Según el relato de la única testigo en el lugar, “*el indigente habría prendido el manto bordado con hilo de oro que cubría la imagen, con una de las velas encendidas para el culto*”. Eso fue en horas de la mañana del 18 de abril del 2008, momento en que “*un vagabundo – supuestamente Castro [el acusado]- se recostó sobre el primer banco, lo que molestó a la única mujer que rezaba en ese momento*”. De vuelta al lugar con el sacristán, el altar y el ropaje de la imagen de la virgen ardían en llamas.

Según comentaron comerciantes vecinos de la parroquia, Castro, el imputado, es un “*indigente que, habitualmente, concurre a la iglesia a recoger la basura*”. Al momento de su detención se encontraba mendigando en las afueras del templo. No opuso resistencia ni reconoció la autoría en el ataque. Llevaba consigo “*una caja de fósforos, un encendedor y papeles con motivos religiosos*”. Según sostuvo él mismo, entró a la iglesia para guarecerse del frío (El Mercurio, 19 de abril de 2008, C14).

El hecho suscitó diversas reacciones, entre las cuales destacan la policial-judicial, la eclesial y la popular. Para carabineros, se trata de un caso definido como “*un problema psicológico*” que impone condiciones al proceso de justicia. Así, aunque se trate de un hecho condenatorio, “*un problema psicológico*” establece una reserva jurisprudente: la interdicción. La Iglesia de Santiago, a través de su obispo, el cardenal Errázuriz manifestó una actitud de indignación hacia lo que consideró el ataque de un “*enfermo mental, con propósitos mezquinos, de destrucción, caótico*”. Por último, los fieles, agolpados en las afueras de la catedral, sostuvieron que “*sólo un desquiciado puede haber hecho esto*”. Al igual que los prelados, consideraron que el acto constituyó una grave afrenta contra los símbolos religiosos patrios. Cabe señalar que a esta actitud popular se añade la que cualifica al autor de los hechos como “*indigente*”, “*vagabundo*”

y particularmente como “*el incendiario*” y “*el sacrílego*”. Esta postura fue la que mayormente representaron los periodistas.

Finalmente prevaleció la respuesta policial-judicial y Castro fue internado en un establecimiento psiquiátrico. El dictamen se basó en la imputación de la “*alta peligrosidad que [Castro] representa para la sociedad*”, pues “*padece de esquizofrenia paranoide y eventualmente podría ejecutar nuevos ataques*”, informó El Mercurio del 28 de abril del 2008.

El ataque a la Virgen del Carmen simboliza un hecho atravesado por conductas consideradas fuera de lugar, conductas que, al provocar daño, se vuelven contra sus autores para estigmatizarlos y desustancializarlos. Es interesante notar que el hecho no suscitara ningún interés hacia el acusado del incendio. Desde el punto de vista policial-judicial, éste es ubicado en una posición paradójica, pues a la vez que la categoría psiquiátrica tiene aquí un sentido estigmatizante –se la asocia con el peligro y la inseguridad–, sólo a través de ella el acusado es eximido de la sanción carcelaria que corresponde a los casos de incendios intencionales. La acción provocó tal nivel de agravio que incluso el máximo representante de la Iglesia católica en Chile, el cardenal Francisco Errázuriz, aún reconociendo que se trataba de “*un enfermo*”, lo condenó. Los hechos superaron los límites aceptables. Los esfuerzos se concentraron entonces en restaurar el caos provocado por un demente. Las noticias del hecho ofrecieron imágenes de la virgen antes y después del siniestro y llamaron la atención sobre las manifestaciones de los fieles, relevando lo que, debido a la transgresión de un símbolo sagrado, es más importante que el destino del autor de los hechos: la conmoción y el dolor ante la conducta “*sacrílega*”, o sea, fuera de lugar cometida por el acusado –hasta entonces alguien completamente anónimo.

La fuerza de la reprobación que generó el acto, compartida por sacerdotes y fieles, obedece no sólo a la consternación que arrancan las conductas fuera de lugar sino también a la naturaleza de los símbolos que ellas implican. Dado que la Virgen del Carmen es la “*patrona de Chile*”, su figura se halla profundamente arraigada entre los católicos del país –quienes continúan siendo mayoría dentro de las denominaciones religiosas existentes en el país (70%, de la población mayor de 15 años, según el Censo del 2002). “*La imagen de ella vive en nosotros*”, sentenció el cardenal Errázuriz. “*Esa imagen que nosotros llevamos ante los ojos de nuestro corazón es imposible destruirla*”. El ataque a la imagen es similar al ataque a cualquier símbolo nacional. Como indicó un fiel, el atentado fue “*una afrenta a Chile, porque la Virgen del Carmen*

es la reina y patrona de Chile, de las Fuerzas Armadas, de todo el país” (El Mercurio, 19 de abril de 2008, C15).

Las reacciones que desencadenan las personas (y sus cuerpos), conductas o aspectos que simbolizan lo fuera de lugar pueden ser más o menos vigorosos de acuerdo con el significado o valor atribuido a los símbolos que forman parte del contexto o situación en que se expresan estas conductas. Al comparar el ataque a la virgen con el cuerpo caído en medio de la ciudad, infiero que las respuestas sociales varían ostensiblemente conforme la naturaleza de los cuerpos y símbolos puestos en cuestión en cada situación. Mientras el cuerpo caído de Miguel Ángel fue invisibilizado y estigmatizado como símbolo indeseable, en el caso del cuerpo quemado de la Virgen del Carmen, y a través de él, todo el cuerpo social es quemado y violentado. Ella es cada uno de las/los chilenos; en ella todos se encarnan, como símbolo patrio que es. El cuerpo de Miguel Ángel, en cambio, no es sino el de alguien con el que nadie quisiera tener que vérselas nunca. Su cuerpo caído está ahí justamente para aleccionarnos en los códigos de la integración social. Él sólo puede ser redimido, como Cristo, una vez muerto. Entonces el rito opera, y el cuerpo del “Niño-perro” se transfigura en el del Cristo “viviente” al que todos veneran. La veneración y el valor nacionalista otorgado a la Virgen del Carmen oscurecieron el supuesto carácter patológico de la conducta del imputado, posicionándose por encima de una teoría de la anormalidad que podría explicar el “sacrilegio”. No obstante, al contar con mayor legitimidad jurídica (y política), esta última concepción tuvo más éxito en la gestión del destino de Castro que la abrumadora respuesta de un colectivo moral y espiritualmente vulnerado.

Mal olor en el municipio de Temuco

En una visita que realicé en noviembre de 2008 a la encargada del programa de “*personas en situación de calle*” de la municipalidad de Temuco,³¹ me encontré con la siguiente escena. Eran más o menos las 11 de la mañana, hora en que algunas personas que reciben apoyo del programa se aprestan para solicitar alguno de los beneficios que éste proporciona. Me encontraba en el primer piso, en el acceso al establecimiento, justo en el lugar en que la gente saca números, hace filas o espera su turno para que la

³¹ Vuelvo sobre este programa, como contexto de observación, más adelante.

atiendan.³² La oficina del programa se encuentra dos pisos más arriba. Para algunos “beneficiarios” y funcionarios del recinto, este tránsito puede llegar a ser una seria complicación, como fue en esta ocasión.

Don Pedro es un hombre de unos cincuenta años que vive en la calle hace unos ocho, tiempo suficiente para que adoptara una serie de conductas y aspectos simbólicos propios del grupo de los auto-denominados *torrantes*.³³ Ese día don Pedro llegó casi al mismo tiempo que yo. Pude percatarme de su presencia porque mientras subía, lo escuché alegando con el guardia de la entrada, quien se negaba a darle acceso. Tras un breve alegato finalmente el guardia cedió y don Pedro consiguió acceder a la oficina del programa de apoyo.

Enseguida don Pedro comenzó a subir las escaleras. Lo hizo a regañadientes. Con una de sus piernas hinchada producto de una herida sin curar, cada peldaño parecía ser un pequeño suplicio. Al llegar al segundo piso se detuvo, miró hacia todos lados y se fue hacia el ala derecha del edificio, donde tocó una puerta. En vista de que no le abrieron, forcejeó la manilla para tratar de entrar. Una funcionaria que lo vio le preguntó qué buscaba. Don Pedro respondió enfadado. La funcionaria, junto con otro agente municipal, le dijeron que se tranquilizara y le hicieron notar que se había equivocado. En efecto, le faltaba subir un piso más, por lo que nuevamente don Pedro reclamó.

Otra vez el suplicio de la escalera. Casi en la mitad del tramo se le cayó la mochila. Cuando se acachó para recogerla se le cayó un vaso y finalmente una cuchara que portaba entre sus ropas. Don Pedro increpaba al aire, vociferaba. Los mismos funcionarios que lo habían atendido en el segundo piso movían sus cabezas en señal de reprobación. Más tarde me dirían que ese tipo de conductas eran más o menos comunes y que se hacía necesario contar con más control.

Finalmente, don Pedro pudo llegar al tercer piso. Al punto salí a su encuentro y lo saludé. Por su gesto de extrañeza, no pareció reconocerme –después de todo, no lo veía desde el 2005-. Las escaleras que subió, los obstáculos que sorteó y la cantidad de ropa que vestía le produjeron sudor. De sus poros emanaba hálito alcohólico. De sus ropas exudada humedad y ese olor que queda cuando no nos aseamos ni mudamos. Su rostro

³² Dado que en este edificio se encontraba la Dirección de Desarrollo Comunitario (DIDECO), entidad encargada de administrar y distribuir los beneficios sociales a las familias y personas pobres e indigentes de la comuna, el lugar se encuentra siempre repleto de gente, principalmente de mujeres jefas de hogar y sus hijos/as.

³³ Palabra de uso coloquial en Chile. No obstante, la forma aceptada por la RAE es “*atorrante*”, usada como sinónimo de vago. Dado el enfoque de investigación asumido en la investigación, he preferido usar aquí la expresión corriente en el habla popular nacional.

parecía extenuado y sus manos estaban curtidas por el polvo de la ciudad. Don Pedro me preguntó si sabía dónde estaba la oficina “*de los de la calle*”. Lo conduje hasta el lugar y lo dejé allí con la encargada, a quien saludé y le dije que esperaría.

La entrevista de don Pedro con la encargada no duró más de quince minutos. Al parecer lo suficiente para que éste se calmara y resolviera su problema. Al salir de la oficina se despidió amigablemente diciéndome: “*hasta luego, joven*”. Entonces fue mi turno con la encargada. Aproveché la situación para preguntarle por don Pedro y su relación con el programa. La funcionaria me explicó que don Pedro llevaba más o menos un año con ellos y que, en la oportunidad, buscaba vales para acceder a la hospedería. “*El problema –comentó la encargada- es que es una persona complicada, escandaloso. Además, no hace caso en nada de lo que una le dice*”.

Concretamente, se refirió al hecho que don Pedro, como otros, llegaba ebrio a la oficina y que en ese estado “*pasan a llevar a cualquiera y hay niños chicos*”. Agregó también que “*andan hediondos, no quieren bañarse. Yo les digo que se comporten, que no vengan a verme con trago, les paso shampoo, jabón, presto-barba, les hago contactos con el Hogar [de Cristo] para que vayan a bañarse, allí les pasan ropa para que se cambien, pero no me hacen caso*”. A juicio de la encargada, las personas que se conducen como don Pedro son personas que “*han perdido los hábitos*”.

Además de concebir y distinguir conductas y formas simbólicas fuera de lugar, es posible establecer la raíz que socialmente explicaría dicha situación. A diferencia de las situaciones antes descritas, en este caso se trata de relaciones cotidianas de servicio entre roles y categorías sociales jerarquizadas (quien da y quien recibe). En este marco, los hechos fuera de lugar son parte de las clasificaciones que usan los agentes de una organización burocrática para llevar la relación con quienes proyectan atributos indeseables. Los agentes municipales pueden establecer poderosas líneas de división estéticas, sanitarias y conductuales entre categorías de personas a partir de la valoración que hacen del aspecto, el olor, el aseo del cuerpo y los modos de conducirse. Si estos atributos no coinciden con los considerados apropiados y correctos, entonces ellos pueden introducir diferencias indeseables que armonicen con la desigualdad existente entre el sujeto-objeto de los servicios asistenciales.

Símbolos que conmueven

Romelio es un hombre de unos cincuenta años que hasta hace poco tiempo pedía dinero afuera de la iglesia San Francisco en Temuco. Lo conocí en 1998 en el mismo lugar.

Desde entonces Romelio reconoce ese lugar como su espacio de “*trabajo*” y, a juzgar por el tiempo que llegó a pasar allí desde 2003 en adelante, agregaría que como su “hogar”. Romelio pide plata principalmente para beber, práctica que ha deteriorado visiblemente su apariencia y ciertamente su salud. Tiene problemas de movilidad en sus piernas, pues ha sido atropellado tres veces. Cuando no está bebiendo, está en estado de intemperancia etílica. Come poco y pasa frío. Al comienzo de nuestra relación Romelio aún mantenía lazos familiares y contaba con una pieza y una cama donde dormir. La vida en la calle y el paso del tiempo, hicieron que Romelio se consagrara decididamente a la mendicidad.

Cuando regresé a Temuco después de cursar en el doctorado, a fines de 2007, fui a ver a Romelio a su “*trabajo*”. Allí estaba, igual que lo venía haciendo regularmente desde el 2003, año en que su salud se agravó a causa de dos atropellos sufridos y la excesiva ingesta de alcohol. Fue una tarde de diciembre, antes de Navidad. En el lugar circulaba mucha gente y Romelio estaba contento porque le estaba yendo bien. Venía llegando hacía poco, después de pasar a beber un “*té frío*” –como le dice al vino-. Me percaté que llevaba unos diez mil pesos (US\$ 20) y que los transeúntes, en particular las mujeres adultas o algunos jóvenes, se acercaban a darle plata. La verdad es que me sorprendí mucho esa vez porque, si bien la apariencia de Romelio era como la de una persona desahuciada por alguna enfermedad crónica capaz de infundir compasión, al mismo tiempo, era la de un alcohólico inveterado con tal grado de daño orgánico que ya no era capaz de controlar su esfínter. A pesar de que se encontraba sentado sobre sus orinas, su presencia atraía a ciertos transeúntes.

Al cabo de unos días volví a pasar por el lugar para encontrarme con Romelio y preguntarle algunas cuestiones que el encuentro anterior me había impuesto. No se encontraba. Volví en la tarde y tampoco. Decidí buscarlo en la cantina donde solía ir a beber o comprar vino. Escruté igualmente en las calles que transitaba, cerca del cementerio general y del hospital regional. Ni rastros de él. Llegó la Navidad y nada. Pasó el Año Nuevo sin Romelio. Me preguntaba dónde podía estar. Finalmente, volvió al “*trabajo*” en el 2008. Me contó que los voluntarios del Hogar de Cristo lo habían ido a buscar y que lo habían hospitalizado para que se recuperara. Le pregunté por qué, si estaba enfermo, había vuelto al lugar y me dijo que allí ganaba “*harta plata*” y que no podía “*abandonar el trabajo*”. Le pregunté luego por qué le iba tan bien y replicó que era porque usaba bastones y porque él no le miente a nadie.

Las características físicas y morales que proyecta Romelio, como las atribuidas a otros *torrantes*, corresponden a características que *conmueven* la sensibilidad social, arrancando diversas emociones y opiniones. Símbolos que conmueven: rasgos físico-corporales, sensoriales, intelectuales y volitivos considerados socialmente inhabilitantes. La observación de ritos masivos de solidaridad, como la Teletón³⁴ o de actos en que las personas “*discapacitadas*” muestran sus “*talentos*” artísticos a la comunidad, me ha enseñado que estos rasgos de las personas movilizan una energía psíquica y social específica de las emociones. Las dificultades de movimiento de personas como Romelio constituyen una razón para hacer algo por ellos, superando la indiferencia y la evitación. La presencia de símbolos que conmueven actúa sobre las emociones y la cognición. Quienes han ayudado a Romelio o a Miguel Ángel saben a quienes ayudar. Saben que alguien que proyecta rasgos inhabilitantes es digno de ser ayudado. Y saben que la actitud que acompaña esta certeza no es otra que la de sentir la necesidad de hacer algo por el otro. Los cuerpos enfermos, el abandono y el sufrimiento ajeno son símbolos compartidos dentro de un sistema de prácticas y valores de raíz cristiana que, aplicado a las relaciones con las/los moradores de la calle, configura y es al mismo tiempo configurado en el orden interpersonal (voluntariado de calle - moradores) y organizativo (asistencia caritativa - moradores).

¿Por qué la demencia impugnada al autor del incendio de la Virgen del Carmen en la parroquia de Santiago, o la inminente urgencia que representaba la presencia de Miguel Ángel tendido en la vereda no motorizaron actos de solidaridad? Al haber perturbado el orden de lo sagrado, al haber roto un tabú religioso, Castro atravesó la delgada línea que separa lo inhabilitante de lo invalidante. El orden de la conmoción fue demasiado lejos en su caso. No hay duda de que el hecho provocó conmoción, especialmente entre los fieles y devotos de la imagen católica. A pesar de ser considerada una discapacidad y una enfermedad, es decir, un estado inhabilitante y, por tanto, potencialmente objeto del altruismo, la demencia de Castro simbolizó aquí un atentado a la madre de la patria y la figura sagrada que encarna la nación, un hecho que debía ser condenado. La conducta fuera de lugar de Miguel Ángel, en tanto, representa la ruptura con la estructura habitual de relaciones que admite la vía pública en la ciudad. El cuerpo del niño ebrio tendido en

³⁴ La *Teletón* es una organización nacional sin fines de lucro consagrada a la beneficencia de niños y jóvenes discapacitados pobres del país. Al mismo tiempo, la palabra designa el nombre de una colecta nacional que se realiza desde 1978 en beneficio de estos niños y jóvenes. A través del tiempo se ha transformado en un hecho social totalizador en el que todo el país se moviliza festejando la solidaridad y la entrega altruista. Cada vez más la colecta constituye una suerte de espectáculo televisivo en el que desfilan artistas, personalidades mediáticas, empresarios y autoridades nacionales.

una calle altera sólo la circulación de los transeúntes, quienes se conducen obviando al sujeto de la interrupción.

La respuesta a la pregunta anterior conduce a pensar que no todo lo que conmueve desata los mismos actos. En la medida en que los grupos sientan que sus creencias y valores más importantes se resienten o hieren a causa del aspecto corporal y los actos de otros, los símbolos que conmueven pueden suscitar emociones que van desde el oprobio y la execración hasta la caridad y la compasión. De cualquier manera, el mecanismo bajo el cual operan las respuestas, es en ambos casos el mismo. Ambos proceden por la vía de la sensibilidad arrancando emociones y pensamientos culturalmente modelados – el uso organizado y más o menos predecible del espacio urbano, la caridad y la punición-, a partir de los cuales la experiencia de la conmoción provocada por la alteridad se organiza y adquiere forma.

7. Jerarquías socio-morales

De acuerdo a estas observaciones, los criterios que subyacen a los modos de interacción efectivos y actuales hacia las/los moradores de la calle corresponden a contenidos estéticos y morales. Los actos y aspectos en los que se enfocan el juicio y la percepción social hacia los moradores de la calle, son aquellos que tensionan las políticas y rituales cotidianos de orden, higiene y etiqueta. Los moradores son considerados como *hediondos* y *sucios*, como personas que evitan la limpieza. Los actos reprochados al alcohol son considerados como expresiones del *vicio*, un secuestro de la capacidad de autocontrol y una rendición de la voluntad propia. “Perder los hábitos” higiénicos y la compostura ante los demás simboliza la reducción de la capacidad de obrar en los marcos instituidos de interacción habitual. Atentar contra un símbolo sagrado es vulnerar el *ethos* de los fieles y, en este caso, de la nación. Lo fuera de lugar es el resultado del tránsito hacia lo extraño, hacia lo otro.

Relaciones y significados como los expuestos son configurados y configuran lo que he denominado jerarquías socio-morales, las cuales conciernen a una infra-política de los actos, formas y aspectos simbólicos de los otros y de uno mismo-con-los-otros. Remiten a una economía de la limpieza y la suciedad y a una distribución de los actos y formas simbólicas según si son o no apropiados e inapropiados, inhabilitantes e invalidantes, deseables e indeseables. Las jerarquías socio-morales estructuran así un marco de interacción e interpretación en el que los detalles menos deseables de la conducta y la

emoción humanas constituyen el centro de la actividad simbólica, el foco en el que los seres humanos cifran ideas y juicios acerca de cómo debe ser y actuar la persona, él y los otros, en el mundo de la vida cotidiana.

Las jerarquías socio-morales conforman marcos para interpretar e interactuar con aquellas personas, actos, aspectos, situaciones y símbolos que son definidas y evaluadas situándolos más acá de las “estructuras objetivas” que imponen las marcas de clase, etnia, género y nación. Se sitúan más acá por cuanto, como ocurre con el sexo, la edad y la raza, remiten a dimensiones corporales y biológicas intersubjetivamente construidas que, en el marco de la cultura moderna, se hallan ancladas al dominio de la ciencia y el derecho. Siguiendo a Elias (1989), la ausencia de control individual y colectivo de las funciones biológicas y volitivas sería indicio de la incompletitud del proceso civilizatorio, o bien de un proceso de resistencia, cuando no de contestación, al mismo. En cualquier caso, lo que está en juego es la capacidad de ejercer el gobierno sobre uno mismo, los actos y las emociones dentro de un entremado de relaciones en el que se hace necesaria la racionalización de la actividad social. Quien se rinde al alcohol, o el que pierde cuidado de su aseo y de su presentación personal, deja entrever las grietas de la sociabilidad y la construcción de sí mismo en una sociedad jerarquizada. Las clasificaciones que generan esta clase de actos y de símbolos tensionan los marcos de interpretación e interacción que afirman la igualdad individual jurídicamente definida, a la vez que oscurecen la persistencia de las desigualdades efectivas que condensan los valores asignados a dichos actos y símbolos.

La materia en la que operan las jerarquías socio-morales abarca un conjunto heteróclito de atributos que incluyen personas, actos, objetos, sustancias, fluidos y residuos. Algunos de estos son secretados o inoculados por el cuerpo humano y su simbolización no concierne a ellos sólo como sustancias en sí mismas, sino en cuanto a su vínculo con el cuerpo social deseado. El sudor y el hedor, las heridas y las llagas del cuerpo pueden ser virtualmente materias conmovedoras y/o contaminantes. Otros atributos, en tanto, son el producto de un proceso de sedimentación y adherencia de la suciedad al cuerpo y en ese sentido son expresiones de un cuerpo despojado de la conciencia y la voluntad necesarias para reconocerse en su estado límite. Su presencia es indicio de diferenciación simbólica con efectos en el sistema jerárquico.

Los atributos que se afirman en las jerarquías socio-morales son símbolos de diferenciación que pueden ser interpretados de diversos modos según los marcos de interpretación empleados para entenderlos. Frente a la repugnancia que pueden producir

ciertos aspectos o sensaciones –la saliva de Miguén Ángel, el olor a orina de Romelio o el hálito alcohólico de don Pedro-, los símbolos de diferenciación socio-moral también pueden activar respuestas que favorezcan a sus poseedores. Así, la inmovilidad de Romelio, o las heridas y las llagas de otros que he conocido, pueden encender sentimientos de compasión entre los cristianos familiarizados con la imágen del cuerpo sufriente de Cristo, o pueden desencadenar el reproche social contra un efecto del auto-abandono y la incapacidad del otro de velar por el cuidado de sí mismo.

Al representar una serie de personas, actos, objetos, aspectos y formas simbólicas fuera de lugar, las jerarquías socio-morales afirman los ideales de orden, belleza, salud y presentación pública de la persona. Personas como Miguel Ángel, Romelio o don Pedro se oponen a los cánones de un cuerpo higienizado y estilizado cuyos atributos virtualmente indeseables son debidamente administrados. La demencia que tornó peligroso a Patricio Castro remite a la predictibilidad y, por ende, a la seguridad que otorga la ausencia de patologías psíquicas. A través de ellos la mayoría encuentra el medio para expiar las culpas y afirmar el capital cultural habitual.

Si Elias está en la razón cuando postula que el proceso de civilización implica la racionalización de las emociones y la corporalidad, entonces las jerarquías socio-morales se ocupan de asignar diferenciales de poder a partir de la clasificación y la distinción de los atributos corporales socialmente considerados como indeseables. Así, los diferenciales de poder al interior de una sociedad estratificada no sólo provienen de las marcas de clase objetivas –“pobres”, “indigentes” – “no pobres” en el sistema político-administrativo, “integrados” – “excluidos” o “desafiliados” en la sociología, etc.-, sino también de un esquema clasificatorio articulado en torno a los atributos simbólicos morales, estéticos, sanitarios, etc. que se asigna a las personas.

Como mostraré, en Chile se ha buscado implantar desde temprano el proceso civilizador. El tratamiento hacia los “*vagabundos, ociosos y malentretenidos*” durante la colonia y la temprana República demuestra la obsesión controladora, la necesidad de regular los actos, el tiempo y el espacio de la población, conduciéndola así a la adopción de un modo de vida asentado, estable y predecible. La dulcificación de la agresividad y la predictibilidad de las emociones buscaron imponerse concentrando y repartiendo el uso de la violencia más allá de la conformación del Estado-nación. La presencia hasta el presente de personas que actúan fuera de la pulsión controladora, como las que brevemente he presentado aquí, permite pensar que estas personas son resistentes al

proceso de control de las emociones y las costumbres, instalando la sospecha respecto del alcance y la eficacia del proceso de civilización en la sociedad chilena.

Por otro lado, la conciencia de lo (in)deseable, (in)apropiado, etc. expresado a través de personas, actos, formas, lugares y símbolos particulares, marcan la producción de narrativas y prácticas jurídicas, morales, médicas, religiosas, etc. Esta interpretación también es coherente con la de Elias (1989) sobre la emergencia del super-yo de la estructura psíquica, mas no así con la prescindencia de los aparatos policiales, al menos hasta fines del siglo XX para el caso que nos ocupa, como veremos más adelante. Me adelanto a señalar que en ese contexto pareciera ser que la racionalización de la estructura psíquica y social implica la sustitución progresiva del juicio y la sensibilidad moral que acompañan el uso de la violencia por la doctrina de la igualdad positiva y la justicia social, cuyas raíces se remontan al pasado pre-moderno del cristianismo y más recientemente a la moderna doctrina de los Derechos Humanos.

Las formas, actos y aspectos simbólicos expuestos se caracterizan porque condensan experiencias y situaciones límite, fuera de lugar. Dichas experiencias y situaciones conciernen a modos indeseables de conducirse y expresar las emociones. Cuando son percibidas o imaginadas en su desborde, estas experiencias y situaciones sugieren que las diferencias que representan las personas que viven en la calle se construyen a partir de la organización de una serie de esquemas y órganos perceptivos en que lo que se considera fuera de lugar, lo que conmueve, molesta, repugna o agravia se vuelve objeto de la clasificación socio-moral.

Las clasificaciones socio-morales remiten a una forma límite de organización de las experiencias sociales con la alteridad. La polaridad de las respuestas sociales ante las situaciones, conductas y aspectos simbólicos fuera de lugar, indica que las jerarquías socio-morales estructuran simultáneamente experiencias como el respeto y la vergüenza, la compasión y el desdén. Las relaciones sociales se organizan también por medio del control y el dominio de los símbolos socialmente indeseables. Estas jerarquías se articulan en diferentes espacios de la vida cotidiana, constituyendo un recurso intuitivo que se activa especialmente en el espacio público. Un modo latente de actuar, anónimo, patrimonio colectivo y a la vez omitido de las reflexiones sobre la identidad pública nacional y los anhelos igualitaristas del Estado y la asistencia social.

La economía del merecer

La apariencia de Miguel Ángel, su edad, sus perros, su rostro redondo y con acné, sus ojos rasgados y su voz de niño inocente, no sólo generaban relaciones de evitación y estigmatización sino también de solidaridad. Los transeúntes que le daban dinero a Romelio no lo hacían para fomentar el alcoholismo de éste, sino movidos por la fragilidad de su cuerpo y la tristeza de su mirada. Algunas clasificaciones y distinciones socio-morales aplicadas a las/los moradores de la calle tienen una expresión positiva, por lo que tienen efectos en la distribución del cuidado y la consideración.

“Tras dejar de ver a Iván unos días me lo encuentro todo cambiado. Viste pantalones, camisa y zapatos nuevos. Luce el cabello corto y peinado; está prácticamente recién afeitado. Está acompañado por Miguel Ángel [el mismo Miguel Ángel anterior], el que trata de vender calendarios para comprar comida y compartirla con Iván. “*Yo le digo a este que trabaje*”, aduce Miguel Ángel, mientras Iván comienza a imaginarse que ambos podrían formar una empresa, dado que ahora él estaba “*limpio y bien presentado*”, comprarían camiones y contratarían gente para que trabajara para ellos. Miguel Ángel parece disfrutar con las fantasías de Iván...

Le pregunté dónde había conseguido la nueva “*pinta*” que llevaba. Señaló que “*los hermanos*” le habían dado la ropa y que lo habían llevado a una peluquería. “*Ahora lo único que me falta es arreglarme los dientes*”, dijo luciendo su dentadura llena de caries, lo que arrancaba las risas del niño.

Este encuentro me permitió visualizar una forma institucionalmente descentrada de enfrentar a personas como Iván. Pensé básicamente en términos de lo que buscaron o más bien hicieron quienes tomaron a Iván, lo mudaron de ropa, lo llevaron a cortarse el pelo, a rasurarse la barba y a bañarse. Traduje este conjunto de actos en la acción de *limpiar*, un gesto de limpieza.

Dos días después del encuentro volví a encontrarme con Iván. Era el mediodía y se encontraba sentado escuchando música en el edificio de la CTC, en pleno centro de la ciudad. Me saluda como de costumbre con un “*hola, cómo le ha ido?*” que entona de una manera especial, como si fuese parte de una canción. Como estaba risueño pensé que podía abordarlo con más facilidad. Insistí en conocer detalles de las personas que habían asistido su cambio de apariencia. Iván señaló que “*ya era tiempo de hacer un cambio*”, pues “*uno no puede andar todo cochino en la calle*”, “*tiene que andar limpio, bien presentado, y más si quiere buscar un trabajo*”. Afirmó que se había cortado el pelo porque le estaban “*empezando a salir piojos*” y agregó que “*los hermanos*

cristianos” también le habían dado una barra de jabón” (Notas de campo, Temuco, 31/09/02 y 02/10/02).

El cuadro sugiere dos cosas: por un lado, que Iván acepta y encarna discursivamente el ideal sanitario y estético de los que se preocupan de su aspecto y presentación pública. Por otro lado, el cambio en dicho aspecto y presentación está anclado a una serie de símbolos inscritos en la jerarquía socio-moral de la limpieza y la suciedad, la que es sostenida, en este caso, por miembros de una congregación religiosa. Tenemos la ropa y el cuerpo limpio, el cabello ordenado y el rostro afeitado. Y, como botón precioso, la barra de jabón, ícono moderno de la limpieza y la higiene.

“Días después, me contó que le habían robado todo, las frazadas, la ropa, el saco de dormir que le había obsequiado, incluso la barra de jabón que le habían dado *“los hermanos”*. Desde ahí, prosiguió contándome, *“me agarré un montón de enfermedades: gripe, resfrío, fiebre, cualquier cochiná. Más encima en el hospital no me quisieron atender”*” (Notas de campo, Temuco, 05/10/02).

Se agrega al cuadro jerárquico, la salud y la enfermedad. Por tanto, la conducta pública hacia Iván se orienta a partir de concepciones y prácticas de limpieza y sanitización. El restablecimiento de este orden se logra de manera dramática manipulando el cuerpo y el aspecto de la persona, propendiendo así a la asimilación de las diferencias indeseables. Otro caso. En un improvisado comedor para moradores de la calle instalado en la Feria Pinto de Temuco durante algunos sábados de fines del 2005, los *“pastores”* líderes del grupo de congregaciones religiosas organizadoras, hacían sermones sobre los males y vicios del mundo, condenaban *“el sexo fácil, el abuso de drogas y alcohol, la mala vida, el pecado bajo todas sus formas”*. Las guitarras y las voces por el altoparlante atraían espectadores de todo tipo, siendo el centro de la atención los *torrantes* del sector. En uno de esos encuentros,

“uno de los *“pastores”*, un ex morador de la calle emigrado del Perú, comenzó a lavar los pies de los comensales y posteriormente, en compañía de otro *“pastor”*, ungieron a todos cuantos quisieron arrepentirse de sus pecados y expiar sus culpas. La escena se tornó dramática. Varios de los presentes lloraban y se sacudían en sollozos. Los pastores hacían gestos tortuosos; poniendo sus manos en las cabezas de los ungidos gritaban *“aleluya”*. *“Con el poder concedido por Nuestro Señor Jesucristo que salga el demonio*

que este varón lleva dentro” –vociferaban casi al unísono los “*pastores*”, haciendo temblar a la concurrencia. Esta acción duró lo suficiente como para alcanzar a unguir a casi la totalidad de presentes, tras lo cual cada uno se fue retirando en silencio del lugar. “*Nadie dijo que salvar almas fuera algo sencillo*” –me indicó posteriormente el “*pastor*” peruano. “*Yo sé lo que es vivir como viven ellos, y es terrible. Es como vivir en un infierno. Contra eso tenemos que pelear nosotros*” –concluyó” (Notas de campo, Temuco, 30 de octubre).



“*Pastor*” evangélico lavando los pies de moradores/as de la calle en Temuco. (Archivo personal, octubre de 2005.)

Estos ritos están inscritos en la tradición evangélica carismática, la cual busca penetrar en las emociones y las conductas de los participantes. El lavado de pies simboliza una batalla en la que, por intermedio de los hombres, el poder de Cristo interviene sobre la miseria de la Tierra. Así, los “*pastores*” buscan purificar y salvar las almas de los que han caído en manos del demonio. De este modo, los ritos de limpieza y sanitización enfocados en el cuerpo y la fachada de las/los moradores actúan tanto en la esfera de la vida cotidiana como en la del espíritu. Los ritos explicitan las rupturas provocadas por la persona respecto de las normas de conducta fundamentales dentro de los órdenes secular y cósmico: ruptura con las normas de presentación y ruptura con el orden sagrado. Estas rupturas desencadenan la exclusión social y la vida en pecado. Representan un anti-modelo para la consideración en la vida cotidiana, así como una transgresión en la vida del cristiano. Asimismo, son una instancia en la que se propicia la lucha del bien contra el mal y una oportunidad para recordar los ideales ético-religiosos compartidos.

De esta manera, ya sea a través de la limpieza del cuerpo o del alma, los creyentes contemporáneos buscan compensar los desequilibrios a que conducen las cosas puestas

fuera de lugar, cuando estas adquieren las cualidades propias de lo aparentemente frágil, enfermo y disminuido. A diferencia de la evitación, el oprobio o la indiferencia, que dejan las cosas tal como están, acciones de limpieza y purificación ritual como las descritas buscan la inclusión o el retorno a un orden ideal, estético, sanitario y cósmico. Las respuestas hacia lo que está o es puesto fuera de lugar se canalizan depurando las impurezas que lo definen. Las jerarquías socio-morales tienen una faceta positiva siempre que los cuerpos, las emociones y los hábitos de las/los moradores a los que se aplican se dejen intervenir por agentes altruistas normalizadores y redentores.

8. Genealogía de las/los moradores de la calle

En este capítulo ofrezco una lectura sobre los actores y los marcos interpretativos e interactivos que, desde los tiempos coloniales hasta la segunda mitad del siglo XX, median la relación con los moradores de la calle en Chile.

8.1. Raíces coloniales de los *ociosos*, *vagabundos* y *malentretidos*

La investigación historiográfica efectuada sugiere que la presencia de individuos y grupos indeseables en Chile –y en América Latina– arranca con el proceso de conquista y colonización europea, desde fines del siglo XV. ¿Quiénes eran y cuáles son las fuentes principales en las que podemos reconocerlos? Partiendo de esto último, los historiadores han identificado fundamentalmente dos fuentes: por un lado, las leyes y las causas criminales y, por otro lado, las discusiones público-administrativas entre autoridades políticas, eclesiásticas y civiles. En este sentido, el conocimiento de los indeseables de la etapa fundacional de la sociedad chilena (e hispanoamericana) está sujeto al marco de interpretación y valoración de la sociedad dominante, de quienes tenían el poder de nombrarlos y definirlos.

La presencia de “*vagabundos*” en Chile (e Hispanoamérica) fue contemporánea al proceso de conquista y colonización española. Según Lockhart (1982), en ambos procesos participaron, por un lado, los herederos de las mercedes de la conquista y, por otro lado, la masa de vagabundos y andariegos que venían a América en busca de tesoros y libertad. “El espíritu andariego de los castellanos recién llegados y los deseos de someter pueblos indígenas para asegurar el *dominio de la tierra* los llevó a emprender largos recorridos por las tierras del Reino” (Jiménez Meneses, 1999: 189).

En ellas estos desterrados deambularon, enfermaron, pasaron hambre y frío, jugaron, engañaron, hurtaron.

En la primera cédula real, dictada en 1568 para América ibérica por el rey Felipe II de Habsburgo (1556 – 1598), ya se hace mención al problema de los “*vagabundos*”, el que es ligado al desorden social, la desvinculación socioeconómica y el desarraigo territorial. Dice la cédula:

“Los *vagabundos españoles* que viven entre los indios y en sus pueblos, les hacen muchos daños, agravios y molestias intolerables y conviene que los virreyes, presidentes y gobernadores [...] provean que no puedan estar entre los indios, ni habitar en los pueblos [...] y ordenen que hagan asiento con personas a quien sirvan, ó aprendan oficios en que se ocupen, y puedan ganar y tener de que sustentarse por buenos medios [...] y si fueren oficiales de oficios mecánicos o de otra calidad, obliguenlos a emplearse en ellos, o en otras cosas, de suerte que no anden vagabundos [...]”.³⁵

En una instrucción posterior del mismo Felipe II, encontramos huellas que dan una idea de quiénes eran estos sujetos y cómo se los consideraba: “*Los españoles, mestizos, mulatos y zambaygos vagabundos, no casados, que viven entre los indios [...], estos vagabundos ociosos, y sin empleo, viviendo libre, y licenciosamente*”.³⁶ En su mayoría, los recién llegados a América eran “hombres solos, célibes o maridos que dejaban mujer, manceba e hijos en España. Al igual que la astucia y la tenacidad, también la juventud y la movilidad dan cartas de triunfo indispensable a quien quiere sobrevivir y enriquecerse” (Bernard y Gruzinski, 1996: 228).

Durante la colonia, la libertad y la vida licenciosa fueron consideradas como actitudes lesionadoras de la convivencia social. Los solteros, los que se mezclaban con los indios, los “*ociosos*”, los “*libres*” y los “*licenciosos*” correspondían a individuos que no encarnaban los ideales de vida a los que debía aspirar el hombre de bien. Como categorías distintas, pero relacionadas, al lado de los indios encontramos “*mestizos*”, “*mulatos*” y “*zambaigos*”, todos formando parte de las castas más bajas de la sociedad del siglo XVI y XVII. La estructura de castas en Chile colonial, al igual que en otras partes del mundo, se organizaba sobre la base de la herencia y la sucesión como

³⁵ “Don Felipe II en Aranjuez, 1 de noviembre 1568 que no se consientan vagabundos”. En *Recopilación de leyes de Indias*. Tomo I, libro VII, título IV, ley 1, pág. 319. *De los vagabundos y gitanos*. Repetida por don Felipe V en la Instrucción de Virreyes de 1628.

³⁶ “Don Felipe II en la Instrucción a Virreyes de 1595. Don Carlos II y la Reina Gobernadora. Que los vagabundos se apliquen a trabajar, y los incorregibles e inobedientes sean desterrados”. En *Recopilación de leyes de Indias*. Tomo I, libro VII, título IV, ley 2, pág. 319. *De los vagabundos y gitanos*.

principios de estratificación social. Cada casta ocupaba una posición dentro de un sistema jerárquico y endogrupal que implicaba series desiguales de derechos y deberes. Las posiciones dentro del sistema de castas estaban organizadas fundamentalmente alrededor de la raza (indios/as, negros/as, mulatos/as, zambaigos/as, europeos/as), la etnia (los pueblos originarios) y la costumbre (cristianismo, paganismo). Los vagabundos eran principalmente españoles cristianos y mestizos de todas las razas.

Desde comienzos del siglo XVII la criminalística colonial del reino de Chile registra entre sus causas la “*vagabundería*”, la “*ociosidad*” y el “*malentretamiento*”. ¿A quiénes se aplican estas figuras? Según Araya (1995), los imputados por “delitos de vagancia”,³⁷ distribuidos en la zona central de Chile entre 1686 y 1814, son principalmente hombres adultos solteros (mayoritariamente entre los 20 y los 29 años de edad), de distinta extracción social y laboral, españoles, criollos, indios, mestizos, mulatos, negros, pardos y zambos, dedicados mayoritariamente a actividades agropecuarias y del rubro de las artes y los oficios (sastres, zapateros, artesanos, plateros, etc.) y en menor medida a la minería, el transporte y el comercio. Al mismo tiempo, se trata de personas que carecen de domicilio fijo y de lazos sociales establecidos que garanticen su subsistencia, hombres libres sin posesiones ni protecciones. Siguiendo a Castel (1997), se trataba de una categoría de personas *desafiliadas* socio-económica y afectivamente de las estructuras de sociabilidad integradoras tales como la comarca, la familia y el gremio.³⁸

Durante esta etapa las leyes se dirigen contra todos aquellos que no tienen un domicilio fijo ni lazos sociales establecidos. Estos atributos, entre otros, serán objeto de una construcción social de carácter estigmatizante, basada en la desconfianza y la suspicacia. ¿Por qué? Uno de los ideales de la vida colonial en Hispanoamérica remite a la convivencia en asentamientos permanentes, aplicados por igual a los habitantes autóctonos como a los colonizadores europeos, cuya práctica implica el sometimiento al orden político – administrativo e ideológico de la Corona en la ciudad americana, la cual fue concebida como la materialización del “sueño del orden” (Rama, 1995).³⁹ “La

³⁷ Por “delitos de vagancia” Araya entiende una serie de variantes nominales constitutivas de un catálogo de situaciones referentes a la calidad entitativa de la “ociosidad”, la “vagabundería” y el “malentretamiento”.

³⁸ Sigo aquí la interpretación de Castel (1997).

³⁹ La ciudad americana traslada al orden físico las jerarquías sociales, previniendo así del desorden. El orden de la ciudad americana se organiza racionalmente mediante palabras, planos y diseños. La escritura es concebida como un símbolo sagrado: como la eternidad, la escritura fija y establece la permanencia de lo representado. Este parece ser uno de los garantes de la cultura dominante en la historia de América Latina durante la colonia (y parte del período independentista).

denominación de lo “humano” pasaba por el “*vivir congregado*” a “*son de campanas*” o “*en policía*”, en “*república*” (Osorio, 2004: 19). Lo que se concretaba en tres ámbitos interrelacionados: primero, en el diseño de una determinada configuración espacial urbana jerarquizada. Segundo, en la participación en el culto católico y, tercero, en la promoción de un modelo de persona que respondía a estas condiciones de convivencia. Quienes no se inscribían dentro de esta forma “ordenada” de vivir que imponía la Corona eran considerados “criminales”.

Especialmente a partir del siglo XVII los “*vagabundos, ociosos y malentretenidos*” se convierten en sujetos de persecución y castigo al no inscribirse dentro de este orden de convivencia. Este hecho se registra en todas las sedes de la Corona en América. Los procesos y factores que condujeron a esta situación parecen ser variados y múltiples, pero pueden clasificarse en dos tipos: 1) el cambio en la estructura productiva de la sociedad colonial, y 2), la concepción moral que estructuraba el significado de la dicotomía trabajo/ocio.

Hacia fines del siglo XVII el reino de Chile experimenta un profundo proceso de inclusión a la economía imperial que se traduce en el desarrollo de la agricultura extensiva en desmedro de la minería, la ganadería y la “encomienda” indígena. Esta transformación conducirá, primero, a la emergencia de una mano de obra libre y flotante caracterizada por la trashumancia, el desarraigo y la desvinculación social, y segundo, al desarrollo del latifundismo patronal que sentará las bases del capitalismo oligárquico en Chile (Mellafe, 2004). Es el comienzo del “*peonaje*”, el “*inquilinaje*” y la “*hacienda*”. El “*peonaje*” remite a la relación entre hombres libres, migrantes y sin tierra que venden su fuerza de trabajo para subsistir; los “*inquilinos*” son arrendatarios de tierras patronales; y la “*hacienda*” es la unidad socio-económica de carácter patronal perteneciente a los latifundistas o propietarios de grandes extensiones de tierra. Si bien ambos grupos responden a las necesidades de la hacienda de mano de obra ocasional y permanente, sólo el “*peonaje*” constituye una clase improductiva y, por ende, peligrosa. En sentido estricto, el “*peonaje*” no conforma una clase trabajadora sino un conglomerado de sujetos libres gobernados por voluntad propia (Salazar, 2000). Su presencia será ambigua, pues mientras constituye una mano de obra barata y disponible durante todo el año, representa también un índice de peligrosidad.

Entre los siglos XVII y XVIII el trabajo es considerado una actividad dignificante, y el ocio, bajo cualquier forma, se convierte en un peligro que es menester controlar. Según Araya (1999), el ocio es visto como la “*madre de los vicios*” y el origen de todo

desorden y criminalidad. El trabajo era la actividad natural y normal de todo ser humano cristianizado. A través suyo se accedía no sólo al sustento, sino que se adquiría la calidad de ser humano en dignidad y decencia. Trabajar era ser digno y decente. La moral estaba comprometida en el trabajo. Si la persona era de escasos recursos, lo normal era trabajar bajo el yugo de un “amo” o “patrón”, o seguir bajo el alero de los padres, asistiéndolos en sus quehaceres. Si la persona era de clase alta, de todas formas trabajar dignificaba. Así, la resistencia y refracción al trabajo, la comisión de faltas y la evasión de las actividades productivas atribuidas al “*peonaje*” constituían comportamientos y actitudes ociosas equivalentes en lo económico a lo improductivo-peligroso y en lo moral a lo indigno-indeciente. Dentro de esta moral, las castas inferiores, conformadas por los indios, los mestizos y los “*hombres libres*” constituían una clase de hombres ociosos por naturaleza (Encina, 1945).

En este marco, Araya muestra que la vagancia remite a una preocupación por el trabajo, la productividad y el uso adecuado del tiempo, “que debía traducirse en “beneficios” ya fuesen de orden moral o material” (Araya, 1995: 2). Descubrir a alguien no cumpliendo con los tiempos y los quehaceres particulares a su condición significaba, según las circunstancias y el perfil individual, la detención, la reprensión o el castigo. En esta lógica, todos los hombres estaban destinados a trabajar. Era la condición humana en sí, y quebrantar esa regla implicaba un daño a la moral de la persona, sobre la cual a su vez podía recaer el castigo físico.

Los únicos que quedaban excluidos de este marco y que, por tanto, constituían el límite del poder punitivo, eran los lisiados, los enfermos y en general quienes no podían usar sus cuerpos para trabajar. Estos eran los “*pobres legítimos*” en contraposición con los “*pobres vergonzantes*” o “*fingidos*”. Mientras los pobres legítimos se integraban más fácilmente a la vida comunitaria y sedentaria, que traían consigo la reconversión económica productiva y la evangelización, los “*vagabundos*” se veían impelidos a “*andar la tierra*” y/o vivir bajo permanente sospecha y/o vigilancia.

¿Cuáles eran los comportamientos efectivos concernientes a la trilogía “*vagabundos - ociosos - malentretenidos*”? Los tres términos son solidarios entre sí y se refieren, cada uno, a diversas formas y expresiones de comportamientos considerados como atributos estigmatizantes de la persona: reversos de las expectativas de rol asignadas a los hombres adultos de la sociedad colonial.

El “*vagabundo*” y el “*vago*” estarán íntimamente ligados con el “*ocioso*”. Los términos “*vagabundo*” (del latín *vagabundus*), “*vagamundo*”, “*vago*” designaban, todavía en el

siglo XIX, al “*holgazán u ocioso que anda de un lugar en otro sin tener determinado domicilio, o sin oficio ni beneficio*” (Academia Española, 1823). En 1782 los “*ociosos*” son todos aquellos que “*viven sin destino, ocupación, y trabajo de qué poderse mantener*”. La palabra “*vago*” remite, asimismo, a alguien “*sin oficio y malentretenido*” (Araya, 1995: 4).⁴⁰

A los “*vagabundos*” se les achaca ser “*holgazanes*” y/u “*ociosos*”. El “*holgazán*” remitía a una “*persona vagabunda y ociosa, que no quiere trabajar*”. El término “*ocioso*” (del latín *otiösus*), por su parte, designaba “*al sujeto o persona que carece de las buenas obras que debía ejecutar, o que no lleva el don u ofrenda que debía según las circunstancias...*” (Academia Española, 1823). Se trata, pues, de una designación con claras connotaciones morales, una categoría concerniente a la voluntad y la disposición individual dentro del sistema social: el “*que no quiere trabajar*”, el “*que carece de las buenas obras que debía ejecutar*”. Personas definidas por la ausencia de atributos concernientes a los ideales de persona de la época: vida sedentaria, trabajo, voluntad de trabajar y uso correcto del tiempo.

Por último, el “*malentretenimiento*” se relaciona con el destino otorgado al tiempo. Comprendía los vicios y prácticas que desviaban al hombre del trabajo y la decencia: la embriaguez, el juego, el amancebamiento, el adulterio, el engaño, los excesos y el desenfreno, la participación en fiestas y “*chinganas*” (tabernas con baile y canto). Otras prácticas habituales que encontramos en las causas criminales de la época asociadas al “*malentretenimiento*” y el “*vagamundeo*” son el hurto y el robo,⁴¹ la errancia y la ausencia de domicilio fijo, la desobediencia a los padres, los “*patrones*” o los “*amos*”, la frecuentación de lugares indecentes, el porte de armas y la violencia física.

Una Real Orden del 30 de abril de 1745 precisa un catálogo de conductas a las que se imputa la trilogía “*ociosidad-vagabundería-malentretenimiento*”:

“se aplicaba la calidad entitativa de la *ociosidad, vagabundería y malentretenimiento a los que no tienen oficio, ni hacienda ni rentas y viven sin saberse de qué venga la subsistencia por medios lícitos y honestos... comprende a cuantos carecen de oficio y no*

⁴⁰ Es interesante notar que esta definición no ha variado sustancialmente con la actualmente dada en el *Diccionario de la Real Academia Española*: “*Holgazán u ocioso que anda de un lugar a otro, sin tener oficio ni domicilio determinado*”. La continuidad semántica del término sugiere la prevalencia de la concepción según la cual los “*vagos*” son sujetos desarraigados, sin anclaje socio-territorial.

⁴¹ Según los datos de Araya, más de un tercio de la población vagabunda (100%=315) con causas criminales entre 1686 a 1814, habría sido denominada como “*vago y ladrón*”, “*vagabundo y ladrón*”, “*ladrón, ocioso y vagabundo*” (Araya, 1999: 68 – 70).

lo ejercen sin motivo justo; los jornaleros que no trabajan con continuidad o no aprovechan las épocas de inactividad forzosa para realizar diversas tareas domiciliarias, los que, teniendo medios suficientes para vivir, gastan su tiempo y caudales en casas de juego, o frecuentan compañías mal opinadas, lugares sospechosos o de mala reputación, los amancebados, jugadores y borrachos... dentro de la misma categoría se censan los que dan mala vida a su mujer; los que desobedecen a sus padres, no les ayudan en su trabajo o no se aplican a las actividades que realizan... igual cabe decir de los infractores de la ley por concurrir u organizar 'rondas, músicas, bailes' en tiempo no autorizado, o simplemente por poseer o llevar armas prohibidas... los falsos mendigos... o los soldados que también recurren a pedir limosna para redondear la soldada".⁴²

La referencia al uso del tiempo es clara en este texto, y a través de ella se alude a un conjunto de situaciones que conforman una unidad semántica, entre las que destacan el modo de sustentarse, la sociabilidad, la diversión y el sexo. Frente a cada una de estas situaciones, se irá elaborando una especie de “anatomo-política” de los cuerpos (Foucault, 2002) ligada a la creciente necesidad de organizar el tiempo de tal manera de maximizar la producción mediante la distribución de las actividades y las fuerzas.⁴³ Este proceso abarca la invención de aparatos de control, vigilancia y ceñimiento de los cuerpos a unos mandatos temporales, la descomposición y distribución de las actividades en el espacio y el tiempo, la prescripción de los movimientos, la intensificación del rendimiento, la ubicuidad, la desagregación, la utilidad, etc. Si bien este proceso parece darse de manera similar tanto en el contexto pre-republicano de América Hispánica y Europa, su desarrollo en América Latina y Chile es un tanto posterior al proceso que muestra Foucault para Francia. De todos modos, en ambos casos estaba presente la concepción de los cuerpos como aparatos en relación con el tiempo, máquinas eficaces y dóciles que se pueden encauzar al servicio de la producción y la utilidad; concepción que conduce directamente a una fijación por su “*buen uso*” como uno de los principios ideológicos del capitalismo temprano.

⁴² Tomado de la “Novísima Recopilación de las Leyes de España, 1745”; cit. en Araya, 1999: 71.

⁴³ De acuerdo con Foucault (2002) la “anatomo-política” de los cuerpos corresponde a una tecnología de poder que se desarrolla en el seno del poder disciplinario durante la época clásica en Francia (ss. XVII a XVIII). En ella “el cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política” [...] que “define como se puede hacer presa en el cuerpo de los demás [...] para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina” (Foucault, 2002: 141). Se trata de un poder que avanza sobre la organización del tiempo y el espacio, la conducta y la subjetividad del cuerpo social. Un poder que se obsesiona con el uso del cuerpo y el tiempo en la producción social.

En este contexto, se prohíbe la fiesta y el baile, se sospecha de los jinetes y los hombres solos y errantes, de los jugadores y los borrachos. Sólo tienen derecho a pedir limosna aquellos “mendigos” y “pobres legítimos” autorizados por la correspondiente autoridad administrativa. Básicamente enfermos, lisiados, mujeres solas con hijos pequeños. Mientras esta clase de personas no constituyen ninguna amenaza y sirven más bien para recordar las obligaciones morales y religiosas de hombres y mujeres en la Tierra, los “ociosos, vagabundos y malentretenidos” representan las potencias malignas, lo liminal, lo que está fuera de lugar.

Junto con lo anterior, en el catálogo de conductas de “ociosidad, vagabundería y malentretenimiento” también se observa la vinculación con la moral dominante, la que se aplicaba por igual a una variedad de categorías sociales: gente “sin oficio, ni hacienda ni rentas” y que “no lo ejercen sin motivo justo”: “peonaje”, “jugadores”, “amancebados”, “borrachos”, “infractores de ley”, “falsos mendigos”, etc. Estas categorías guardan una estrecha relación con el trabajo y el empleo correcto del tiempo libre. Constituyen parte de un marco de clasificación de la alteridad. “Ociosidad, vagabundería y malentretenimiento” configuran una trilogía de conceptos pertenecientes al campo semántico de las conductas socialmente indeseables que se organizan y simbolizan en torno al eje trabajo/ocio. Estos conceptos se aplican hacia una “anatomía-cronología” orientada al disciplinamiento de los cuerpos, especialmente de aquellos cuerpos refractarios y evasivos al trabajo, la vida sedentaria y la “hombria de bien” u honradez. Entregarse sin motivo a los placeres y las pasiones terrenales en un mundo en el que moralmente se imponen la medida, la decencia, el orden y la planificación, es una actitud que tendrá consecuencias directas en el modo como la sociedad colonial considerará y tratará a los “ociosos, vagabundos y malentretenidos”.

Las principales respuestas sociales dadas al problema de la “vagabundancia, la ociosidad y el malentretenimiento” fueron de orden jurídico – penal, con un claro fundamento económico-moral. Las primeras medidas impulsadas por la Corona española en Chile e Hispanoamérica obligaban a la gente a asentarse y ocuparse en empleos “lícitos y honestos”. La movilidad espacial, el nomadismo, eran signos de alerta. La sociedad colonial se comprendía a sí misma como una sociedad sedentaria y gobernada por el orden planificado de la ciudad. Aborrecía la vida nómada. A contar del siglo XVII, se desplegaron una serie de prácticas destinadas paralelamente a castigar y recomponer las trasgresiones en que incurrían “vagabundos, ociosos y malentretenidos”. Bajo el fuerte influjo de un régimen eclesiástico intolerante e

inquisidor, teólogos y jurisconsultos se abocaron a la tarea de legislar contra las diversas expresiones de la ociosidad. A la par que distinguían entre “*pobres legítimos*” y “*pobres vergonzantes*”, creaban aparatos especiales para atender cada caso: en uno la “*beneficencia*”, los “*hospicios*”, las “*casas de misericordia*” o “*de recogida*” y las corporaciones de caridad; en el otro, el trabajo (generalmente obras públicas), los cuarteles y las guarniciones militares.

De esta forma, se fue conformando toda una economía política hacia los cuerpos de los pobres: se recogía a los necesitados y se castigaba a los ociosos. El supuesto de esta economía político-punitiva era que los pobres sólo serían merecedores de misericordia en la medida en que estuviesen totalmente imposibilitados de valerse por sí mismos, esto es, cuando fuesen incapaces de usar su propio cuerpo para sustentarse. La piedad católica de la época colonial discrimina así a quienes, pudiendo hacerlo, no trabajan ni emplean apropiadamente su tiempo, a la vez que se ofrece conspicuamente a los débiles, enfermos y discapacitados. Los indeseables son, por lo tanto, todos los “*pobres vergonzantes*” y los “*falsos mendigos*” que, al eludir las metas culturalmente dominantes, no merecen el cuidado de nadie sino que, por el contrario, deben ser castigados.

Al modificarse la estructura productiva de la sociedad colonial, el vagabundaje se convirtió en un problema social. Su presencia remite a la oposición pre-iluminista entre ocio y trabajo, la refracción a éste y la resistencia al control y disciplinamiento que implicó el paso de una economía ganadero – pastoril a otra basada en la agricultura y la incipiente industria manufacturera de la ciudad. En este contexto, y ante los ojos de las autoridades, el vagabundaje se torna una actividad punible y el “*vagabundo*” se convierte en un sujeto penal y criminal.

En Chile los grandes centros de atracción del vagabundaje fueron los espacios fronterizos como La Araucanía (en el centro-sur del país), la cordillera (al este), las minas en el norte y el llamado “núcleo poderoso triguero” del Valle Central (Góngora, 1966). Hasta el siglo XIX el vagabundo chileno era un jinete. Necesitaba de un caballo, ya fuese para fugarse o para arrear animales robados que luego vendía para su sustento. Por eso el vagabundaje marchó íntimamente ligado al “*cuatrerismo*”, el “*bandidaje*” y el “*bandolerismo*”, sin los cuales se convertía simplemente en mendicidad (Mellafe, 2004). De allí que el robo de caballos y vacunos (abigeato) fuese una práctica habitual que se imputaba a los vagabundos, como muestran los archivos judiciales por vagancia, ociosidad, borracheras, robos y riñas (Harris, 1997).

En 1756, la autoridad política, obsesionada por lo que considera la “*peste*” del “*bajo pueblo*”, nombra como Jueces de Comisión a latifundistas en los alrededores de La Serena (actualmente cuarta región), con el fin de detener

“los continuos *desórdenes que se hacen en el campo, robando ganados a los dueños de haciendas y cometiendo otros delitos...*; [por ello es que] he tenido por conveniente dar Jurisdicción a esos [hacendados] para que puedan *hacer sumarias, prender [a] los reos y remitirlos presos a las cárceles de las villas de su Jurisdicción*”.⁴⁴

Cinco años más tarde, el arbitrio de esta previsoras disposición fue ampliado por el Gobernador interino Félix de Berroeta, al decretar

“que en todos los Corregimientos del Reino se señalasen y deslindasen ciertos [y] proporcionados distritos, y en cada uno se nombrase persona de entera satisfacción y celo, para que con particular comisión de este Superior Gobierno e instrucción del Señor Fiscal *persiguere con eficacia... a todo ladrón y vagabundo*”.⁴⁵

En la práctica, estos bandos legales generaron un clima de sospecha y de vigilancia permanente hacia el “*peonaje*” libre, no sólo con fines represivos y punitivos, sino para implantar los ideales del orden y la decencia. Poco a poco el “*ocioso, vagabundo y malentretenido*” va adquiriendo los rasgos de alguien peligroso, un “otro” que no sólo amenaza el orden y la seguridad.

La formación temprana de la oligarquía rural avanza paulatina y simultáneamente con la preocupación por la defensa y conservación de la propiedad privada, proceso que será profundizado durante el siglo XIX en Chile. La criminalización de los “*vagabundos*” – “*vagos*”, “*ociosos*”, “*holgazanes*”- es una manifestación coherente del proceso de adquisición de poder y concentración de la riqueza por parte de dicha oligarquía. Por lo mismo, la economía punitiva hacia estos es una expresión de la lucha por mantener y conservar los espacios de poder y los privilegios alcanzados.

El artículo quinto de un Bando de Buen Gobierno promulgado en 1788, que seguramente reeditaba disposiciones anteriores, ordenaba:

⁴⁴ Bando de Manuel de Amat y Junient. Santiago, 12 de mayo de 1756, en Archivo Nacional, Fondo Cabildo de Serena, 10, pza. 3. Cit. en Mellafe (2004).

⁴⁵ Bando de Félix de Berroeta. Santiago, 15 de diciembre de 1761, en Archivo Nacional, Fondo Cabildo de Serena, 18, pza. 1. Cit. en Araya (1999: 15).

*“Que salgan inmediatamente de esta jurisdicción todos los vagabundos, ociosos y gente de mal vivir, pena de que, pasados tres días, por el mismo hecho de hallarse sin oficio, empleo u ocupación servible y lícita, sean destinados a servir en obras públicas o reales, o en cuerpos de tropa de esta capital, o plazas de Valdivia, conforme a la naturaleza de los casos, por seis años, y que ninguna persona de cualquier estado o calidad los reciba, abrigue ni oculte en sus casas, pena de treinta pesos de multa o un mes de cárcel, según sus circunstancias”.*⁴⁶

El mismo Bando dispondría, unos años después, *“limpiar, cercenar y eliminar todas las formas del desorden”* (Araya, 1999: 17).

Vemos aquí que, junto con la persecución, se contaba con medidas sancionadoras aplicables tanto a *“vagabundos, ociosos y gente de mal vivir”*, como a quienes les prestaran algún tipo de servicio. Si bien las penas eran variables según los casos (trabajo forzado, multa en dinero o privación de libertad), resalta el hecho de que el objeto de la imputación comprometa tanto al vagabundo como a quien lo ayudase. Esto se explica en gran medida aludiendo a que el vagabundo constituye una de las figuras penales y morales más relevantes de la criminalística colonial en América, al menos desde el siglo XVII. Su presencia es percibida como una *“peste”*, un *“cáncer”* o *“desorden”* que se debe extirpar, pues de lo contrario se podría propagar. La sanción a quienes prestan ayuda es así una consecuencia directa de esta creencia y concretamente una medida ejemplarizadora destinada a impedir su corrosivo avance.

Siguiendo a Araya (1999), las principales sanciones efectivamente infligidas por *“delitos de vagancia”* durante la colonia, son las siguientes, según su frecuencia de mayor a menor recurrencia: destierro y trabajo sin sueldo en las obras públicas, vergüenza o escarnio público, azotes, cepos y grilletes, rapado de cabeza y cejas, cárcel, servicios a particulares, venta como esclavos fuera del reino, devolución al convento o comarca de origen y muerte en la horca. En la medida que los actos punibles trasgredían simultáneamente el orden social, monárquico y religioso, medidas como las recién indicadas se dirigían al escarmiento y el castigo ejemplar, expresando así el poder del monarca y su inscripción en el marco de una justicia punitiva basada en la venganza del cuerpo social integrado –condensado en la figura de aquél- respecto del trasgresor.

⁴⁶ Bando de Buen Gobierno provisto por Ambrosio O'Higgins, 1788. En Archivo Nacional. Fondo Capitanía General 811, pza. I. Cit. en Araya (1999: 17).

Si observamos el detalle de las sanciones más recurrentes aplicadas a los “*vagabundos*” de acuerdo a la criminalística colonial en el reino de Chile -entre 1686 y 1814, de acuerdo con Araya (1999)-, vemos que la mayor parte de éstas conciernen al castigo físico y en menor medida moral. A los azotes, cepos, grilletes, rapado de cabeza y cejas hay que sumar el trabajo en obras públicas y el destierro que también incluía el trabajo forzado. Las sanciones recaían así sobre el cuerpo de los vagabundos. Siguiendo a Foucault (1992), el cuerpo representa el principal foco del poder-saber en toda la historia de la economía punitiva de la cultura europea occidental. “Es el cuerpo quien soporta, en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error” (Foucault, 1992: 14); a él se aplica la furia de la autoridad, su capacidad de quitar la vida; de él se busca arrancar la utilidad; a él se encauza toda disciplina destinada al sometimiento a la norma.

El cuerpo de los vagabundos en la criminalística del Chile colonial simboliza un cuerpo trasgresor que sólo el destierro, el trabajo forzado y el castigo físico - moral pueden doblegar. El trabajo sin sueldo en las obras públicas y las obligaciones de servidumbre entre las familias adineradas o el clero constituyen prácticas animadas desde las concepciones económico-morales que despliega la sociedad colonial. Nada ni nadie debía quedar ocioso. El “*buen uso*” del tiempo indicaba la clase de persona que era alguien y el modo en que se le debía tratar. Por otra parte, el rapado de cabello y cejas, así como los azotes y la vergüenza pública sugieren la necesidad de dejar inscritas a través de la sangre y la humillación las marcas del poder y la ley sobre el cuerpo, de manera de imponer la idea de que existe un orden físico - moral al que todos se deben.

Al romper o simplemente no sostener los pactos familiares, comunitarios, políticos y productivos, los vagabundos podían asimilarse a la figura del monstruo social que,⁴⁷ en tanto “anormal”, conduce a la emergencia de lo “normal” como dispositivo de poder (Foucault, 2001). Como mostraré más adelante, en los albores del siglo XX se desplegará progresivamente en Chile un proceso de “normalización” (Foucault, 2002) que descansa en la construcción de un concepto de persona basado en las dicotomías civilizado/bárbaro y normal/anormal, las que remiten a la antropología, el derecho y particularmente la medicina. A través de dicho proceso de normalización se desplazará el “poder - derecho de muerte” -como dispositivo propio del poder absolutista de la

⁴⁷ Para Foucault, el monstruo condensa, desde el siglo XVII, la criminalidad. “Lo criminal es la monstruosidad” (Foucault, 2001: 82).

colonia-, instalando en su lugar la gestión calculadora de la vida y la intervención de lo que Illanes (2007) llama el “cuerpo y la sangre del pueblo”.

Ambivalencia en las respuestas sociales

Antes de la creación de las instituciones públicas, la historia social de Chile registra el nacimiento de las llamadas “*casas de objeto público*”. Algunas de estas instituciones, como los “*hospicios*”, “*casas de recogidas*” y “*casas de expósitos*”, son precedidas por los “*asilos*” creados durante el período borbónico (primera mitad del siglo XVIII) y que recibían pobres, enfermos e inválidos de toda clase. Otras, como el “*hospital*” y la “*cárcel*” constituyen recreaciones de la institucionalidad colonial traída a América por los españoles, y datan de comienzos del siglo XVII. Censadas por primera vez en 1813, las “*casas de objeto público*” “albergan y/o permiten el tránsito de individuos externos para brindarles un servicio... [cuyo] uso tiende al bien colectivo” (Franulic, 2005: 3). Entre ellas se cuentan los edificios religiosos regulares y seculares (iglesias, conventos y monasterios), así como las cárceles y casas de corrección, hospitales, hospicios y casas de expósitos, casas de educación y fábricas. Se trata de espacios sociales anclados dentro del tejido socio-comunitario que progresivamente serán parte del aparato de control estatal, proceso relacionado con el avance del proyecto capitalista oligárquico y la formación del Estado-nación en Chile. Castel (1997) resalta el carácter especializado de estas instituciones. A su juicio, las prácticas asistenciales del orfelinato, el hospital, la limosna surgen de “problemas que en sociedades menos diferenciadas eran asumidos sin mediación por la comunidad” (Castel, 1997: 40).

En la práctica el principal foco de acción de las “*casas de objeto público*” fueron los pobres, enfermos, inválidos, vagos, mendigos y mujeres “*de mal vivir*”, a quienes simultáneamente se les asistía y/o castigaba. Un ejemplo de esto es la creación, en 1803, del Hospicio de Pobres de Santiago, el que junto con basarse en “la obligación evangélica de *socorrer al necesitado*” (Araya, 1999: 52), esto es, a los pobres legítimos, representa “una institución *para combatir la mendicidad de la ciudad, se recibía los mendigos, a los vagos y a los pordioseros, se los recluía con el objetivo de hacerlos útiles para la sociedad*” (Franulic, 2005: 5; las cursivas son mías).

Este proceso, que deviene en Chile particularmente a partir del siglo XVIII, se caracterizó, como ya indiqué, por la emergencia de una conciencia urbanística apoyada en el diseño racional (Rama, 1995). La “ciudad ordenada” era sinónimo de una vida

inspirada en la razón, la medida y el buen gobierno. Para el logro y mantenimiento de dicho orden la ciudad de Santiago vio nacer una serie de establecimientos. Así, en 1729 se crea la Casa de la Caridad que daba cristiana sepultura a los mendigos, pobres y “*presos ajusticiados*”. Cinco años más tarde se crea la “*casa de recogidas*” en las que se recluye y corrige a mujeres “*de mal vivir*”. En 1758 la administración del reino abre su “*casa de huérfanos*” a todos los niños abandonados (“*huachos*”) y mujeres “*arrepentidas*” de la ciudad, así como a las “*parturientas vergonzantes y a los pobres de solemnidad*” (Vicuña Mackenna, 1877; cit. en Araya, 1999: 5). En 1772 se funda el Hospital de San Borja pensado como un establecimiento especial para mujeres.

A diferencia de lo que ocurre con las prácticas punitivas ligadas a la oligarquía latifundista y a los primeros tiempos de la colonia, la creación de las “*casas de objeto público*” se asocia con la caridad cristiana y la beneficencia pública. Ambas instituciones tendrán un papel clave en la conformación de modos no punitivos de relación y significado con los “*vagabundos, ociosos y malentretenidos*” de la sociedad colonial, contribuyendo así a la emergencia de la asistencia como dispositivo de protección social administrado por el Estado.

Las “*casas de objeto público*” se configuran a partir de la creación de nuevos dispositivos de sociabilidad secundaria: sistemas independientes de las pertenencias y lealtades familiares, comunitarias, territoriales y del trabajo. “A partir de este desenganche se desplegarán montajes cada vez más complejos, que dan origen a estructuras asistenciales cada vez más profundas” (Castel, 1997: 41). En la medida en que la creación de estos modos de relación e interpretación implican un esfuerzo de conocimiento del que interpreta, me parece que tratamos con un proceso anclado a un permanente movimiento de reflexividad sociocultural tendiente a administrar la alteridad cercana.

Mientras la ley que reprime a *vagabundos, ociosos y malentretenidos* se construye a partir del temor que suscita el estilo de vida licencioso de éstos en la sociedad colonial, la caridad se edificará a partir de un imaginario religioso anclado en la asistencia generosa y los ritos de hospitalidad propiciados por el cristianismo medieval. De allí que, en gran medida, la tradición religiosa del cristianismo haya reforzado las “*categorías fundamentales que estructuran todo el campo asistencial*” (Ibíd.: 44). La pobreza es vista, desde el punto de vista de la caridad cristiana, considerando dos dimensiones. Por una parte, la asociada a la carencia espiritual y la falta de voluntad. Y por otra parte, como el resultado de unas condiciones de vida indigna. Como categoría

ético-religiosa, la caridad significa “hacerse buena persona mediante la donación; el acto de dar contrarresta la disposición al pecado” (Sennett, 2009: 144). A diferencia de la ley que excluye y castiga, la caridad incluye, cuida, asiste y redime. Castel afirma que durante la Edad Media “los pobres formaban parte del cuerpo de la iglesia porque su cuerpo sufría, porque eran la metáfora del cuerpo sufriente de la iglesia” (Ibíd.: 48). Al subrayar los signos físicos de la pobreza, la “dramaturgia” cristiana penetró sin dificultades en la asistencia social.

Es probable que en estas respuestas encontremos la raíz de la distinción entre pobres legítimos e ilegítimos que, como mostraré más adelante, forma parte aún del sentido común nacional, expresándose incluso entre los legisladores del Estado. Al liberar a los pobres de la obligación de trabajar, la imaginaria cristiana provocó la sospecha sobre las reales capacidades de éstos. Sólo el cuerpo sufriente, incapaz de ocuparse, será merecedor de la asistencia. La dignidad de la pobreza es el cuerpo herido, cargado de enfermedades, impotente, que simboliza “una herida cuya queja se eleva hacia Dios” (Ibíd.: 48). Esta cualidad hacía del pobre el medio de salvación escatológica de los ricos. De este modo, la caridad hacía parte de una economía de la salvación y de un esquema discriminante de relaciones con las distintas clases de persona.

Pero no sólo las manifestaciones extremas de un cuerpo degradado bastaron para establecer las distinciones entre quienes merecían o no la asistencia caritativa. Junto con la incapacidad física, la caridad cristiana agrega y ratifica como requisito de la asistencia la pertenencia comunitaria basada en una concepción de la fraternidad en la cual “el prójimo es el próximo” (Ibíd.: 50). En este marco, el vagabundo sin hogar ni domicilio perturba y atemoriza, representando al “*mal pobre*” que, desde la concepción teológica predominante, se opone a los designios de la Providencia. Por lo tanto, la caridad se aplica sólo a la pobreza como condición indigna, eximiéndose de tratarla en su dimensión volitiva. En otras palabras, las “*obras de misericordia*” que aseguran la redención de las almas en el más allá implican un concepto discriminante del pobre. La economía de la salvación iba acompañada, pues, de una percepción invalidante de algunos pobres.

El nacimiento de las “*casas de objeto público*”, propiciado por la iglesia católica, fue financiado con arcas fiscales. Su desarrollo es demostrativo del triunfo del *principio del merecedor*, a partir del cual entiendo no sólo la distinción entre pobres legítimos e ilegítimos, sino de toda la economía de la caridad y la beneficencia –la que, como mostraré, constituye un marco presente hasta la actualidad en Chile-. Esta economía de

la caridad y la beneficencia es consustancial a la “anatomo-política” de los cuerpos que se desarrolla bajo el incipiente espíritu disciplinador que concierne la creación de unas instituciones que son simultáneamente espacios arquitectónicos, funcionales y jerárquicos complejos y que condensan la espesura de las distinciones morales y jurídicas entre lo virtuoso y lo vicioso, lo digno e indigno y sus respectivas justificaciones.

Estos espacios se organizan sobre la base de una autoridad tradicional propia de una sociedad estamental y monárquica que tendrá ecos durante una buena parte del período republicano en Chile. En ellos se practican el castigo físico, las obligaciones morales y la caridad hacia toda clase de pobres e indeseables –sanos y enfermos, hombres y mujeres, niños y adultos, indios y mestizos, etc.-. De este modo, conjugando funciones asistenciales y punitivas, se configurarán los pilares básicos de la institucionalidad socio-espacial del Estado republicano decimonónico. Son, por así decirlo, los rudimentos de las modernas instituciones de asistencia –los que continuarán configurándose en Chile durante todo el siglo XIX y XX.

Sobre la base de estos antecedentes podemos afirmar que dos han sido los marcos como la sociedad chilena colonial enfrentó la presencia de los *vagabundos*, *ociosos* y *malentretenidos*: un tratamiento punitivo y otro caritativo-asistencial. El primero de ellos se organizó en términos jurídico-policiales y estuvo en manos de la clase político-administrativa del reino y posteriormente en manos de la burguesía latifundista. El marco caritativo- asistencial se articuló en términos teológicos y desde entonces será practicado fundamentalmente por el mundo católico y por sectores acomodados e ilustrados de la aristocracia criolla.

La existencia de hombres y mujeres sin residencia ni trabajo fijo abrió tempranamente la disyuntiva entre la piedad y la horca en la relación que la sociedad establecía con ellos. La ambivalencia en el tratamiento de los pobres y la división de las clases de pobres según criterios económico–morales que dan sentido a los modos de relación e interpretación de los indeseables, sugiere la construcción polisémica de una categoría de personas. La pregunta desde entonces no parece haber dejado de ser: ¿pobre indeseable al que hay que encerrar y castigar o pobre merecedor de ayuda caritativa?

La reflexividad del pensamiento y la acción en torno a los *vagabundos*, *ociosos* y *malentretenidos* durante la colonia en Chile, se organiza a partir de una compleja estructura de distinciones. En ella participan dos concepciones del universo y los seres humanos: la visión teológica cristiana según la cual los sufrientes y los caritativos

encontrarán la redención de los pecados, y la visión jurídico–punitiva, que supone que el mundo social, como la ciudad, se puede organizar racionalmente sobre la base de la domesticación de las costumbres y las emociones. Pensándolo bien, tanto la economía punitiva como la economía de la caridad constituyen formas de controlar y contener racionalmente la alteridad indeseable. La ocupación del cuerpo y del tiempo, así como la voluntad y la condición para hacerlo, constituyen el núcleo de sentido alrededor del cual se forman los marcos de la piedad y el castigo a través de los que la sociedad chilena colonial se piensa a sí misma desde lo indeseable.

8.2. Vagos, vagabundos, ociosos y mendigos a comienzos de la República

Con el proceso de independencia colonial y durante todo el siglo XIX y parte del XX, se sucederán importantes transformaciones en la estructura social, política y económica de la sociedad chilena. Inauguran esta etapa los cambios suscitados a mediados del siglo XVIII en orden a conformar dos grandes bloques o clases sociales que, paulatinamente, fueron modificando la estructura colonial de castas. De un lado, una oligarquía aristocrática influida por el racionalismo ilustrado que convive con una clase conservadora apegada a la moral religiosa y fiel a la administración monárquica; del otro lado, la *plebe* o *bajo pueblo*, representa las capas campesinas, mestizas y populares de la naciente república, esto es, la mayoría de la población. Los primeros se presentaban a sí mismos como los descendientes de los conquistadores de ultramar, mientras el “*bajo pueblo*” es el resultado de los procesos de mestizaje y relaciones interétnicas con las poblaciones originarias del territorio.⁴⁸ Al igual que en la colonia, a este “*bajo pueblo*” se le considerará, durante todo el siglo XIX, una verdadera amenaza al orden, la decencia y progresivamente a la propiedad privada, esto es, a la estructura social, moral y económica de la naciente nación.

Los vagos, vagabundos y ociosos, a excepción de los mendigos y mujeres de mal vivir de la primera república, presentan todavía un perfil rural, aunque desde la segunda mitad del siglo XIX el vagabundaje urbano representará una molestia patente entre los ciudadanos. Junto con esto, avanza el proceso de consolidación del capitalismo agrario

⁴⁸ Fundamentalmente la sociedad mapuche que, a la llegada de los europeos a Chile, poblaban el territorio nacional desde el río Mapocho (en Santiago), por el norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el sur, abarcando por el lado argentino la provincia de Chubut, por el sur, y la de Buenos Aires, por el norte.

y minero de la oligarquía y el proyecto de un Estado-nación que paulatinamente irá asumiendo diversas funciones, de las que se desprende la construcción de sujetos.

A comienzos de la época de independencia en Chile (1810 – 1818), se exhortaba a “*que los vagos y malentretenidos tomen el ejemplo y se dediquen al trabajo, y a hacerse útiles a la sociedad y a su Patria*”,⁴⁹ esto era: emplearse, hacerse útil e integrarse a la naciente comunidad económica nacional. Asimismo, como he señalado, en 1803 se crea el primer “*Hospicio de Pobres*”, basado en la “obligación evangélica de socorrer al necesitado”, esto es, a los “*verdaderos pobres*” (Araya, 1999: 52). Veo en esto la continuidad de la ambivalencia en el tratamiento, quizá con una sutil diferencia: mientras los verdaderos pobres merecen la asistencia y el cuidado cristiano, los falsos pobres, entre los que por suspicacia se incluye a los vagos, vagabundos y ociosos, deben dar de sí su fuerza de trabajo. Ya no es simplemente el escarnio o el castigo lo que marca su destino jurídico sino la posibilidad de tornarlos útiles en nombre de la patria. Los cuerpos de pobres dejarán de ser tratados únicamente como cuerpos de expiación y se convertirán en cuerpos de producción.

A estas disposiciones, muchas de las cuales fueron cumplidas al pie de letra, se agregarían, desde fines del siglo XVIII y gran parte del XIX, una serie de prácticas de prevención y punición física y simbólica especializadas que dotarían de mayor poder y autoridad a la oligarquía capitalista terrateniente en Chile. Así, cuando los latifundistas gozaron del apoyo irrestricto de las autoridades políticas del reino para organizar aparatos de justicia, policía y defensa, contaban entre sus medios correctivos con cepos, grillos y habitaciones destinadas a cárceles en las casas de sus haciendas. Consiguieron que toda persona desconocida que anduviese en poblados llevara una “*cédula*” o papel escrito que la identificara y expresara dónde trabajaba, “siendo continuo el clamor de los hacendados por la facilidad que tienen de admitir peones sin averiguarse a quién han servido y por qué motivo han salido de su servicio, de [lo] que resulta defraudarles sus intereses” (Mellafe, 2004: 25). Como el bandolerismo y el abigeato no disminuyeron, llegaron a conseguir un bando del gobernador Ambrosio O’Higgins que los facultaba para propinar hasta veinticinco azotes a toda persona que fuera sorprendida portando armas blancas, “sin más formalidad que la de recibir previamente dos declaraciones de los sujetos que hagan o se hallen presentes en la aprehensión” (Ibíd.: 25). Es decir que,

⁴⁹ “Causa criminal contra José, Andrés y Manuel Bruna por ladrones vagos y malentretenidos. Aconcagua 1814”, Arch. Judicial de San Felipe, leg. 67, pieza 23 sin foliar. Cit. en Araya (1995: 5).

además de la autoridad política, operó una autoridad secular que contribuyó a exacerbar el carácter indeseable atribuido a algunos componentes del “*bajo pueblo*”.

Es el tiempo en que se busca “*imponer al mestizo el hábito del trabajo, la sobriedad, la honradez y el tipo de vida correspondiente a un pueblo civilizado*” (Encina, 1945: 566). Era la época en que surgió en Chile el lema “*Por la razón o la fuerza*” que, al ser aplicado a los vagabundos y ociosos, tendió a enfocarse sólo en la segunda parte: “*Los azotes, los grillos y los trabajos forzados harían ciudadanos útiles, laboriosos y sobrios a los que no quisieran convertirse voluntariamente, y los balazos y la horca eliminarían a los recalitrantes*” (Ibíd.: 566 – 567). Y, en que además, se desarrolló un exhaustivo control y cierre de pulperías, chinganas y fiestas populares (aún religiosas), las que fueron definidas como “*lugares de perdición*”, puesto que los peones “se mantienen en dichas pulperías siguiendo la borrachera hasta que ya no tienen qué gastar hasta que se desnudan [...] *por ser todos los más sin vergüenza ni honra*”.⁵⁰

En marzo de 1813, el Senado chileno, propone la creación de tribunales compuestos por jurisconsultos y senadores a cargo de

“limpiar á la Ciudad de ladrones, bandidos, asesinos, vagabundos, ocultadores de hurtos y á los ociosos”, dotándolos con “*toda la autoridad para infligir a los malvados las severas penas de las leyes sin distinción de personas, acompañando la ejecución de las sentencias de un aparato terrible, y colocando las cabezas de los delincuentes en los caminos reales. 5° Que el estadio militar preste al Tribunal todos los socorros precisos para perseguir, descubrir, y aprehender á los reos [...] 7° Que sea obligación de dicho tribunal simplificar cuando sea posible los procedimientos judiciales, para exponer los malvados con toda la brevedad posible al escarmiento público*”.

Asimismo, los senadores proponen

“1° Que se comisione, ordene, y mande á todos los coroneles, y en su falta á sus subalternos inmediatos, de los Regimientos de Milicias que cada uno en toda la extensión de sus distritos patrullen, inquieten, persigan, y aprehendan á los malhechores, les formen su sumaria, y los remitan al Tribunal del crimen. 2° Que prohiban á los taberneros de campaña el que admitan gente sospechosa, y procedan del mismo modo contra los contraventores. 3° Que salgan de la Capital á recorrer el sur, y al

⁵⁰ “Expediente sobre inconvenientes de pulperías manejadas por mujeres por el Corregidor Justicia Mayor, Capitán General Don Luis Manuel de Zañartu. Santiago 1763”. Archivo Nacional, Capitanía General, vol. 690, fojas 270 – 276, faja citada 271. Cit. en Araya (1995: 5).

norte dos Militares de la mayor graduación posible, y concepto, con suficiente escoltas, y cada uno con un asesor, y si V.E. lo estima oportuno, con un capellán y un verdugo de modo que quede á la sagacidad, y conciencia de V. E. atendida la delicadeza, y gravedad de la comisión, asignarles, ampliarles, ó restringirles las facultades: respecto a que sus funciones pueden tener por término ó el ejecutar á los malvados en el punto en que son sorprendidos, ó el remitirlos con su sumaria al Tribunal del Crimen”.⁵¹

A comienzos del siglo XIX los vagabundos formaban parte aún del grupo de los pobres ilegítimos. En tanto tales, eran ubicados junto con otros criminales, mereciendo de este modo toda la severidad de la ley. Esta condición alienta, pues, la persecución, la aprehensión, la proscripción, el castigo, el escarmiento público y la ejecución “*terrible*” de los “*malvados*”. Como señala el mismo plan de seguridad de 1813, aplicado a los campos, existe la percepción de que “*el terror es el único medio de contener este género de delitos*”, lo que en todo caso será materia de disputa en una sociedad que rápidamente irá modificándose tras el advenimiento del capitalismo económico. Junto con el tratamiento punitivo se irá incorporando, pues, la noción del vago como una clase de persona que debe hacerse parte de las fuerzas productivas de la sociedad.

La modalidad punitiva del tratamiento del problema del vagabundaje, anclada aún a la sensibilidad jurídico - moral colonial, tendrá que competir con nuevas formas de encarar lo mismo. Algunas de estas formas conciernen a la búsqueda de la utilidad económica a través del trabajo, operando de este modo como adecuaciones disciplinarias al nuevo orden del capitalismo artesanal e industrial; otras corresponderán, como mostraré, al inicio de una nueva época: la modernidad a través del ingreso de la ciencia médica.

Hacia el final del siglo XIX, la naciente agricultura capitalista, la industria del servicio artesanal y la migración campo - ciudad constituyeron experiencias en las que se observa de un modo particular la relación de la sociedad dominante con los vagabundos. Como señala Falabella (1970), en dicha época el empleo fluctuó enormemente para los “*torrantes, canalinos y mineros*”,⁵² “a medida que la demanda de productos agrícolas subía y bajaba, a medida que las construcciones empezaban y se terminaban, y a medida

⁵¹ “El Senado propone Plan de Seguridad Pública”. En Archivo Nacional, Tomo II, N° 9 y 10, pág. 4. 18 de marzo de 1813. Disponible en: <http://www.auroradechile.cl/newtenberg/681/article-3703.html>

⁵² Estos representarían al conjunto de “*peones-gañanes*” devenidos de las transformaciones socioeconómicas de la economía ganadera a la agrícola y artesanal. Constituyeron mano de obra libre, “fuera de la ley” y pagados en dinero que desarrollaron un estilo de vida nómada. Es interesante notar que Falabella hace uso del término “*torrante*” en 1970 para referirse a una categoría de personas surgidas del capitalismo oligárquico terrateniente. No obstante, el autor no da luces de las raíces y alcance histórico del término en Chile.

que las minas se abrían y cerraban” (Falabella, 1970: 94-95). “*Torrentes, canalinos y mineros*” compartían pautas migratorias e intercambiaban empleo. Sin otros espacios que los valles, las minas, las chacras, los suburbios, ajenos a la vida cívica, éstos y tantos otros chilenos/as, formaron sus propias redes de sociabilidad y resistencia, muchas de las cuales fueron vistas como un riesgo a la gobernabilidad. Como señala Salazar (1999), se vieron en la necesidad de crear “redes móviles, micro-asociaciones que, poco a poco, cubrieron como telarañas el territorio nacional y otras tierras allende sus fronteras” (Salazar, 1999: 91-92).

En gran medida los cambios que suscitó el capitalismo en la agricultura a fines del XIX redefinieron la estructura de clases. “Los canalinos, como los *torrentes*, tuvieron relaciones de producción similares a los mineros y, como los *torrentes*, éstos pronto se transformaron en un estrato autoconsciente” (Falabella, 1970: 95), llegando a hacer parte de una fuerza social de carácter revolucionario. Más allá de las diferencias de origen que pudieran haber entre estas clases de personas, todas ellas compartían una posición estructural común: “El torrente nació un rebelde, originado históricamente de entre los semi-empleados, semi-bandidos migrantes organizados que resistieron y pelearon contra el orden colonial. [...] El surgimiento del capitalismo en la agricultura institucionalizó su modo de vida fuera de la ley, en un modo de vida de obreros migrantes agrícolas, libres y pagados en dinero” (Ibíd.: 98).

La industrialización del sector minero en el norte del país durante el último tercio del siglo XIX desencadenó la cuestión social relativa a los efectos del cambio económico y demográfico de la población. La falta de vivienda, el hacinamiento (“*conventillos*” y “*ranchas*”), la insalubridad, la enfermedad (epidemias de tifus, cólera, viruela, escarlatina, TBC, sífilis),⁵³ la pobreza, el vagabundaje, las revueltas callejeras, etc. fueron las expresiones más dramáticas y que llevaron a la adopción de diversas medidas político-administrativas por parte de las autoridades de la época. La marginalidad y la falta de mano de obra especializada desatadas por este proceso se tornaron peligrosas y problemáticas para la oligarquía capitalista de Chile. Hacia finales del siglo XIX, existía un movimiento obrero consciente de su situación cuyos reclamos hicieron sentir en la opinión pública, el gobierno y la oposición. Dos fueron las estrategias empleadas para enfrentar su descontento. Por un lado, la contención militar basada en el uso de la

⁵³ En 1872 muere el 5% de la población de Santiago a causa de la viruela. Según informa Salazar (2006), en 1900 la tasa de mortalidad infantil llegó a un 50% en Chile y veinte años antes, en las Casas de Huérfanos, se registra una mortalidad del 80%.

violencia y, por otro, la intervención médico – social basada en la persuasión y la ciencia. Me detendré sobre esta última, pues se conecta con lo que me interesa mostrar. Antes de esto, haré referencia a la institucionalización en Chile de una nueva categoría de personas del bajo pueblo, como son los “*rotos*”.

La invención del *roto* chileno

Interesante resulta ser aquí la designación “*roto*” usada hasta el día de hoy en Chile. Según el Diccionario de la Real Academia Española, el término se aplica a personas “*andrajosas y que llevan sus vestidos rotos*”, así como a personas “*licenciosas, libres y desbaratadas en las costumbres y modo de vida*”. El Diccionario añade que en Chile el término se aplica a una “*persona mal educada, de modales groseros*”.⁵⁴

Históricamente, el término fue usado primero para nombrar a los indios y conquistadores que llegaban al Virreinato del Perú con una indumentaria inadecuada o vestidos de cualquier forma. Posteriormente, en Chile designa a una clase de soldados que participaron en la guerra contra la Confederación Perú-boliviana (1836-1839), quienes sin formación ni uniforme militar obtuvieron la victoria. La categoría es polivalente, tanto en etimológicamente como históricamente. Por ello, conviene distinguir sus usos. Mientras en el primer caso resuenan algunos de los rasgos atribuidos a los “*vagabundos, ociosos y malentretenidos*” de la colonia, en el segundo se resaltan la astucia, la valentía, el vigor y la resistencia de los soldados del “*bajo pueblo*” que recluta el ejército y que gana la batalla (Villegas, 2007). Estos dos sentidos, y las actitudes que suscitan –por un lado, el desprecio y por otro, el elogio-, conviven hasta el presente en la lengua y la conducta de importantes sectores de la sociedad nacional. En el primer caso, el historiador decimonónico Diego Barros Arana, se refiere a los “*rotos*” como un sinónimo de plebe:

“Generalmente *los más inconstantes en el trabajo, los más viciosos y los más inclinados a la vagancia*. Las gentes de esta condición... eran designadas generalmente con el apodo depresivo de “*rotos*”, *como expresión de la miseria en que vivían y el desaseo y pobreza de sus trajes*. Esa palabra, en el lenguaje vulgar del país, era *sinónima de plebe*” (Barros Arana, 1886: 440 – 441; cit. en Araya, 1995: 5).

⁵⁴ Es interesante comparar el uso que, según la misma fuente, se hace del término en México, donde la categoría se aplica al “*petimetre del pueblo*”, es decir, a “*alguien que se preocupa mucho de su compostura y de seguir las modas*”, a pesar de su origen humilde y común. En este caso, el “*roto*” chileno es la antítesis de la compostura y las modas; se sitúa en el andrajo, la licencia y el descuido.

En el otro sentido, en 1839, tras vencer a la Confederación en Yungay, la figura del *roto* adquiere un status positivo asociado a la valentía y la resistencia que se consagra como una categoría de persona que remite a la voluntad y la capacidad de lucha en la adversidad. En 1888, el Presidente José Manuel Balmaceda (1886-1891) erige en la plaza Yungay de Santiago una estatua que conmemora la gesta de 1839. La estatua que simboliza estos hechos es la del Roto chileno, al cual se conmemora desde entonces cada 20 de enero. Este hecho sugiere que los héroes también pueden ser de baja extracción social y económica. Ello depende de la valoración que se haga de algunos atributos desplegados por éstos, incluso con independencia del estatus que puedan tener en la vida cívica. De hecho, los *rotos* formaban parte, junto con las mujeres, los pobres, religiosos, sirvientes, jornaleros, peones-gañanes, canalinos, etc. del 90% de chilenas/os excluidos del espacio público y el Estado.



Estatua del *Roto chileno* del artista Virginio Arias. Plaza Yungay, Santiago.

Las circunstancias de la guerra condujeron a la reinención de esta figura ambivalente, que hunde sus raíces en la sociedad colonial. No obstante, el pensamiento nacional de la primera mitad del siglo XIX, se ocupará de dotar a los vagabundos y ociosos, incluyendo a los “*rotos*”, de una capacidad que adquirirá ribetes de potencia utilitaria en una sociedad en expansión geográfica, económica y demográfica. La resistencia y habilidad para la lucha que demostró el “*roto*” en la guerra serán un claro motivo de orgullo nacional. El “*roto alzado*” será presentado, pues, como el “verdadero depositario del ‘temple’ nacional. El actor mítico de todas sus leyendas. Encarnó la máxima explotación y la máxima miseria, pero a la vez la forma más directa y violenta de rebelión” (Salazar, 1999: 147).

Al consultar sobre el significado actualmente otorgado al término entre personas de más de 50 años en Temuco, advertí que el *roto* representa “*una persona pobre, harapienta, andante*”, “*pililo, el que no tiene qué ponerse*”; alguien “*estrambótico, que usaba un zapato de un tipo y otro de otro, o que andaba lleno de ropa*”; alguien “*que no sabe cómo comportarse*”; un “*huirhuil, alguien que no vale nada*”, “*lo último de la escala social*”, “*el más miserable*”. Estas expresiones remiten, como podemos ver, a diferentes criterios de definición. La pobreza material proyectada en la vestimenta es uno de ellos, lo que se vincula con la acepción primigenia. Pero además encontramos referencias a la conducta social, a los modales y expectativas de rol estereotípicas -comer y vestirse de cierta manera-. Por último, la designación define una posición en la estructura social – “*lo último de la escala social*”-, cuando no una negación de ésta, afirmando así la existencia de un no-sujeto –“*alguien que no vale nada*”-.

En la actualidad el *roto* remite a una categoría de personas pobres, sin educación ni posesiones, alguien definido en términos de ausencia o carencia por su “falta de consideración, falta de seguridad, falta de bienes seguros y vínculos estables” (Castel, 1997: 469). Este patrón sugiere que la ambivalencia constitutiva del concepto histórico pudo haberse ido laminando a través del tiempo y que la faceta heroica y combativa del *roto* pudo haber sido socavada por sus implicaciones políticas. No obstante, la presencia de esta clase de *rotos* aún se hace sentir toda vez que se practica el desdén social hacia aquellos que rehúyen de la observación de las normas y del desempeño de expectativas de rol socialmente dominantes.

De la economía punitiva a la bio-política

Junto con el tratamiento punitivo cobró fuerza en Chile una nueva modalidad de intervención de los problemas del bajo pueblo, liderada por una élite política e intelectual que apropió las teorías europeas del urbanismo y la “*higiene pública*”. Entre 1872 y 1875 el intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna, puso en marcha la llamada “*utopía urbana*”. Para él existían dos ciudades: una “*ilustrada, opulenta, cristiana, ordenada y limpia*” y otra “*bárbara, una inmensa cloaca de infecciones y de vicio, de crimen, de peste, un verdadero potrero de muerte*” (Vicuña Mackenna, 1873; cit. en Leyton, 2005: 3). Esta concepción lo llevó a levantar un muro de segregación socio-espacial de interés dentro de la historia de la desigualdad en Chile. El muro, conocido como “*camino de cintura*” o “*muro sanitario*”, tuvo como principal finalidad

evitar la “contaminación” de la “ciudad ilustrada” por parte de la “ciudad bárbara” mediante una estrategia que combinaba el control médico y policial sobre la población. La “utopía urbana” ofrecía la esperanza de dar un lugar a todos dentro de un tejido delimitado y compartimentado. Una ciudad que evitara la mezcla entre el bajo pueblo y la alta cultura. Una ciudad en que lo liminal quedara instituido. En nombre del progreso, la utopía urbana se fundaba en la analogía con un cuerpo higienizado, sano e integrado. Así se imaginaba un intelectual de la época, el doctor Wenceslao Díaz (1834 – 1895), la capital de la república:

“Santiago ostentará la limpieza que, por do quiera, es la personificación de la higiene; sus habitantes tendrán una provisión de agua abundantísima de la más excelente y pura y dejarán de ser acometidos de las dolencias que engendra siempre un agua contaminada; sus anchas avenidas arboladas llevarán el aire puro al centro de los barrios densos [...]; sus calles y plazas, barridas y regadas, o lavadas con agua pura, no darán el polvo que tanto dañan los pulmones en el verano, ni el lodo, que tanto incomoda en el invierno [...]; y hasta sus barrios pobres y apartados gozarán de las inapreciables ventajas que las medidas de salubridad, combinadas según los progresos de la ciencia moderna, dan al bienestar y a la vida” (Díaz, 1888: 98-99; cit. en Illanes, 2007: 52; las cursivas son mías).

Para los intelectuales de fines del siglo XIX, el “muro sanitario” simbolizaba una ciudad que, al aislar a sus componentes, permitía ubicarlos en sus respectivos lugares. Santiago se proyectaba entonces como una ciudad limpia, bañada en aguas puras, una ciudad con calles aireadas: una ciudad pensada desde la ciencia de la higiene. Una ciencia de la higiene que a su vez fundaría una política del cuerpo enfocada en los procesos de la vida, la salud y la productividad de la población. La emergencia de varias instituciones sanitarias, desde la década de 1850 en adelante, es parte de las medidas orientadas a corregir y/o sanar al bajo pueblo de manera de hacerlo útil para la sociedad. En este contexto, al lado de vagos y mendigos surgen los inadaptados y los alienados. La utopía urbana corresponde a la idealización de una ciudad previamente jerarquizada a partir de principios de clasificación moral, estética y sanitaria, cuya re-organización quedará en manos de quienes, en nombre del “orden y el progreso”, visibilizarán la miseria del pueblo en tanto ésta habla del “alma de la patria”. Hacia 1890 el bajo pueblo representa, para los intelectuales, “el nombre de la patria”. La miseria, la guerra, la enfermedad, la desolación y la muerte fueron el campo de cultivo fértil para generar

una política del bajo pueblo que se propone “desarrollar y cultivar la hermosa, levantada y patriótica raza chilena, que bastantes muestras ha dado de sufrimiento, de abnegación y de patriotismo” (Murillo, 1892; cit. en Illanes, 2007: 56). ¿“*La levantada y patriótica raza chilena*”? ¿Los rotos chilenos?

Todo este ordenamiento socio-espacial fue parte de un conjunto de prácticas de “*higiene pública*”, dirigidas a limpiar la ciudad de vagos, borrachos y rotos. Este nuevo saber competirá con la antigua moral religiosa, la cual irá perdiendo vigorosidad. Su radio de acción será básicamente el de la sanidad y la productividad. A su vez, se conectará con el modelo punitivo heredado de la sociedad colonial, al que dotará de una nueva autoridad y conciencia: la de la ciencia.

De acuerdo a Leyton, la higiene pública se orientará al “control [médico – jurídico] de esta masa [de gente miserable] para transformarla en el proletariado de Chile” (Leyton, 2005: 4). Una expresión de la función de esta práctica concierne a la creación de una “*policía sanitaria*” y del Consejo Superior de Higiene (en 1889) como aparatos estatales encargados de reglamentar los lugares y personas en los que se incubaba la “*enfermedad*”. La acción de estos dispositivos se desplegó especialmente dentro de los límites de la ciudad bárbara en tanto foco central de vicio, enfermedad y degradación: conventillos, burdeles, quintas de recreo, canchas de juego, garitos, bares y cantinas, vale decir, los espacios de sociabilidad del bajo pueblo. Estos órganos de control procuraron evitar la diseminación y el contagio de las enfermedades del bajo pueblo. Según Leyton “busca[ro]n modificar los vicios que producen los llamados “*degenerados*”, personas que por su “herencia” provocan la transmisión [a las nuevas generaciones] de enfermedades sociales” (Leyton, 2005: 4), como la vagancia, la mendicidad, el alcoholismo, la demencia, la sífilis, la gonorrea y otras morbilidades que tienen su origen, según la creencia de la época, en el mestizaje.

Los principales campos de la intervención higienista correspondían, a comienzos del siglo XX, al alcoholismo, la sexualidad y la locura. Con el término “*degenerados*” se introduce en la narratvía social la noción de anormalidad que resulta de la ocurrencia sucesiva de desviaciones orgánico-mentales que tienen expresiones en la conducta pública. Los degenerados corresponden a una categoría polisémica que se aplica por igual a vagabundos, borrachos, dementes, mujeres de mal vivir. Sobre ellos se elabora un haz de concepciones médico – jurídicas y prácticas médico-policiales que romperán con la dogmática de la asistencia eclesiástica hacia los miserables y colaborarán con la progresiva instalación del capitalismo en Chile. El higienismo supone que la

peligrosidad de alguien puede determinarse observando sus hábitos y costumbres. El juego, las riñas, el vagabundeo, las borracheras, las enfermedades de transmisión sexual, quedan impresas en la biología, convirtiéndose en el material de un mal hereditario. Estas concepciones están en la base de la doctrina del “*hombre peligroso*” de mediados del siglo XX, según la cual es posible determinar el destino moral de alguien a partir del análisis de su conformación genética, y que condujo a la persecución e internamiento de vagabundos, mendigos, borrachos, prostitutas, homosexuales y toxicómanos.

Durante toda la primera mitad del siglo XIX, la sociedad religiosa y el laicado civil mantuvieron los ritos de hospitalidad colonial, recogiendo y asilando a aquellos pobres enfermos, lacerados, miserables y abandonados, es decir, a los pobres corporalmente improductivos y, por tanto, legítimos. A través del higienismo de la segunda mitad del siglo XIX, en cambio, estas formas institucionales serán paulatinamente desplazadas por dispositivos organizados en clave médico – policial. De aquí que la genealogía del tratamiento socio-cultural de las/los moradores de la calle concierna a la secularización de éste, entendido como la escisión progresiva de los marcos interpretativos e interactivos caritativos y punitivos. Los vagos del siglo XIX, a diferencia de lo que ocurre durante la colonia, serán considerados cada vez menos como los representantes sufrientes de Dios en el mundo. La miseria que los envuelve es despojada poco a poco de su carácter místico para investirla de los atributos que la harán manipulable. Ya sea como causa o efecto de la enfermedad, o bien como el lugar en que anidan el desorden y el vicio, la miseria instaura una nueva epistemología y política del cuerpo de los pobres. En gran medida el desarrollo moderno del país coincidió con el advenimiento no sólo del capitalismo y las formas republicanas de gobierno. Estuvo también ligado al cultivo del pensamiento científico – técnico. A pesar de la lentitud que tuvo en conformarse en Chile, la ciencia médica manifestó un explosivo crecimiento al cabo de dos o tres décadas (de 1855 a 1885) (Camus Gayán, 1993). ¿A partir de qué condiciones se desarrolló este proceso? Y, ¿qué expresiones tuvo este proceso en el establecimiento de nuevos marcos de interpretación e interacción respecto de las/los moradores de la calle? El debilitamiento de la economía, las enfermedades y la guerra civil que abatieron al país durante la última cuarta parte del siglo XIX escandalizó a los intelectuales, particularmente médicos y abogados. Junto con denunciarlo, muchos de ellos buscaron aminorar el sufrimiento. El higienismo, el manicomio, el lazareto, la ergoterapia fueron técnicas orientadas a intervenir al bajo pueblo a través de su medicalización, la cual ocurre en dos momentos. Primero, bajo un modelo de salud montado sobre la caridad

pública, denominado “*beneficencia pública*”. Bajo este modelo “a los particulares es a quienes incumbe, ya individualmente, ya por medio de asociaciones, ejercitar la caridad a fin de que los más favorecidos protejan i alivien a los menesterosos”. Y añade que “no sería posible, ni conveniente que el Gobierno se constituyese en el bienhechor único del país”.⁵⁵ En un segundo momento, se abrirá en Chile todo un campo de relaciones entre los médicos, la administración pública y el bajo pueblo, las que dejarán de organizarse desde la punición y la economía escatológica de la salvación de almas e introducirán los principios de una epistemología y política de la vida y la potencia. Lo que moverá a los intelectuales de la época será “*el amor a la humanidad*”. Su herramienta básica será la ciencia. Se considera que “la ciencia y el positivismo [son] una respuesta válida para superar los problemas que afectaban al país” (Camus Gayán, 1993: 90). La medicina se convertirá en la ciencia de la vida y ésta irá poco a poco penetrando en el cuerpo social del bajo pueblo, hasta tornarlo materia de su propia actividad simbólica y política.

La ciencia justificó los reproches hacia la beneficencia pública, considerada como un símbolo pre-moderno, clausurado al modernismo de los médicos. La medicalización es un proceso que en Chile se erige básicamente en términos filantrópicos de raíz cristiana. Las juntas de beneficencia se conformaban “con sus figuras eminentes, sus monjas y curas”. Así, fue la miseria generalizada por la que atravesaba la mayoría de la población lo que impuso la obligación de buscar en la ciencia un nuevo marco de interpretación e interacción.⁵⁶ Al tener éxito, este marco adquirió prestigio y pudo articularse a través de formas estatales especializadas de manipulación de los estados de bienestar (salud – enfermedad) de las capas degradadas de la población. Las deplorables condiciones higiénicas y sanitarias en que vivía la mayoría amenazaban con el desorden y la inestabilidad social. Desde 1886, bajo el mandato de José Manuel Balmaceda, la salud se convierte en una materia de la política estatal, regulándose en adelante la labor de la beneficencia pública y de la atención hospitalaria. La medicina penetró en la administración pública y en el gobierno de los problemas sociales; impuso el tratamiento de la vagancia y el ocio como morbilidades. Morigeró así la primacía del marco ético-religioso de la caridad y su economía escatológica.

⁵⁵ Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento del Interior presenta al Congreso Nacional, en 1863: 46. Cit. en Camus Gayán (1993: 92).

⁵⁶ Los historiadores parecen coincidir en que la estatización de la salud en Chile se produce a raíz de las altas tasas de mortalidad infantil que a fines del siglo XIX y comienzos del XX asolaron al país y de la ineficiencia de la beneficencia en la lucha contra las enfermedades.

Como he sugerido, el higienismo es la ciencia médica enfocada en la prevención y tratamiento de la enfermedad en tanto entiende que el bienestar es un valioso recurso que hay que cuidar y/o tornar productivo o útil. El higienismo funda una relación que busca garantizar plenamente el orden y el progreso, la abundancia, la salud de la población y la fuerza de trabajo que ésta representa. Según Illanes (2007), el higienismo estableció una estrecha relación con la posibilidad de “potenciar los factores humanos productivos a nivel nacional” (Illanes, 2007: 45). Más aún, llegó a instalar los fundamentos científicos de los derechos de pobres “a la vida y al progreso en tanto seres humanos” (Ibíd.: 51). El doctor Wenceslao Díaz pensaba que el higienismo debía participar en el gobierno del país, tal como ocurría en las naciones civilizadas, ocupándose de garantizar la salud y el bienestar de los más necesitados.

“Toca, pues, al gobierno el deber de suministrar al pueblo, no tanto a la parte acomodada como a la pobre, que es la mayoría y la que más lo necesita, espacio, aire, luz, agua, representados por calles anchas y pavimentadas, plazas y jardines, agua potable pura i limpia. Tócale el alejamiento de los focos de infección, los desagües y alcantarillas, la vigilancia sobre la buena calidad de las sustancias alimenticias y aún sobre su precio; los establecimientos de asistencia pública, etc.

[...] *La higiene pública en las naciones modernas en que se aprecia i se respeta la vida humana, i en que se considera la población como el principal elemento de riqueza, está i tiene que estarlo, en relación íntima con la administración, formar una parte de ella; porque el verdadero arte de gobernar es el arte de conservar la salud i de velar por el bienestar de los gobernados.*

*Sin los cuidados de la higiene pública, puestos en ejecución por los gobiernos, no se logra jamás el bienestar social general de la población de un país, bienestar social que en el día se aprecia por un resultado numérico, que es también la expresión del grado de cultura física, intelectual i administrativa de una nación: la mortalidad”.*⁵⁷

Así, el higienismo buscaba proteger la vida humana sin considerar la extracción socioeconómica de los enfermos, aunque actuó desde una marcada conciencia de clase a favor del bajo pueblo. En lugar de considerar al pobre y al enfermo como una suerte de entidad esotérica que facilitaba la comunión mística con Dios en la Tierra, los consideraba como parte de la riqueza nacional. Su relación con ellos se fundó en la

⁵⁷ Palabras del Dr. Wenceslao Díaz (1888), en *Memoria de la Comisión Directiva del Servicio Sanitario del Cólera*, presentada al Ministro del Interior. Santiago. Imprenta Nacional. Pp. 62 – 63. Cit. en Illanes (2007: 53 – 54; las cursivas son mías).

vinculación entre ciencia y caridad en la que, en lugar de los fieles, los “*campeones de la caridad*” –expresión de otro médico de la época, el doctor Joaquín Castro Soffía-, serán los médicos, las enfermeras y, en menor medida, los gobernantes.

En 1852 se funda en Santiago el primer manicomio de Chile, llamado Casa de Orates de Nuestra Señora de los Ángeles. A pesar de su nombre religioso, el establecimiento es principalmente un órgano gubernamental concebido en clave filantrópica, enfocado en la curación de los “*enajenados*”, “*locos*” o “*insanos*” –según las designaciones de la época para los enfermos mentales o psíquicos. En gran medida, su nacimiento concretó un anhelo propio de la oligarquía nacional, para la cual la locura representaba la alteridad máxima por cuanto se asociaba al demonio y a la posesión diabólica, a la vez que a una forma de vida miserable devenida como tal a partir del triunfo del ocio y las malas costumbres que simbolizaban “*la madre de todos los vicios*”.

Durante sus primeros años de vida, el establecimiento operaba más como “un centro de detención que [como] un hospital” (Camus Gayán, 1993: 99). Allí no sólo se recluía a los “*enajenados*” sino también a vagabundos, vagos, ociosos, alcohólicos y otros sujetos transgresores de la moral y las buenas costumbres. El objetivo del establecimiento “inicialmente consistió en recluir para controlar y no en excluir para curar” (Bornhauser y Andahur, 2010: 4). “Más que lograr una asistencia adecuada para la curación del mal” (Camus Gayán, 1993: 98), se recluía para evitar molestias y peligros públicos. Un espacio de detención ilimitada conformado por un orden jurídico que decidía el destino de los asilados. La internación respondía a mecanismos legales que regulaban con prescindencia del criterio médico, más bien como un asunto de “*policía*” ligado al orden urbano. En este sentido, la Casa de Orates fue una suerte de expresión nacional del “gran encierro” delineado por Foucault (1990) para la época clásica en Francia.⁵⁸

El doctor Joaquín Castro Soffía escribía en la “Introducción” de 1901 a las *Actas de la Junta Directiva* de la Casa de Orates de Santiago que “*los enajenados eran una molestia para las familias y un peligro para la sociedad*” (Castro Soffía, 1901: ix). Para los principales auspiciadores de la Casa, la oligarquía caritativa de la capital, Chile requería contar con un recinto destinado al aislamiento de los enajenados de manera de

⁵⁸ El “gran encierro” es “una instancia del orden monárquico y burgués” (Foucault, 1990: 82) a través de la cual la locura es objeto del confinamiento socio-espacial que desplazó bruscamente la economía de la caridad y la punición medieval y se propagó ampliamente en Europa entre los siglos XVII y XVIII para “poner orden en el mundo de la miseria” (Ibíd.: 86). El “gran encierro” señala “el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza, de la incapacidad de trabajar, de la imposibilidad de integrarse al grupo; el momento en que comienza a asimilarse a los problemas de la ciudad” (Ibíd.: 124).

garantizar la tranquilidad de la población. Encerrar a los locos era un acto preventivo, en el que debían participar el gobierno y la ciudadanía. La Casa de Orates fue inicialmente un órgano sociopolítico orientado a proteger la sociedad a través de la reclusión de los enajenados. Un espacio que, siguiendo a Turner (1975), simboliza al mismo tiempo la ruptura con el mundo social y el tránsito hacia su reintegración en él.

Pero, ¿quiénes eran realmente los enajenados? De acuerdo a información proporcionada por un médico de la época,⁵⁹ los asilados eran hombres célibes de entre 20 y 30 años, mayoritariamente de clase baja, proclives a “*contraer el mal... por sus condiciones de vida propensas a los juegos de azar, el alcohol y la marginalidad social*” (Camus Gayán, 1993: 106; las cursivas son mías). A juicio del médico, “entre las causas determinantes de la locura, una que es mui manifiesta, i que por desgracia cada día hace mayores víctimas, i a la que deben la pérdida de su razón muchos de los enajenados que hai en el establecimiento, está la embriaguez” (Elguero, 1863: 187; cit. en Camus Gayán, 1993: 106; las cursivas son mías).

Con la contratación de médicos en 1854, la Casa de Orates desplegará una nueva política de relaciones con los enajenados. Esta política no responderá a un horizonte punitivo ni demonológico. Ella armoniza con la narrativa civilizadora y del progreso, que son también las narrativas de la higiene y la medicina. La Casa de Orates es “una necesidad social reconocida por todos los países civilizados. El manicomio es un elemento importante i a veces indispensable en la curación de los enfermos mentales” (Castro Soffia, 1901: v) y la organización del país.

La institución es demostrativa del proceso de medicalización de la sociedad chilena de la segunda mitad del siglo XIX. De un establecimiento provisto de guardias y vigilantes pasa a ser en pocos años una institución concebida desde la medicina, con médicos y enfermeras. Los enajenados dejan de ser tratados como asilados, recludos, encerrados y comienzan a ser concebidos como enfermos que pueden ser normalizados. La locura se transforma en un mal gobernable con los métodos de la ciencia, si bien la práctica de ésta dependa aún de una administración extra-científica, como era la beneficencia pública, arraigada a una sensibilidad que le atribuye rasgos sobrenaturales.

La preocupación por los enajenados estuvo anclada a una idea de orden en la cual la razón es la máxima virtud. Lo que no puede ajustarse a las leyes de la razón produce

⁵⁹ El doctor Ramón Elguero en su “Informe del médico de las Casas de Orates”, publicado en 1863. Dicho informe es considerado uno de los primeros estudios científicos de psiquiatría en Chile, elaborado a partir de la estadística recopilada por el doctor Elguero durante su quehacer como médico a cargo del establecimiento.

desgracia y miseria. La locura es una desgracia entre quienes la padecen porque implica “perder lo más noble y grande que tiene el hombre: la razón” (Castro Soffia, 1901: xi). Alguien sin razón es alguien impredecible y, por tanto, alguien a quien se le debe temer, pues, según el artículo 1º de la Ley de Locos de 1856, puede perjudicar “a la tranquilidad pública o a la seguridad de las personas” u ofender “con sus actos las buenas costumbres”. Alguien impredecible es alguien incapaz de ejercer su voluntad. De allí que los orates fueran despojados legalmente de estatus jurídico, al igual que los sordomudos y los impúberes, impidiéndoseles el ejercicio de los derechos civiles.⁶⁰

Hacia 1890 el manicomio de Santiago ya era parte de un cuerpo de prácticas que habían alcanzado una notoria especialización en la intervención curativa de los desórdenes de conducta, particularmente achacados al bajo pueblo. Aunque es probable que en el entorno social continuara prevaleciendo la idea del loco como alguien endemoniado, los médicos incorporaron un nuevo marco de interpretación e interacción, produciendo una nueva categoría de personas. Ser loco en los albores del siglo XX respondía a una distinción médico-moral conformada desde un saber-hacer médico y una representación jurídica y moral del modo de ser encarnado por aquél. Una distinción según la cual el loco representa a “*los seres más desgraciados de la humanidad*” (Castro Soffia, 1901: xi; las cursivas son mías).

El tratamiento de los enajenados tenía una expresión socio-espacial particular. Los talleres y la quinta eran espacios articulados a la la ergoterapia, técnica curativa basada en el trabajo del enfermo. La ergoterapia buscaba, como señalaba el doctor Elguero, “la sumisión al orden i la disciplina”. El trabajo en zapatería o en la chacra “alejaba al loco de sus delirios, debido a que empleaba su mente y cuerpo [...], provocando, de este modo, cierta tranquilidad, y adicionalmente, lo hacía sentirse útil” (Bornhauser y Andahur, 2010: 10). En una época de crisis e inestabilidad económica, esta técnica no sólo contribuyó al proceso de curación del enfermo sino también a la inserción de los ociosos al trabajo.

Los patios, las duchas y la cancha, por otro lado, suponían una forma positiva de aislamiento, no necesariamente asociado con la utilidad, como en la ergoterapia. Por entonces se creía que el aire y el juego, así como el agua, eran poderosos remedios contra las afecciones mentales, actuando ya sea como profilácticos o bien como agentes curativos. El agua era usada en duchas frías para tranquilizar o sancionar; cuando era

⁶⁰ Véase el Artículo 1447 del Código Civil de la República, de 1855.

usada en tinas tibias su propósito era excitar. Las celdas eran usadas para contener la agresividad de algunos enfermos. Junto con ellas, los médicos hacían uso de cadenas, camisas de fuerza, manguillas y duchas frías. Tanto la fuerza física como la persuasión verbal fueron estrategias que se emplearon en el proceso curativo. Los enfermos debían ser obligados a “ejecutar todos sus actos con regularidad y hábito teniendo marcadas las horas de cada una de sus actividades” (Camus Gayán, 1993: 108). Esto, pues, los orates “no son en la generalidad más que niños grandes” que deben ser socializados para que puedan integrarse a la vida normal. La psiquiatría participa así de la higiene pública y es un dominio de la protección social. “La psiquiatría se institucionalizó como precaución social, como higiene del cuerpo social en su totalidad” (Foucault, 2001: 115).

A mediados del siglo XIX la medicina científica ofreció respuestas a los distintos problemas sociales que acarrearán los cambios sociales, económicos y demográficos constitutivos de la formación del Estado-nación. La preocupación por los sujetos divergentes, desde el punto de vista normativo, es trascendida por el interés hacia la población, considerada como la máxima riqueza de la nación. La introducción de las narrativas del progreso y la civilización implicó el desarrollo de una epistemología científico-técnica hacia los problemas del bajo pueblo. Las formas punitivas o caritativas de interacción fueron contestadas por formas positivas de vinculación pensadas de cara a lo viviente. Se pasó así de la intervención de los cuerpos de los vagos y ociosos como cuerpos individualmente punibles a la intervención de los cuerpos de los vagos y ociosos como cuerpos curables, en tanto parte de los cuerpos vivientes. Frente a la economía punitiva y la anatomo-política del mercedor de la sociedad colonial, durante el siglo XIX se producirá una bio-política de la especie humana (Foucault, 2006; Foucault, 1996).⁶¹ El desarrollo del saber-hacer higienista, psiquiátrico y ergo-terapéutico, introdujeron la vida en la política y, de este modo, son parte del nacimiento de la bio-política en Chile.

No sólo esto. El movimiento que implicó pasar de una anatomo-política de la piedad y el castigo a una bio-política de la administración y la gestión de los procesos vitales trajo consigo inusitados efectos de distinción social. El higienismo y el manicomio reinventaron en clave socio-sanitaria antiguos símbolos clasificatorios. Las nuevas

⁶¹ La bio-política es una tecnología de poder que nace en Europa hacia mediados del siglo XVIII y que se desarrolla fuertemente en el siglo XIX. Su objeto es el “cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de propósito a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad” (Foucault, 2006: 168).

condiciones de vida devenidas a partir de los procesos migratorios, la industria y el desarrollo de las ciudades ayudaron a configurar también nuevas categorías de persona. La locura, el hacinamiento, la suciedad, el alcoholismo, y en general la enfermedad, simbolizaron nuevas miserias. En su mayor parte, estas miserias se hicieron inteligibles a partir de una lectura científico-médica que terminaría imponiéndose por encima de las lecturas normativas de los marcos ético-religiosos y jurídico-morales.

Una de las consecuencias más evidentes que tuvieron estos cambios concierne al sentido de la exclusión social en el escenario decimonónico. Al lado de la expiación de los pecados, el castigo ejemplar y/o el disciplinamiento de los indeseables, emergió una forma de exclusión enfocada en la curación de éstos en nombre de la protección de la sociedad. Este hecho revela que, a pesar de la introducción del marco de interpretación e interacción científico-médico, los vagos y ociosos continuaron siendo concebidos de manera ambivalente. Las nuevas categorías introducidas por el saber - hacer moderno, encarnado en las ciencias de la vida, actuaron como estructuras simbólicas que redundaron y profundizaron las nociones de alteridad cercana de la sociedad chilena decimonónica. Lo que constituye motivo de perturbación no sólo son las distintas formas de miseria (material, física, mental, social, espiritual) en que viven o se encuentran algunos, sino los significados que éstas tienen para otros –concretamente, para quienes tienen el poder de influir en la situación y el destino de quienes encarnan dichas formas de miseria. No se trata únicamente de excluir por excluir. El desarrollo de la medicalización y la emergencia de la bio-política en Chile afirman, recreándolo, el principio del merecedor que subyace a la dicotomía colonial de verdaderos y falsos pobres. A través de este proceso se modifica la semiótica del modelo interpretativo dominante. La exclusión operará entonces en nombre de la salud de la población y, por este medio, en nombre del orden y la civilización. El tratamiento científico-médico vendrá así a duplicar las estructuras que hasta entonces organizaban la comprensión y el abordaje de lo indeseable.

Si bien esta nueva disposición procederá en términos más favorables que las formas punitivas, sus efectos no serán menos excluyentes que en éstas. Se desarrollarán un orden higienista y una estética de las condiciones sanitarias de vida, dentro de cuyos límites materiales y simbólicos se redefinirá a los vagos, ociosos, rotos, *torrantes*, etc. Desde entonces, lo indeseable quedará sujeto a una narrativa y a unos rituales de limpieza y sanitización del cuerpo total que impulsa la epistemología científica. Quienes no se ajustan a estas disposiciones serán los equivalentes médico-morales de lo no

deseado. Las simbiosis médico–morales (presentes, por ejemplo, en el manicomio) buscaron controlar y, en última instancia, suprimir la miseria, en lugar de exaltarla como revelación religiosa, o de castigarla como la criminología colonial. La caridad fue progresivamente controlada en el tratamiento de los problemas sociales. Éstos se transformaron en un campo de disputas simbólicas entre actores movidos por distintos marcos de interpretación e interacción. Gobernantes e intelectuales llegaron a estimar que la caridad era tributaria del desorden y la enfermedad. La laicización de la república durante la segunda mitad del siglo XIX implicó transitar desde una experiencia que simultáneamente santificaba y criminalizaba la miseria, a otra que la relegaba a un encierro asistido con las herramientas de la ciencia.

8.3. Mendigos, vagos y vagabundos y la cuestión social a comienzos del siglo XX

A comienzos del siglo XX en Chile, los vagabundos aparecen fuertemente ligados a la mendicidad, a la indigencia y la delincuencia. Ya no sólo se reconoce a hombres, adultos y jóvenes. Muchos de ellos son hombres y mujeres “*huachos*” (huérfanos o hijos ilegítimos), que sobrevivieron gracias a orfanatos y hospicios que proliferaron durante el siglo XIX, manteniéndose por buena parte del siglo XX, hasta conformar la institucionalidad pública a cargo de atender a los menores de edad del país. Aunque Chile es hacia 1910 un país rural, en el que sólo un 30% de su población vive en ciudades, esta población no se encuentra asociada al mundo agrario sino que ya es parte de un paisaje urbano signado por la miseria y la muerte. Illanes (2007) muestra que en tres distintos momentos a fines del siglo XIX y comienzos del XX fallecían en Chile más de trescientos niños de cada mil y que en 1900 Santiago se convirtió en la ciudad con mayor mortalidad infantil del mundo (502 x 1000). Las causas de muerte correspondían a enfermedades asociadas a la miseria en que vivían las clases populares. Salazar (2006) informa sobre las precarias condiciones de vida material de las ciudades en los albores del siglo XX. El hacinamiento, la falta de servicios básicos, la suciedad y la inmundicia alentaban la expansión de la miseria y la enfermedad en las “*acequias*” de las “*ciudades de pobres*”, que espontáneamente surgían en los márgenes de cada “*ciudad culta*”. Una consecuencia directa de esta situación fue el desarrollo en Chile del movimiento obrero, el que primeramente expresó el descontento social popular y el que, en una sociedad oligárquica de cuño autoritario y militarista, fue duramente reprimido en nombre de la civilización. Junto con esto, a inicios del siglo XX comenzaron a

generarse las bases de la moderna intervención social. Emergieron con fuerza distintos grupos laicos que buscaron llevar las bondades del proyecto civilizatorio a las clases populares, a través de instituciones filantrópicas y caritativas privadas, algunas de las cuales recibieron aportes del Estado. En 1900, el periódico *El Chileno* de Santiago propuso establecer “la tiranía de la vida contra la muerte, la dictadura de la civilización contra la mugrienta barbarie”.⁶² Para entonces, la ideología civilizatoria contaba ya, pues, con agentes capaces de llevarla a cabo: profesionales que contribuyeron en el proceso de conformación institucional de un Estado asistencial que trazaría las políticas sociales y que hicieron de la miseria un campo de intervención que paulatinamente fue adquiriendo forma bio-política. Para estos actores, la miseria, la mortalidad infantil, el hacinamiento, el vagabundaje, etc. son sinónimos de barbarie. Luchar contra cada una estas formas equivalía, por tanto, a luchar contra la barbarie misma, a diferencia de la élite política y eclesial que la definen en función de las amenazas al orden encarnado por un agitado movimiento obrero. Médicos, educadores, juristas y trabajadoras sociales se abocaron a la tarea de educar y disciplinar al pueblo, previniendo el conflicto social e incorporándolo al proyecto nacional.

La relación de estos profesionales con los pobres requirió desarrollar el conocimiento adecuado para intervenirlos. Este conocimiento se fundó en un cambio en la concepción y el tratamiento de los pobres e indeseables, definidos ahora, desde la ciencia y el liberalismo económico, como parte de la riqueza de la nación. Para los intelectuales de fines del XIX, el pueblo simbolizaba “el nombre de la patria” –virtud atribuida también al héroe de los sectores populares, el “*roto*”. Siguiendo a Illanes (2007), el cuerpo popular se convirtió pronto en un objeto de conocimiento que, al ser descubierto, fue presentado como un problema social, económico, político y cultural. Asimismo, configuró un “campo de intervención reordenadora de lo sociopolítico” (Illanes, 2007: 27), de carácter reformista. A diferencia de las modalidades de intervención ético-religiosa (de la iglesia y sus fieles), legal-punitiva (del Estado y los aparatos de control social) y socio-revolucionaria (del movimiento obrero), las relaciones que instauraron los médicos y “*visitadoras sociales*” con los pobres representaron un nuevo contrato social entre gobernantes y gobernados. Inspirados en la ciencia, estos profesionales se impusieron “un desafío biocientífico concebido como misión salvadora de la civilización occidental” (Ibíd.: 26). Introdujeron la idea de una ciencia para el cambio y

⁶² “La higiene pública y las multas. Una dictadura que hace falta”. En *El Chileno*, Santiago, 22 de febrero de 1900. Cit. en Illanes (2007: 12).

la refundación del proyecto de Estado nacional, cuyo objeto fue la educación hacia los niños y las madres populares y que dejaba fuera a los adultos varones pobres.

Otros actores claves en la profilaxis moderna de la pobreza durante los albores del siglo XX fueron la iglesia católica y el movimiento obrero. La iglesia católica respondió a los nuevos requerimientos sociales que imponía el capitalismo, orientándose a “educar a las madres populares en el conocimiento de la higiene” (Ibíd.: 26), transformándose así en un mediador entre el pueblo y el sistema, en coherencia con la doctrina eclesiástica internacionalmente en boga.⁶³ Por su lado, el movimiento obrero, surgido a contar de la segunda mitad del siglo XIX, tuvo un papel activo en la conformación de la asistencia al crear asociaciones de socorros mutuos en que la pobreza, la enfermedad y la muerte se enfrentaron a través de la solidaridad de clase de sus miembros. Asimismo, constituyó un arma de lucha moral al manifestar su desprecio y preocupación hacia vicios tales como el alcoholismo, el juego, el ocio, la vagancia y la prostitución, en tanto expresiones indeseables que “degeneran y esclavizan al pueblo”.⁶⁴

A diferencia de la iglesia, que participaba en la “guerra contra la barbarie” liderada por “oficiales ‘de delantal blanco’”, el movimiento obrero propiciaba una intervención transformadora del sistema a partir de una revolución activa de la sociedad. Más allá de las diferencias de clase, los intelectuales, la iglesia y el movimiento obrero hicieron posible la configuración de una sociedad civil capaz de gobernar el desorden estructural en que se sumió el país, tras la guerra civil de 1891 y la crisis capitalista de comienzos del XX y que fue, al mismo tiempo, la que sentó las bases para la emergencia del Estado asistencial en Chile. El cierre de las salitreras en el norte grande del país, los vaivenes del mercado agrícola, la falta de empleo, la desocupación, la enfermedad y la represión que afectó al mundo popular durante las primeras décadas del siglo XX (Falabella, 1970), junto con las propuestas bio-científicas de los intelectuales y la acción revolucionaria al interior del movimiento obrero, fertilizaron las raíces de dicho Estado. Si bien éste realizó importantes avances al respecto, su papel se limitó al plano legislativo. Concretamente, fijó normas legales y estableció prácticas orientadas a demarcar las nuevas relaciones sociales de producción capitalista; instruyó al pueblo en

⁶³ Se trata de la Encíclica papal de León XIII *Sobre la condición de los obreros*, en la cual la iglesia se define a sí misma como mediador entre capitalistas y obreros, de manera de neutralizar la lucha de clases entre éstos mediante la re-educación en los valores evangélicos de los deberes mutuos entre las clases.

⁶⁴ Esta actitud es la que enfáticamente expresa Luis Emilio Recabarren, máximo líder del Partido Obrero de Chile, a comienzos del siglo XX. Para más detalles, véase el libro de Cruzat y Devés (1986) que compila los escritos de prensa del dirigente.

urbanidad, alfabetización, modales y disciplina horaria; asimismo, garantizó la higiene urbana, de manera de potenciar la productividad y evitar el conflicto social.

8.4. Los *desvalidos* y el nacimiento de la asistencia social pública

Desde comienzos del siglo XX el Estado chileno impulsó políticas públicas en salud, seguridad, protección social, trabajo, vivienda y educación que formalizarán y centralizarán las prácticas prevalecientes de la caridad y la beneficencia que tenían lugar en

“hospicios, escuelas, lazaretos, hogares de niños, asociaciones de mutualidad y socorro social, administrados por innumerables instituciones filantrópicas, y por hombres y mujeres que, reuniéndose solidariamente de acuerdo a sus oficios o lugares de habitación, buscaban subsidiar a sus semejantes cuando éstos caían en situaciones de enfermedad o desempleo” (Mideplan, 2005: 17).

Las alternativas de solución entonces formuladas apuntaron a la educación para la moralidad, la salud y la higiene de las madres y familias de los trabajadores. Se consideraba que el vínculo matrimonial, los valores familiares y la ocupación laboral disminuirían exitosamente la criminalidad y las formas “*degeneradas*” de comportamiento de las clases populares.

La intervención del Estado redefinió la asistencia social y con ella la noción de sujeto indeseable digno de cuidados: en adelante, todas las “*personas o grupos de ellas que por insuficiencia física, mental o económica, o por malos hábitos, necesitan ayuda de la colectividad*”⁶⁵ (o sea, quienes en la nomenclatura pública-administrativa actual corresponderían a los “*discapacitados*”, los “*indigentes*” y los “*desadaptados*” sociales). Es interesante notar que las personas con insuficiencia física o mental aparezcan junto con los indigentes y estos a su vez con los de “*malos hábitos*”. Aparentemente, esta amalgama de categorías borra la antigua distinción entre verdaderos y falsos pobres. Sin embargo, a partir de 1825, los discapacitados físicos y las mujeres pobres podían mendigar siempre que portaran consigo una licencia oficial que los autorizara a ejercer

⁶⁵ Dirección General de Auxilio Social (1942), Decreto 12/5245, 21 septiembre de 1942, citado en Héctor Pereira Díaz (1944), *Vagancia y mendicidad*. Memoria para optar al grado de Licenciado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago, Imprenta AHUES, p. 65. Cit. en Mideplan (2005), *Habitando la calle*. Secretaría General de Gobierno, Santiago. Pág. 22.

dicha práctica.⁶⁶ La existencia de esta norma recuerda la época en que la administración colonial hacía lo propio con los “*pobres vergonzantes*”. Esta práctica se instituyó en Chile dentro de la administración pública y su existencia respondió a la sospecha de comisión de delitos por parte de vagos y mendigos, niños y adultos, situación que se mantuvo así hasta 1998, cuando la mendicidad y la vagancia son despenalizadas.⁶⁷

Un informe de los años ‘40, referido a los “*desvalidos*”, cuenta que éstos se encuentran

“en las aceras y en las puertas de las iglesias, de los teatros y de los restaurantes, se ven mujeres con sus caras sucias y el pelo desgredado, vestidas con andrajos, que muestran niños, siempre de pocos meses, que les sirven de motivo para pedir una limosna. Además, existen, por todos lados, ancianos, inválidos, ciegos que tocan instrumentos, lisiados que muestran los muñones de sus miembros mutilados”.⁶⁸

Mujeres sucias, desgredadas, andrajosas, postradas en la calle, cargando bebés; ancianos e inválidos.

“Los que nada tienen, los que no cuentan con propiedad ni con pensión, ni tienen un seguro ni educación, y muchos, ni siquiera salud. Son esos miles de vagabundos que ni Santiago ni el país pueden ocultar aunque quieran, porque son demasiado numerosos, esos miles de seres que a primera vista nos inspiran horror por su decadencia física, sus harapos, y por la ruina moral que en ellos se adivina. [Desvalidos] no son los pobres, sino los vencidos por la miseria”.⁶⁹

Todos ellos, los miserables, exhiben los atributos del “*desvalimiento*” como sinónimo de miseria y carencia. Todos apelan a la compasión y a la caridad. Ambos textos –uno estatal, el otro eclesial- recogen, asimismo, la narrativa higienista. Ellos exponen la suciedad, el desorden y los déficits de la improductividad. La misma fuente califica a estas personas como “*desvalidos*”, y la situación que experimentan, como “*vagancia*,

⁶⁶ Limosnas para obras pías Mendicidad. Decreto del 16 de noviembre de 1825, Autorizaciones a mendigos. Especialmente relevante es el Artículo 5 del Decreto de 16 de Agosto de 1843 sobre mendigos, que refuerza las medidas “para evitar que los vagos vivan de la caridad pública, confundidos con los verdaderos pobres” [...] “a quienes usurpan el sustento”. Disponible en: https://archive.org/stream/disposicionesvi03miragoog/disposicionesvi03miragoog_djvu.txt

⁶⁷ Vuelvo sobre este aspecto en el acápite dedicado a las “Controversias jurídicas y morales sobre vagabundos y mendigos en el Parlamento” (III, 17.2).

⁶⁸ *Patronato Nacional de Desvalidos*, 1942. Cit. en Mideplan (2005: 18). Las cursivas son mías.

⁶⁹ S.j. Alberto Hurtado, “Dolor y miseria”. En *El Diario Ilustrado*, 5 de mayo de 1951. Cit. en Fernández (2008). Las cursivas son mías.

mendicidad y otros estados de desvalimiento”.⁷⁰ En estos términos juega un cambio terminológico y actitudinal respecto de la forma de concebir y tratar la cuestión social. Como estados de desvalimiento, son motivo de la labor de las visitadoras sociales y la asistencia ligada al marco científico–médico disciplinador y administrador de la vida. La vagancia, la mendicidad y otros estados de desvalimiento interesaron políticamente en la medida que afectaba a niños abandonados o explotados,⁷¹ mujeres y hombres adultos que no representaran ningún peligro para las personas ni la propiedad pública y privada.

La protección de menores estimaba en 1934 que en Chile había más de cuarenta mil niños y niñas vivienda “*en estado de total abandono y entregados a la vagancia*”.⁷² De éstos, una minoría era ubicada en hogares e internados de menores. La mayoría permanecía en la calle. No obstante, la atención hacia ellos se instaló progresivamente en el imaginario político–administrativo. Así, en 1942 el Ministerio de Salubridad crea una instancia interinstitucional de protección de niños y adolescentes con el propósito de abordar integralmente el problema del abandono y la vagancia, a través de una política que consideraba aspectos médicos, jurídicos, sociales y económicos. Esta instancia condujo en los años ‘60 a la creación del Consejo Nacional de Menores, el cual coordinó al conjunto de instituciones a cargo de la atención a la infancia. En 1953, se conforma, a expensas de la esposa del Presidente de la República, la primera institución enfocada en los niños que poblaban las calles de las principales ciudades chilenas, el *Comité de recuperación del niño vago*. Y a principios de los años ‘60 se introduce la necesidad de contar con programas “de desarrollo social, servicios de auxilio al hogar en crisis, centros de recreación y orientación, y la mantención de los niños en lo posible dentro del seno de la familia” (Mideplan, 2005: 26).

A pesar de estos esfuerzos, el tratamiento más recurrente del problema siguió siendo la internación en establecimientos en que confluían niños y niñas en situación de abandono, vagancia y mendicidad y aquellos que cometían faltas o delitos reñidos con la ley. De este modo, se mantuvo vigente la dicotomía entre verdaderos y falsos pobres aplicada a menores de edad considerados, al mismo tiempo, una amenaza social y un sujeto digno de protección. La internación y la recuperación de menores abandonados

⁷⁰ *Patronato Nacional de Desvalidos*, 1942. Cit. en Mideplan (2005: 18). Las cursivas son mías.

⁷¹ De acuerdo con la Ley 2.675 del 4 de septiembre de 1912. Sin Título. Ministerio de Justicia.

⁷² *Dirección General de Protección de Menores*. En Ministerio de Justicia, oficios, volumen 6, anexo a oficio 660, 9 de mayo de 1934. Cit. en Mideplan (2005: 19). Las cursivas son mías.

y/o en situación de vagancia avanzaron a lo largo del siglo XX y fueron la expresión de un esquema estructurador de las diferencias basadas en la conducta.

Respecto de los jóvenes y adultos entregados a la vagancia, un informe del Intendente de Valparaíso al Ministro de Justicia escrito en 1908 revela que

*“las tres cuartas partes de las poblaciones carcelarias de las grandes ciudades es formada por ese elemento de muchachos abandonados y vagos que pululan en los centros más frecuentados y que poco a poco y merced a la misma libertad de que gozan, van a paso ligero al camino de la perdición”.*⁷³

Además de representar una queja, el Intendente provee en su relato una imagen de la vagancia que se articula con la desafiliación familiar, la vida urbana, la libertad y el vicio. Un contexto y un modo de ser en él, negativamente definidos. De este modo, mientras las mujeres y los niños y niñas eran personas para ser cuidadas, los jóvenes y adultos eran tratados como delincuentes. Igualmente, los discapacitados eran puestos en asilos para desvalidos, los que estaban al cuidado de enfermeras y visitadoras sociales.

Los indeseables de comienzos del siglo XX son objeto de una práctica, a la vez, protectora y represiva. El conocimiento médico no sólo ofrecía explicaciones de las morbilidades orgánicas sino que otorgaba un marco de inteligibilidad psicológica, social y moral para enfrentar los males sociales.

El desarrollo de la asistencia social

Durante prácticamente todo el siglo XX, la vagancia y la mendicidad fueron entendidas como delitos. “Aquellos individuos que –sin importar su edad, su género o sus condiciones físicas- no desempeñaran oficios lícitos y viviesen de la caridad pública sin un hogar fijo, podían ser detenidos en tanto “vagos”” (Mideplan, 2005: 19). La respuesta estatal reprodujo así los principios de la economía punitiva, a través de la represión y la reclusión de los vagos. El vago persistía como una figura penal y, por ende, punible. Por su parte, las instituciones de caridad que actuaban sobre la base de las orientaciones científico-médicas, desplegaron un esquema asistencial con fines de

⁷³ *Oficio de la Intendencia de Valparaíso al Ministro de Justicia*, Ministerio de Justicia, Volumen 1959, of. 860, 26 de octubre de 1908. Cit. en Mideplan (2005: 19).

protección e inclusión que, si bien se enfocaron en la protección de las madres y los niños, ofrecieron establecimientos de internación para hombres jóvenes y adultos vagos. Con el tiempo, las instituciones de asistencia no estatales introdujeron entre sus funciones la educación y la rehabilitación, diferenciándose notoriamente de las prácticas represivas y punitivas del tratamiento legislativo. El establecimiento de colonias agrícolas y de trabajo alejadas de los centros urbanos, a las cuales se destinaban quienes presentaban algún problema delictivo o se encontraban en situación de abandono, vagancia y mendicidad, fueron pensadas como parte de los métodos rehabilitadores. Hacia la década de los '40, el Ministerio de Salubridad desarrolla un programa de educación para *“todos los individuos que la lei o la autoridad presume de peligrosos: tahúres, vagos, rateros, estafadores i en general a todos los ociosos que cometen ordinariamente pequeños y frecuentes delitos contra la propiedad”* (cit. en Mideplan, 2005: 21; las cursivas son mías). Sumándose a una serie de iniciativas similares en Santiago y Valparaíso, a fines de 1943 se abrió la Ciudad del Niño Presidente Ríos, una escuela agrícola para la rehabilitación de niños desvalidos, *“que son nuestros hermanos, que son nuestros iguales y a quienes debemos proteger con nuestros sentimientos fraternales”*.⁷⁴ La asistencia privada instalaría la idea de que el combate contra la delincuencia y los desórdenes de conducta sólo serían exitosos en la medida en que se abandonara el castigo. Bajo esta premisa nacen, a comienzos de los '60, la Comisión Interministerial de Protección de Menores y en 1963 la Fundación Niño y Patria, la que bajo el alero de Carabineros de Chile buscó enfrentar la problemática de los niños de la calle a través de la entrega de asistencia y previsión a menores internados en los hogares de Santiago, Valparaíso, Antofagasta y Concepción (al centro, norte y sur del país). El desarrollo de la asistencia social en Chile fue en gran medida el efecto de la acción de la solidaridad obrera, la caridad religiosa y la ciencia positivista orientada a la administración y gestión de la vida. En respuesta a la cuestión social, el Estado creó, desde fines del siglo XIX, políticas y dispositivos de salubridad, higiene, seguro social, vivienda y protección a los desvalidos. Destaco la Policía sanitaria, el Consejo Superior de Higiene Pública (1892), el Instituto de Higiene y Desinfección (1906) y del Ministerio de Higiene, Asistencia, Previsión social y Trabajo en 1924. En 1942 la asistencia social se definía en términos estatales como

⁷⁴ *Ciudad del Niño Presidente Ríos*. Zig – Zag. Santiago, 1944. Cit. en Mideplan (2005: 26).

*“toda iniciativa y acción organizada, dirigida y controlada por el Estado para captar, clasificar, atender y reintegrar al medio social a las personas o grupos de ellas que por insuficiencia física, mental o económica, o por malos hábitos, necesitan ayuda de la colectividad”.*⁷⁵

La asistencia social se enfoca también en los adultos, en la medida en que sean discapacitados, indigentes o desadaptados. Los impedidos y los desadaptados merecen los cuidados públicos, bajo un esquema que racionaliza la situación liminal del asistido y en el que el Estado juega un rol correctivo y reintegrador a la norma. Esto es, al trabajo, la educación, la salud, la vivienda y la seguridad de la población.

Desde el impulso modernizador de la segunda posguerra mundial se delinearán más claramente los contornos de lo que la asistencia social de comienzos del tercer milenio denominará como “*personas en situación de calle*”. Este hecho responde al paso de una economía agraria a otra urbano-industrial que, acompañada de un proceso de migración campo-ciudad, desata una exacerbada situación de marginalidad social que aflige a una considerable parte de la población en Chile y la mayor parte de América Latina (Nun, 2003). Las décadas del ‘50 y ‘60 serán, pues, testigos silenciosos de esas “siluetas inseguras” que pueblan los márgenes urbanos y del trabajo, estableciendo los límites del intercambio consagrado en el capitalismo mundial.

Hacia 1970 el Estado chileno ha incorporado dentro de sus funciones la organización de la vida de la población respecto de los grandes ámbitos de los Derechos Humanos. Las políticas sociales crecieron y hubo un aumento sostenido del gasto social (de un 12% a un 45% entre 1925 y 1970). Este hecho tuvo un notorio impacto social: junto a la ampliación de la cobertura educacional y el aumento de los niveles de escolaridad, disminuyeron las tasas de mortalidad, especialmente infantil, y aumentó la construcción de viviendas y el estándar de vida de las clases medias y populares. Con todo, hasta 1998 las leyes continuaron considerando la vagancia y la mendicidad como faltas penales, en tanto causas de potenciales hechos delictivos.

⁷⁵ Definición de la *Dirección General de Auxilio Social*, Decreto 12/5245, del 21 de septiembre de 1942. Cit. en Mideplan (2005: 22).

8.5. La asistencia religiosa o caritativa moderna

Un gran impulsó en el desarrollo de la asistencia social representó la fundación del *Hogar de Cristo* en 1944, por parte del sacerdote jesuita Alberto Hurtado, santificado en el Vaticano en octubre de 2005. Desde sus inicios, el sacerdote lideró un proceso de apostolado dedicado al auxilio de los más pobres. En 1948 denunciaba duramente la situación de vivienda en que se encontraban miles de sus compatriotas. “*No podemos seguir tolerando que dos millones de chilenos vivan como animales, a veces peor que animales: en chozas indignas de seres humanos, empapados en el invierno, hasta siete en una cama, sin espacio vital, sin aire, sin alegría*” (Hurtado, 1948; cit. en Mideplan, 2005: 23; las cursivas son mías). El Padre Hurtado fue uno de los más tenaces líderes morales del siglo XX en Chile. Su sensibilidad y cercanía con las clases populares lo llevaron a fundar, además del Hogar de Cristo, la Asociación Sindical Chilena (ASICH, en 1948) y la Revista Mensaje (en 1951) en la que se encargó de propagar su pensamiento sobre la cuestión social en el Chile de mediados del siglo XX.

Desde sus inicios, el Hogar de Cristo fue una casa de alojamiento y comedor destinada a los “*menesterosos y miserables*” sin hogar de la capital, niños, jóvenes y adultos, principalmente hombres. Allí, éstos encontraban acogida, cuidado y hospitalidad. El Hogar de Cristo instituyó una asistencia anclada en la doctrina del amor al prójimo. Para el Padre Hurtado, la iglesia debía contribuir a crear “*la sociedad de los pobres, la ciudad para ellos construida*”. En lugar de abandonarlos y castigarlos, la sociedad debe mirarlos con respeto; en lugar de tratarlos con pura benevolencia, debe propender a la justicia.

La fundación del Hogar de Cristo

A la medianoche del 18 de octubre de 1944 el Padre Hurtado se encontró en la calle, en las puertas de la iglesia de San Ignacio (en Santiago), con un mendigo enfermo de amigdalitis que tiritaba de frío al que ayudó con dinero para que pudiese alojarse esa noche. Este y otro encuentro que tuvo con una mujer desahuciada en la casa de una familia que la había acogido, tuvo sendos efectos en la historia de la moderna asistencia ético-religiosa en Chile. Sería algo así como un hito fundacional. Como señala Fernández (2008), la fundación del Hogar de Cristo, el 21 de diciembre de ese año, estuvo condicionada por las experiencias de contacto directo del sacerdote con la miseria de sus compatriotas. Tiempo después de la fundación del Hogar de Cristo, el

Padre Hurtado sostuvo que la decisión de fundar el albergue nació bajo “una inspiración de fe, bajo la Virgen”, es decir, dentro del marco religioso, como una decisión realizada bajo inspiración divina.

Por entonces, como he indicado, la presencia de vagos y mendigos en las calles de las principales ciudades chilenas constituía una preocupación importante, que se encontraba teñida simultáneamente de matices represivos y caritativos, según las inscripciones etarias, de sexo y salud de la población. Mientras los sectores críticos de la sociedad chilena denunciaban el déficit de viviendas en los sectores populares y obreros (Hidalgo, 1999), las organizaciones civiles –articuladas principalmente en torno a la iglesia católica y en menor medida protestante- brindaban cuidados a los pobres y sus familias. El Estado, por su parte, creaba leyes que reproducían viejos esquemas estigmatizantes.

La preocupación por las personas sin hogar no era ajena a las circunstancias de la época. Polidoro Yáñez, un connotado filántropo de Santiago, fue el creador de la Ciudad del Niño Presidente Ríos. La iniciativa buscaba dar respuesta a la situación de los cinco mil niños vagos que había por entonces en la ciudad. La institución propendía a que los niños vagos pudieran “*aprender el ritmo y la rectitud para marchar por la vida, sin más tropiezos que los que afrontan todos sus semejantes*”.⁷⁶ La uniformidad en el gesto de los niños (en la imagen de abajo) sugiere la presencia de prácticas disciplinarias que buscan, a través del ejercicio reiterado (la gimnasia), inculcar hábitos de conducta que hagan predecible el curso de sus acciones. Los niños vagos pueden ser tratados con los métodos de la ortopedia social, de manera de transformarlos en función del “*ritmo y la rectitud para marchar por la vida*”. Al tratarlos como cualquiera de sus semejantes (otros niños), de lo que se trata, en última instancia, es de normalizarlos, convirtiéndolos en personas rectas.

Esta preocupación coexiste con la actitud que considera que los vagos y mendigos son una amenaza al orden y la imagen del país hacia el exterior. En una noticia publicada en *El Diario Ilustrado* del 21 febrero de 1944, el periodista relata el momento en que unos niños vagos molestan a un turista extranjero, en las afueras de un hotel capitalino. El periodista se lamenta que las autoridades no cumplan su obligación de “reprimir de una vez por todas la vagancia y la mendicidad infantil”, de tal manera “*que se evite que los*

⁷⁶ Parte del texto de la lámina “Revista de gimnasia en la Ciudad del Niño, 1943”. En *Ciudad del niño Presidente Ríos: ellos serán felices*. 1943. Zig-Zag S.A. Santiago. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-78428.html>. Última consulta del 5 de marzo de 2014.

*niños vagos lleguen a ser delincuentes por el ambiente en que viven, y que se evite a los extranjeros la molestia de verse continuamente asediados por menores limosneros, lo que en ellos lógicamente, produce una desagradable impresión que va en desmedro de nuestro país”.*⁷⁷



Mientras el cuidado hacia los niños, prodigado por instituciones como la Ciudad del Niño, se justificaba en la creencia de que la disciplina, la sencillez y la limpieza transforman a la persona y las abren a un mejor destino, la represión como evitación preventiva se fundaba en el sentimiento de temor que suscitaba la vagancia como fuente de la delincuencia y potencia del mal. Aunque con matices, ambas actitudes se mantienen vigentes en Chile hasta la actualidad.

En este contexto, el Padre Hurtado contó tanto con el respaldo como con el rechazo social. Particularmente, debió lidiar con quienes defendían la solución punitiva del problema. Para ello desarrolló una profunda acción social en la cual llamó a reflexionar sobre las condiciones de vida de su tiempo así como a actuar encarnando las enseñanzas de Cristo según los evangelios. Dentro de la formación teológica del Padre Hurtado, la doctrina del cuerpo místico de Cristo había acaparado toda su atención. “A partir del año 1944, en los manuscritos del Padre Hurtado, se encuentran descripciones de los dolores humanos, particularmente de la guerra, de los trabajos pesados y de la pobreza, y una fuerte insistencia en que el cristiano debe experimentar los dolores ajenos como si fueran propios” (Fernández, 2008: 877). Este ideal de vida lo llevó a afirmar que sus encuentros con los miserables simbolizaban encuentros con Cristo mismo.

Para cumplir con su designio divino, el Padre Hurtado contó con el apoyo no sólo de las autoridades de la iglesia católica sino también con el de diversos grupos de correligionarios, fundamentalmente jóvenes de la Acción Católica, de la Guardia de

⁷⁷ *El Diario Ilustrado*, 21 de febrero de 1944, p. 1. Cit. en Fernández (2008).

Honor del Santísimo Sacramento, la Juventud Católica Femenina, las Academias de Arquitectos e Ingenieros Católicos, el Instituto de Educación Familiar, etc.⁷⁸

A diferencia de otros establecimientos de la iglesia católica enfocados en asilar a niños y ancianos, como los Pequeños Cottolengos, las Hermanitas de los Pobres, los Talleres de San Vicente, la Escuela Agrícola, los Padres de Don Orione, entre otros, el Hogar de Cristo fue pensado como

*“un hogar para los pobres, adultos y niños, que transitoriamente están sin hogar... No sería un hogar permanente para ellos, sino la obra sería transitoria: el dar posada al peregrino de que nos habla Nuestro Señor. Junto con el techo se les daría alimento a ellos, y si fuera posible también a otros indigentes que lo necesitan”.*⁷⁹

De este modo, el Padre Hurtado abogó por la creación de un albergue transitorio personas que vivían en la calle, a los que denominaba “*patroncitos*”, “*peregrinos*”, “*personas sin techo*”, “*indigentes*” y “*desvalidos*”. Estas tres últimas designaciones son parte de la cuestión social en clave sociológica. Las dos primeras designaciones, en tanto, representan figuras de la narrativa católica. El patrón es un protector, un defensor; un amo, alguien a quien se le debe respeto. Según la Real Academia Española, es también alguien “escogido por un pueblo o congregación, ya sea un santo, ya la Virgen o Jesucristo en alguna de sus advocaciones”. El peregrino es alguien de paso, un extranjero. A su vez, es el visitante de un santuario y alguien “que está, en esta vida mortal, de paso para la eterna” (RAE, las comas son mías). De este modo, los patroncitos y los peregrinos suponen al mismo tiempo una posición secular y sagrada. Son sujetos liminales, símbolos de una frontera que divide y a la vez vincula.

El nombre Hogar de Cristo se asocia directamente a los más pobres –de hecho, podría ser equivalente a Hogar del Pobre-, a los que carecen de un hogar y que, como Cristo, sufren las asperezas del mundo.

Al cabo de dos años, la institución creó otros tres establecimientos. Así, en 1946, contaba con cuatro casas: dos de mujeres, una de niños y adolescentes y otra de hombres adultos. Con el tiempo, su obra se extendería a otras regiones del país, llegando a convertirse en la más grande institución de beneficencia para pobres y

⁷⁸ Asimismo, según *El Diario Ilustrado* del 17 de diciembre de 1944, respondieron “numerosos bienhechores [...], otros han enviado limosnas, siendo muy numerosas las pequeñas limosnas de los pobres que atraen especiales condiciones del cielo”. Pág. 6. Cit. en Fernández (2008).

⁷⁹ Carta del 27 de octubre de 1944. En *Archivo Padre Hurtado* s64 y 20. Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile. Las cursivas son mías.

excluidos de la sociedad chilena. Desde entonces, el Hogar de Cristo ha establecido una relación de proximidad y voluntariado con los moradores de la calle que marca la historia del tratamiento moderno sobre éstos en Chile. Fundándose en principios y valores pre-modernos que son redefinidos en un contexto de modernidad periférica, el Padre Hurtado elaboró un marco de interpretación e interacción vigoroso y flexible, a través del cual catalizó el altruismo anclado a los valores religiosos dominantes.

Teología y ascética del Hogar de Cristo

La caridad representaba para el Padre Hurtado una obligación moral activa: “la ley de la caridad no es para nosotros una ley muerta, tiene un modelo vivo que nos dio ejemplos de ella desde el primer acto de su existencia hasta su muerte y continúa dándonos pruebas de su amor en su vida gloriosa: ese es Jesucristo” (Hurtado, 2004a: 30). Su obra relevaba la caridad como esencia del dogma cristiano, como “don de sí al prójimo por amor a Cristo” (Ibíd.: 26). Esta actitud era coherente con su diagnóstico de la realidad nacional, según el cual “los espíritus están desorientados a más no poder”. A su juicio, la desorientación espiritual simbolizaba el mal de la era moderna. “En este caos y en esta corrupción [los cristianos debían actuar] como la luz, como la lealtad, como la pureza, como la sal de la tierra”; como bastiones espirituales orientados a “recordar... el respeto en los valores morales” y “encauzar el mundo en el camino de la justicia”.

La asistencia del Padre Hurtado articuló dos modalidades de la ascética cristiana. Por un lado, la llamada “*mística del prójimo*” y, por otro, la “*mística social*” o “*utopía social*”. La mística del prójimo es la prolongación consciente de la doctrina de la caridad, según la cual la trascendencia de los seres humanos se alcanza mediante la unión profunda con Cristo a través de los pobres. Quienes pertenecen o son llamados a pertenecer a la iglesia tienen asegurada la salvación, constituyendo la unión de todos en Cristo, el núcleo de la revelación cristiana. Según el Padre Hurtado, esta unión en Cristo acontece en la medida en que se reconoce a Cristo en los más desvalidos de los seres humanos:

“Cristo se ha hecho nuestro prójimo, o mejor nuestro prójimo es Cristo que se presenta a nosotros bajo una u otra forma; preso en los encarcelados, herido en un hospital, mendigo en las calles, durmiendo con la forma de un pobre bajo los puentes de un río. Por fe debemos ver en los pobres a Cristo y si no lo vemos es porque nuestra fe es tibia y nuestro amor imperfecto” (Hurtado, 2004a: 27; las cursivas son mías).

Desde la fundación del Hogar de Cristo, el sacerdote compele a observar “*obediencia al pobre, sentir sus angustias como propias, no descansando mientras esté en nuestras manos, ayudarlos. Desear el contacto con el pobre, sentir dolor de no ver a un pobre que representa para nosotros a Cristo*”.⁸⁰ Estas palabras reflejan el aspecto activo de la ética hurtadiana, consistente en ser Cristo para otros Cristo, es decir, en desarrollar el criterio de Cristo, siguiéndolo en la pobreza, “inflexible en la verdad y abundante en benevolencia”. El criterio de Cristo significa preguntarse permanentemente “¿*qué haría Cristo en mi lugar?*”, y actuar consecuentemente de acuerdo a las indicaciones creativas del Espíritu Santo.

“El prójimo, el pobre en especial, es Cristo en persona. “Lo que hagan al menor de mis pequeños a Mí lo hacen”. El pobre suplementero, el lustrabotas [...], la mujercita de tuberculosis piojosa es Cristo. El borracho [...] no nos escandalicemos: es Cristo. Insultarlo. Burlarse de él. Despreciarlo es despreciar a Cristo”. [De manera que] “desamparar al menor de nuestros hermanos es desamparar a Cristo mismo; aliviar a cualquiera de ellos es aliviar a Cristo en persona”.

Para el Padre Hurtado, los seres humanos, con independencia de su edad, sexo, raza, clase o etnia están llamados a imitar a Cristo, a seguir su ejemplo y vivir como él. Cristo encarna al Hombre. “*Hacer lo que Cristo haría en mi lugar*”, supone pertenecer a Cristo mediante la participación del bautismo y la eucaristía en la comunidad moral y espiritual de la iglesia. Los cristianos tienen la misión de iluminar el mundo a través de la caridad y la justicia. Los misterios de la vida hallan solución en las aspiraciones de quienes imitan a Cristo, encarnándolo. El camino de la ascesis es el camino de la devoción y la actitud de entrega al pobre. Su ética es una ética del *dar-se a uno mismo*:

“Comienza por darte. El que se da, crece. Pero no hay que darse a cualquiera, ni por cualquier motivo, sino a lo que vale verdaderamente la pena. Al pobre en la desgracia. A esa población en la miseria. A la clase explotada. A la verdad, a la justicia, a la ascensión de la humanidad [...] al bien común de su nación, de su grupo, de toda la humanidad” (Hurtado, 1947; las cursivas son mías).

A diferencia de la mística cristiana primitiva y de la prodigada por otras religiones, la mística del Padre Hurtado es una mística *en el mundo*. La perfección espiritual, meta de

⁸⁰ Archivo Padre Hurtado 64 s62 d3. Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile. Las cursivas son mías.

la ascética, concierne al trabajo que hacemos dentro de la sociedad y no en el retiro monástico ni en la ermita situada en la montaña o en la selva. “Mi actitud ante Dios no es la de desaparecer, sino la de ofrecerse con plenitud para una colaboración total” (*“Virtudes del hombre de acción”*). El amor a la creación y la caridad con los miserables son expresiones concretas de esta concepción. La santidad consiste en una vocación común a los fieles; una posibilidad para quien la desee. No es un atributo exclusivo de alguna clase, casta o Estado. La ascética del Padre Hurtado se funda en un concepto de hombre según el cual “todos los hombres somos solidarios” (Hurtado, 2004a: 27), no sólo en la participación de los bienes sobrenaturales, sino en la “disposición a hacer todos los sacrificios que el bien de los demás exija” (Ibíd.: 70). La ética no está fuera de lo espiritual y lo espiritual no se encuentra fuera de la cotidianidad. La ética hurtadiana “no consistirá solamente en buscar a Dios en el Cielo o a Cristo en la Eucaristía, sino también en verlo y servirlo en la persona de cada uno de nuestros hermanos” (Ibíd.: 28). En una época en que la iglesia predicaba sobre el Cristo paciente y humilde, la perspectiva del Padre Hurtado resultaba ser irritante. En lugar de llamar a una redención dolorosa, basada en la penitencia, exhortaba a la acción, apelando a las enseñanzas de Cristo Rey. Para algunos sectores de la iglesia católica en Chile esta actitud representaba un grave peligro para los jóvenes, pues “infiltra en sus almas el orgullo y desvirtúa la esencia del cristianismo”⁸¹ que busca la redención a través del dolor. En la *Reforma de las estructuras sociales* (1950), el sacerdote escribió que la caridad cristiana no basta en sí misma, “porque este mundo está basado sobre la injusticia” y porque

“las empresas económicas no están fundadas para el bien común [...] Este mundo está construido bajo el signo del dinero. El dinero tiene todos los derechos, y sus poseedores son los poderosos. Las grandes empresas económicas no se regulan ante nada, ni ante las compras de las conciencias, ni ante el dolor humano”.⁸²

Chile es una sociedad injusta porque quienes tienen poder y gozan de riqueza desconocen y niegan “*el hecho de una igualdad humana fundamental*”.⁸³ Ante esta realidad, el Padre Hurtado propone moralizar la estructura social: “*si queremos una*

⁸¹ *Archivo Padre Hurtado*, Documento 68, s18 d1-2. Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile.

⁸² *Archivo Padre Hurtado*, Documento “Reforma de las estructuras sociales”, s26 y 09. Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile.

⁸³ *Archivo Padre Hurtado*, Documento “La virtud de la justicia”, s46 y 09. Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile.

acción benéfica, hay que atacar en primer lugar la reforma misma de la estructura social, para hacerla moral". A su juicio, la miseria es reversible en la medida en que la justicia social se imponga por encima de la simple caridad y que la economía se torne solidaria, al servicio de los demás.

En su obra póstuma, *Moral social* (2006), recuerda que

"cada uno forma parte de un gran todo: somos piedras de un mismo edificio, ramas de un mismo árbol, miembros de un mismo cuerpo y herederos de un mismo destino. Quien comprenda esta doctrina entenderá qué significa la solidaridad social: ese vínculo íntimo que une los unos con los otros para ayudarles a obtener los beneficios que puede darles la sociedad. El sentido social: esa actitud espontánea para reaccionar fraternalmente a los demás, que lo hace ponerse en su punto de vista ajeno como si fuese el propio, que no tolera el abuso frente al indefenso, que se indigna cuando la justicia es violada. La responsabilidad social: que dice bien claro que no puede uno contentarse con no hacer el mal, sino que está obligado a hacer el bien y a trabajar por un mundo mejor" (Hurtado, 2006: 204 – 205; las cursivas son mías).

En esta narrativa se afirma la comunidad: las personas se consideran unas a otras como iguales, reconocen una relación de interdependencia y colaboran mutuamente para mantener y modificar el mundo en el que viven. Una sociedad en que la presencia mística de Cristo encarnado en los pobres y excluidos no admite una concepción de los indeseables. Asimismo, la presencia de nociones como la solidaridad, la justicia y la responsabilidad social, sientan las bases de la narrativa contemporánea contra la exclusión social en Chile en la asistencia. Sus interpelaciones a la sociedad parten de su concepto de pobre en tanto encarnación de Cristo en la Tierra: *"El pobre es Cristo, Cristo desnudo, Cristo con hambre, Cristo sucio, Cristo enfermo, Cristo abandonado. ¿Podemos quedarnos indiferentes? ¿Podemos quedarnos tranquilos?"* (*"El pobre es Cristo"*; las cursivas son mías).

"Cristo vaga por nuestras calles en la persona de tantos pobres dolientes, enfermos, desalojados de su mísero conventillo. Cristo, acurrucado bajo los puentes en la persona de tantos niños que no tienen a quién llamar padre, que carecen ha muchos años del beso de una madre sobre su frente... ¡Cristo no tiene hogar! ¿No queremos dárselo nosotros? "Lo que hagan al menor de los pequeños, a Mí lo hacen", ha dicho Jesús" (Hurtado, 2004b).

A través de estas interpelaciones, el Padre Hurtado volcó toda su mística social, una suerte de ética-política de la acción social del cristianismo moderno. Para él, la acción social debía partir de la consciencia social según la cual “*una de las primeras cualidades que hay que devolver a nuestros indigentes es la conciencia de su valor de personas, de su dignidad de ciudadanos, más aún, de hijos de Dios*”. Si la mística del prójimo concierne al proceso de revelación mística que deviene de la comunión espiritual activa de uno con Dios a través de Cristo y los otros (el prójimo y el enemigo), una suerte de movimiento de compenetración mística y ética, entonces la mística social concierne al deseo de cambiar las estructuras sociales a partir de un cambio al interior de uno mismo. El Padre Hurtado creía que Cristo se transfiguraba en todos los aspectos de la vida humana y que, por tanto, el Reino Divino podía ser reproducido en el orden social. El cambio social es consecuencia del cambio interior, esto es, la transfiguración de la vida humana por obra de Cristo y su poder. Crítico frente al orden social, político y económico imperante, propuso un “*orden social cristiano*” en que el propio Estado estuviera basado en el ethos evangélico de la justicia y la caridad.⁸⁴ El cambio social exige tanto la reforma espiritual conforme al ideal de Cristo, como la reforma estructural conforme a los principios del evangelio. A través del Hogar de Cristo, el Padre Hurtado sembró la utopía social que proponía inspirado en las enseñanzas de Cristo y la Virgen. Combatir la miseria era un imperativo moral nacido de la comunión en y con Cristo, una ascética anclada a la preocupación por el individuo y las estructuras sociales.

8.6. El hombre peligroso y la Ley de Estados Antisociales

El impulso asistencial de orientación ético-religiosa que se desarrolló a mediados del siglo XX no fue suficiente para transformar las formas establecidas de abordar la cuestión social en Chile. En 1954 el Presidente Carlos Ibáñez del Campo aprobó la llamada Ley de Estados Antisociales y Medidas de Seguridad, N° 11.625 (en Ugarte Vial, 1955), destinada a penalizar y castigar todas aquellas “*situaciones por las que atraviesan determinadas personas, que constituyen, realmente, un peligro para la sociedad y que son, por así decirlo, el caldo de cultivo de delincuentes*, de gente que

⁸⁴ La idea la toma de la *Doctrina Social de la Iglesia* y la aplica concretamente al mundo sindical.

más tarde ha de cometer delitos”.⁸⁵ La ley hundía sus raíces en la década del ‘30 y fue creada con el fin de aminorar los robos con violencia en una época de deprivación generalizada a nivel nacional. Recayó principalmente sobre los herederos de los degenerados: vagos, mendigos, homosexuales, ebrios, toxicómanos, etc. Sujetos considerados peligrosos por naturaleza, entre los cuales “las medidas propiamente penales deben ser complementadas con medidas preventivas, curativas, eliminatorias y con las denominadas medidas de seguridad” (Del Río, 1945; cit. en Matus, 2007: 185).

¿Cómo se llegó a esta visión? Candina Polomer (2005) observa que en la década de 1930 la vagancia, la mendicidad y la pobreza, junto con la decadencia de los modelos tradicionales de familia y moralidad, se relacionan con la construcción de la seguridad y la delincuencia en Chile. Durante el decenio de 1930 – 40 la delincuencia y, con ella, la vagancia y la mendicidad, se atribuyen a causas ecológico–morales, mórbidas, y socio-económicas. Las causas ecológico-morales conciernen a las condiciones de vida del bajo pueblo y de todos aquellos “*malvivientes*” que surgen en ambientes de vicio y perversión, y que se encuentran en “una etapa de transición entre la honestidad y el delito” (Allende, 1933: 16; cit. en Candina Polomer, 2005: 15). La ausencia de formación moral, “familias mal constituidas, hijos ilegítimos, padres alcohólicos, madres de dudosa moralidad sexual y niños explotados” (Ibíd.: 15) explican la existencia de sujetos peligrosos. Las causas mórbidas conciernen a las visualizadas por el diagnóstico médico y corresponden a “razones de herencia anormal [...], enfermedades venéreas, alcoholismo, epilepsia y tuberculosis”. El enfermo de alguna(s) de esta(s) enfermedad(es) tiene predisposición al delito. Por otro lado, se cree que el avance de la industria en la sociedad socava la familia y agrava delito.

La crisis económica de 1930 produjo mucha vagancia y migración campesina a Santiago. Según Meerson, hacia 1940 había en Santiago más de cuatro mil mendigos y más de seis mil deambulantes sin actividad ni domicilio fijo. A su juicio, los vagabundos y mendigos son individuos “*más perversos y viciosos que el delincuente mismo*” (Meerson, 1949: 31; las cursivas son mías). La vagancia, la mendicidad, la ebriedad, el robo y el homicidio son puestos en la misma posición. En 1941 el legislativo elaboraba el proyecto de ley para reprimir la vagancia y la mendicidad que más tarde se convertiría en la Ley de Estados Antisociales. La vagancia y la mendicidad escandalizaron a las élites sociales e intelectuales de entonces, fuesen éstas laicas o

⁸⁵ *Libro de sesiones ordinarias del Senado*, 1954. Cit. en Candina Polomer (2005: 19).

eclesiásticas. En 1940 Adolfo Ibáñez Boggiana escribe que la organización económica de los trabajadores es “el peor factor de la delincuencia chilena” (cit. en Candina Polomer, 2005: 16). Como él, muchos comparten la opinión de que el vagabundo, el mendigo y el borracho poseen una naturaleza delincuencial. Ante esta situación el Estado debía intervenir en la esfera de las decisiones, autonomías y organización de la economía de los trabajadores y sus familias quienes, por su extracción social y económica, eran proclives al vicio y la degeneración.

“[La falta de bienestar] se debe a que *nuestros trabajadores carecen por lo general de sensatez para emplear sus salarios [...]. Es indispensable guiarlos; conocer la vida del trabajador y su familia; aconsejarlos sobre sus gastos; intervenir en las adquisiciones [...] entonces, y sólo entonces, se terminará con la miseria, y a la vez con el peor factor de la delincuencia chilena*” (Ibáñez, 1940: 36; las cursivas son mías), a saber, *el alcoholismo*.

El alcoholismo, junto con el juego, la vida licenciosa, la vagancia y la mendicidad son prácticas sociales que tienen una connotación mórbida, moral y penal: simbolizan vicios que deben ser reprendidos. Junto con el vago, el ebrio pobre y urbano representaban las peores amenazas a la vida y la seguridad. Meerson (1949) establece que en los años ‘30 del siglo XX había en Chile una cantina por cada 193 habitantes, destacando que la mayor parte de los delitos sangrientos, dentro y fuera de la familia, se cometían bajo la influencia del alcohol. De este modo, en plena época moderna en Chile se reproduce la noción colonial del delito: ebrios, vagos, mendigos y jugadores constituyen figuras persistentes de la criminalística nacional. A diferencia de la base moral que predomina durante la colonia y la temprana república (hasta fines del XIX), la criminalística moderna tiene un anclaje bio-científico que participa en el proceso de administración anatómico y bio-política de las miserias.

Es posible ver la extensión de este punto de vista en la sociedad chilena del siglo XX a través de los avisos de la prensa local. El *Diario Austral de Temuco* de los años ‘50 informa sobre una organización social denominada Comité Pro Hogar del Mendigo. Según la misma fuente, esta organización realizaba en Temuco campañas de lucha contra la mendicidad. El discurso público de la época distingue todavía entre verdaderos y falsos mendigos. Mientras a los primeros, principalmente “*niños desvalidos*”, los acoge solidariamente en el Hogar, a los segundos les reserva una condena: “*el*

vecindario debe contribuir a eliminar a falsos mendigos”, “combatir ese mal endémico de nuestra ciudadanía”.⁸⁶



Asistencia al mísero y lucha contra mendigos. ¿Dos narrativas de lo mismo? Fuente: Diario Austral de Temuco.

Luchar contra la delincuencia era, tanto en los siglos XVII y XVIII como a mediados del XX, luchar contra los factores económicos y socioculturales de las clases populares urbanas.⁸⁷ No obstante, a diferencia de la época colonial, la noción del delito en el siglo XX integraba un saber médico en torno al cual se articularían el rol de médicos, abogados y visitadoras sociales. La concepción última que permite esta imbricación es la de “anormalidad”, la que no sólo explica las morbilidades orgánicas de los enfermos sino que es asumida como principal factor detonante del delito.

Las relaciones entre cada uno de estos actores fueron funcionales respecto de tres ejes de conocimiento y acción interrelacionados: 1) el de la definición de una categoría de personas –vagos, mendigos, ebrios- como delincuentes; 2) el de las prácticas de castigo y corrección; y 3) el de la definición de ciertos actos como delitos. En la definición del hombre peligroso los médicos divulgaron teorías que justificaron concepciones de persona y delito como consecuencias de una configuración mórbida de base orgánica y genética, mientras que las visitadoras sociales colaboraron en el proceso de moralización y readaptación del reo, así como en ayudar a las familias y víctimas de éstos. Su acción se ciñó simultáneamente a la aplicación de las disposiciones legales, muchas de las cuales tenían una expresión punitiva, o bien a la intervención normalizadora. Los legisladores, por su parte, trazaron y administraron dispositivos penales de castigo y corrección, además de expandir –junto con los médicos- la idea de

⁸⁶ *El Diario Austral*, julio de 1951.

⁸⁷ “Tal como en la actualidad, se subrayaba muy poco un fenómeno paralelo al anterior. Se trata de la impunidad de las clases altas, expresada en la sensación de que los criminales ricos (aun los más violentos) no son castigados en Chile” (Candina Polomer, 2005: 17).

que la salud de las clases populares constituye un problema para la seguridad nacional, infundiendo sentimientos de temor y rechazo hacia éstas.

Dentro de los dispositivos creados en esta época se privilegió el matrimonio como freno al impulso delictivo. La educación para la moralidad y la salud ocuparon un lugar destacado en el tratamiento de la perversión y el delito, en base a la aversión que siente el delincuente hacia todo compromiso social. La familia y el matrimonio pueden otorgar estabilidad e inhibir la tendencia delictual. Junto con las formas disciplinarias de tratamiento, se desarrolló un enfoque integrador–protector, a través del cual se buscó instalar el sentido de responsabilidad familiar y económica al interior de las clases populares. Como respuesta a la situación mórbida–penal de los obreros solteros (ligada a su tendencia a los vicios y la alta movilidad espacial), el Estado y la empresa

“sintieron la necesidad de inculcarle al hombre un sentido de responsabilidad por su familia e intentaron apartarlo de vicios, como el alcohol y el juego, que lo alejaban de sus familiares y lo hacían malgastar su jornal. Para esta tarea, las empresas contrataron visitadoras sociales, cuya misión moralizadora empezaba en la familia y terminaba por formar un trabajador disciplinado” (Rosenblatt, 1995: 76; las cursivas son mías).

La criminología positivista -en boga en Chile a inicios del siglo XX- no sólo define el crimen y al sujeto de éste, sino también el método de defensa social (Matus, 2007). El proyecto del Código Penal de 1938, que inspiró a la Ley de Estados Antisociales, pretendía determinar la pena “teniendo en cuenta el grado de peligrosidad que revela el delincuente” (Art. 44) de acuerdo a una serie de condiciones que lo prefiguran -desórdenes biológicos, psíquicos y morales. Asimismo, contempla las medidas de seguridad y la duración de las penas, las que serán cumplidas en recintos de salud o en colonias penales, como sanciones para inimputables (Art. 59), delincuentes de “imputabilidad disminuida que por sus condiciones psíquicas aparezca[n] como socialmente peligroso[s]” (Art. 60), “alcohólicos o toxicómanos crónicos” (Art. 61), “vagos y mendigos” (Art. 62), “reincidente[s] que haya[n] sido condenados anteriormente más de tres veces y manifieste[n] inclinación al delito, a la vagancia o mendicidad” (Art. 63) (Ibíd.: 182).

Estas medidas sustituyen la abstracción del delito por la persona del delincuente desde el cual debe partir toda criminología científica. Siguiendo a los positivistas italianos, para los criminalistas y penalistas chilenos, los estados antisociales trascienden el libre

albedrío. La responsabilidad del crimen concierne a “anomalías orgánicas, psicológicas i morales que los distinguen de los demás hombres” (Del Río, 1916; cit. en *Ibíd.*: 184). En 1935 Bravo afirmará, en su *Derecho penal*, que

“1° *El delito es el producto de las condiciones físicas y psíquicas del hombre y de factores naturales, sociales y económicos que lo determinan*; 2° *El libre albedrío no existe y, en consecuencia, es necesario fundar en otra base la imputabilidad de los hechos delictuosos*; 3° *La pena no basta por sí sola para combatir la criminalidad; y su mero concepto expiatorio no puede satisfacer a la ciencia penal*” (Bravo, 1935; cit. en Matus, 2007: 185).

Las creencias en la inexistencia del libre albedrío y la aceptación de una configuración antropológica específica del delincuente conducen a la noción del “*hombre peligroso*”. De acuerdo a Alfredo Bravo, su principal exponente en Chile, éste se revela “en cuanto sus actividades físicas, intelectuales o morales implican consecuencias que lesionan el derecho de los demás”. Por eso, “es la propia defensa, surgida en satisfacción del inalienable instinto de conservación, el fundamento real y único del derecho que autoriza al conjunto de individuos socializados para contrarrestar[lo]” (Bravo, 1935; cit. en *Ibíd.*: 186). De este modo, la delincuencia es un “problema biológico-social y legal” que tiene una causa y un tratamiento positivos. Así, se precisa el examen de la psicología y la endocrinología en la determinación de la génesis, prevención y castigo del delito, y se propone un tratamiento correctivo del problema que se expresaba de manera extrema en la eugenesia como intervención biológica de la especie.

El vagabundo, el vago y el mendigo, junto con otras figuras, no representan simples figuras penales. El derecho penal ha sido penetrado por las visiones de la ciencia como saber-hacer anátomo-político y bio-político enfocado en atacar la delincuencia en tanto anomalía capaz de atacar el cuerpo social. De este modo, las figuras se recubren de una capa de significados que redundan en la desaprobación social de quienes las encarnan. Más que el encarcelamiento, estos delincuentes debían realizar trabajos forzados en casas de trabajo agrícola; asimismo, debían permanecer internados en establecimientos médicos adecuados por un tiempo indeterminado; declarar domicilio o residir obligatoriamente en un lugar por un plazo fijo (no superior a los cinco años); quedar sujetos a vigilancia del Patronato de Reos por un plazo no superior a los cinco años, pagar multas en dinero o especies, etc. (Candina Polomer, 2005).

Esta ley, derogada formalmente en julio de 1994, nunca se puso en práctica, pero es uno de los referentes principales del tratamiento jurídico-punitivo moderno en el cual se amalgaman aspectos del saber médico, criminológico, penalista y moral de carácter disciplinario y normalizador. En una época en que la vagancia y la mendicidad representan delitos que perturban la convivencia y la seguridad social, los estados antisociales infunden un profundo sentido moralizador e instalan el temor y la represión como herramientas de corrección.

9. A modo de cierre

La genealogía permitió captar la existencia de distintos actores sociales que en Chile se han definido a, y se han relacionado con, los antecesores de los actuales moradores de la calle. Estos actores, y las prácticas y narrativas que ellos despliegan, van variando y persistiendo a través del tiempo. Así lo demuestran las respuestas sociales frente a moradores de la calle contemporáneos como Miguel Ángel, Romelio o el imputado del atentado a la imagen de la Virgen del Carmen, las cuales remiten a prácticas y narrativas que tienen hondas raíces histórico-culturales, algunas de ellas pre-modernas, que serán reproducidas permanentemente en la historia social.

Dentro del período analizado, desde la colonia hasta fines del siglo XX en Chile, los moradores de la calle han simbolizado a una clase de personas definidas en términos jurídico-morales y/o ético-religiosos. Los vagabundos, ociosos y mendigos representan, desde al menos el siglo XVI, al mismo tiempo una figura criminal indeseada y un alma atormentada que llama al auxilio. La relación entre los marcos de interpretación e interacción que hay detrás de estas concepciones, está en la base del principio del merecer –y el merecedor-, un mecanismo de distinción socio-moral que instituye una ética, una economía y una política tanto de la caridad como de la punición.

Junto a las figuras de los vagabundos, vagos y mendigos, a partir de la segunda mitad del siglo XIX entran en escena otras categorías de persona con las cuales se establecerán nuevas filiaciones y variantes. Las más relevantes son las de orate o demente y las de degenerado y peligroso. Estas categorías son incorporadas por actores provenientes del ámbito de la medicina, la psiquiatría y el penalismo, quienes disputan la legitimidad en la gestión de la alteridad cercana con la iglesia, la beneficencia pública y la autoridad política y penal. Asimismo, estas categorías comparten una concepción y valoración negativa del otro, si bien las que se desarrollan dentro del marco científico-médico

proponen un camino diferente al legal-punitivo, con el cual sostendrá una relación de complicidad a partir de entonces.

A partir del marco ético-religioso temprano se desplegaron prácticas y narrativas nucleadas en torno a los diversos estados de la miseria. Entre los siglos XVIII y XIX, la iglesia católica estuvo al cuidado de los pobres vergonzantes, los enfermos y abandonados y ayudó a fundar la beneficencia pública enfocada en su auxilio. En su forma moderna, representada por la obra hurtadiana, la asistencia ético-religiosa a los miserables implicó el desarrollo de una ascética que apela al cambio interior para producir el cambio de las estructuras sociales, repensando la caridad en clave de derechos.

Desde las primeras décadas del siglo XX, visitadoras sociales, higienistas y abogados fijaron su atención en los individuos inhabilitados para trabajar y sostenerse de forma autónoma. En cierto modo, junto con los médicos y los psiquiatras del XIX, fueron los creadores en Chile de la intervención de los vulnerables y la vulnerabilidad. En algunos aspectos estos agentes se distanciaron del marco ético-religioso, aunque convergieron con éste en las concepciones de persona que eran sujetos-objetos de sus prácticas y narrativas. Ambos actores tenían como foco principal a los miserables, enfermos y desvalidos, de manera que en ellos el miserabilismo informaba y organizaba sus respectivas narrativas sobre el sujeto-objeto.

Respecto de la definición de los antecesores de los moradores de la calle y su tratamiento social, si bien el marco ético-religioso se desarrolló simultáneamente con el marco legal-punitivo, su presencia y poder han sido menores que el de este último dentro de esta genealogía. El marco legal-punitivo tiene dos modalidades de expresión que se despliegan a través del tiempo. La primera de ellas concierne a la anátomo-política del cuerpo o poder disciplinario. La segunda, en tanto, es equivalente a una bio-política de la alteridad.

Las expresiones anátomo-políticas del marco legal-punitivo suponen un poder que avanza sobre la organización del tiempo y el espacio, la conducta y la subjetividad del cuerpo social. Un poder obsesionado con el uso del cuerpo y del tiempo libre en la producción de bienes y servicios. Entre los vagabundos, ociosos y malentrenidos la penalidad opera directamente en el dominio de la desviación: se aplica a lo no conforme con los ideales de persona (cristiana, blanca, asentada, decente). Asimismo, se despliegan procesos de ceñimiento del cuerpo a unos mandatos espacio-temporales que disciernen entre lo virtuoso y lo vicioso y que prescriben las posiciones en un espacio

social difuso que tiende hacia su cuadriculación. Bajo este esquema, el castigo es la consecuencia de la ley y la ley la expresión de un orden económico-moral en el que el ocio y el trabajo, junto con el arraigo socio-espacial, definen las jerarquías socio-morales.

Tanto las casas de objeto público como el muro sanitario representan tecnologías de poder, formas especializadas arquitectónica y socialmente, que penetran los cuerpos indeseables del bajo pueblo, sobre la base de unas concepciones que les atribuyen cualidades morales y epidemiológicas negativas y que justifican su manipulación por parte de instancias de beneficencia y penalidad. En ellas se entremezclan la disciplina de la autoridad tradicional (eclesiástica y civil), con el castigo físico, las obligaciones morales, la caridad religiosa y la noción de establecimiento para pobres.⁸⁸

Desde fines del siglo XIX, se asistirá en Chile a una gestión bio-política de las relaciones humanas y la subjetividad, expresada en el control médico-higiénico de los procesos vitales del bajo pueblo. Este interés por la gestión de los procesos poblacionales descansaba en la necesidad de transformar los cuerpos del bajo pueblo en cuerpos aptos para la incipiente producción capitalista en la república. La utopía urbana es un importante testimonio de cómo, a fines del siglo XIX en Chile, junto con el bio-poder, actuó el poder disciplinario en la organización de las fuerzas, la jerarquización y la distribución de los cuerpos bárbaros de la nación. La utopía urbana de los liberales conservadores constituyó un dispositivo dirigido a la intervención y cuadriculación de los indeseables en el espacio de la ciudad. Una técnica de la oligarquía capitalista que operó “como [parte de los] factores de segregación y jerarquización sociales [...] [y que] garantiza relaciones de dominación y efectos de hegemonía” (Foucault, 2006: 171). Este tipo de dispositivo instaló un nuevo tipo de relación entre el saber y el poder en la intervención de lo social perturbador. En ella la medicina y el urbanismo ofrecieron una epistemología y una política para gobernar a los otros. Las instituciones bio-políticas de fines del siglo XIX y comienzos del XX se orientaron a corregir los males del bajo pueblo, conjurando así los peligros que éste representaba para la sociedad.

Las nociones de degeneración y hombre peligroso aplicadas a las morbilidades del bajo pueblo remiten al saber-hacer científico médico y su articulación en el espacio público y

⁸⁸ Este hecho, sumado al que son espacios de tránsito, establece una diferencia entre las *casas de objeto público* chilenas con las instituciones totales del “gran encierro” descritas por Foucault (1990). En todo caso, en ambos contextos opera la idea de que el castigo constituye corrección.

penal. Según Foucault (2001), estas nociones están ligadas al proceso de normalización como núcleo de la gobernabilidad moderna. Ellas permitieron una doble operación, analítica: aislar el peligro social y tratarlo como enfermedad.⁸⁹ Se estableció un control tanto del comportamiento de los indeseables como de sus cuerpos en el que la salud constituyó un campo ambivalente, tratado como un ideal y una potencia maleable. A diferencia del tratamiento otorgado durante la colonia a los vagabundos, ociosos y malentretidos, la intervención médico-higienista del bajo pueblo fue, desde fines del siglo XIX, parte de una política dirigida al cuerpo social global: una bio-política que “se aplica a la vida de los hombres” y mujeres, apropiándose del “hombre viviente” en tanto éste encierra simultáneamente un problema político y científico (Foucault, 1996). Se trata de un marco de interpretación e interacción -un saber-poder- que, a la vez que examina, recorre, desarticula y recompone los cuerpos, los administra, sujeta y controla como parte de la especie o población (Foucault, 2006). El marco del bio-poder, se funda en el conocimiento e intervención especializada de los procesos vitales, el cuerpo y la mente de la población, colocando a la vida y la especie en el centro de la política de la sociedad.

El positivismo en el derecho penal chileno implicó la concurrencia de los saberes jurídicos, médicos y antropológicos decimonónicos. Si bien la influencia de la criminología y el penalismo positivista fue crucial en la reformulación y conocimiento del crimen (Matus, 2007), ellas condujeron a una concepción alienista o estigmatizante del delincuente, cuya expresión más notoria en Chile se plasmó en la Ley de Estados Antisociales. El hombre peligroso resume la confluencia de los enfermos y los criminales dentro del marco de la anormalidad. Desde el punto de vista antropológico, el anormal es aquel cuyo cuerpo “se manipula, al que se le da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican” (Foucault, 2002: 140). La relación poder-saber aplicada al hombre peligroso presenta la intra-diversidad y complejidad social en un sentido negativo que reafirma la identidad y la norma, promoviendo la normalización. La medicina interactúa con la nueva criminalología, haciendo inteligible la conducta criminal y ayudando a establecer la medida de su reparación.

⁸⁹ Véase su Curso del 5 de febrero de 1975 en el que reconstruye el paso del “monstruo” al “anormal”, y la aparición del instinto como nuevo principio de inteligibilidad que encadena, explica y comprende la “anormalidad”.

La relación político-epistemológica con los indeseables se ha movido desde unos esquemas centrados en una economía punitiva hacia otra que introduce el disciplinamiento individual orientado a la utilidad, hasta llegar a la administración y gestión de la vida de la población en la que los saberes científicos, médicos, jurídicos y urbanísticos juegan un papel cada vez más relevante. El movimiento del “poder sobre la vida”, la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida, a partir de la intervención de los desvalidos y los antisociales, se imponen sobre el “poder - derecho de muerte” (Foucault, 2006).

La genealogía brindada releva marcos de interpretación e interacción que legitiman prácticas y narrativas radicalmente opuestas hacia la alteridad cercana. Estas son tanto una materia simbólica en la que se puede descargar el poder y venganza de la autoridad, como un soporte de diferenciación y segregación socio-espacial y productiva; igualmente, son una fuerza a modelar y a multiplicar; constituyen una potencia viviente que admite su gestión por terceros. Ya sea para aislar, penetrar, ceñir, forzar y doblegar o para manipular, dirigir, educar, modelar, jerarquizar, normalizar, analizar, gestionar y proyectar, los antecesores de los moradores de la calle contemporáneos han sido más que un simple soporte: son fuente, causa y finalidad a la vez del poder-saber y sus tecnologías.

II. Actores, prácticas y narrativas sobre las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI

A continuación entrego un cuadro con los diferentes actores que conforman la trama de principal de relaciones y significados del proceso estudiado. Los principales actores a los que caracterizo son, tanto a nivel local como nacional, las instituciones de asistencia social no gubernamental, las instituciones de servicio público o agencias de gobierno y el voluntariado. Doy cuenta de los marcos de interpretación e interacción a partir de los cuales cada uno de estos actores se ha relacionado material, social y simbólicamente con las/los moradores de la calle en Chile entre 1998 y 2007. Asimismo, visualizo las tendencias y expresiones particulares que se siguen de los usos que los actores hacen de dichos marcos de interpretación e interacción en torno a los sujetos. Muestro que al interior de un mismo tipo de actor pueden hacerse usos disímiles de *un* marco de interpretación e interacción y que las acciones desplegadas en el tiempo por el conjunto de actores identificados esbozan una suerte de proceso de continuidad y cambio del estatus de las personas que viven en la calle, el que tiene expresiones lingüísticas, discursivas, interpretativas, interactivas y materiales.

El análisis buscó responder las siguientes interrogantes: ¿Qué marcos de interpretación e interacción encarnan estos actores en el Chile actual? ¿Cuáles son los principios contenidos en estos marcos de interpretación e interacción y cómo ellos afectan los marcos actualmente imperantes? Para ello efectué, por una parte, una lectura reflexiva de las experiencias institucionales, entendidas como materializaciones de formas y contenidos sociales y simbólico-culturales más o menos compartidos que sintetizan concepciones, sentimientos, juicios y praxis hacia el otro. Por otra parte, proporciono antecedentes generales sobre la constitución histórica, organizacional y cultural de estos actores institucionales de manera de comprender los marcos de interpretación e interacción a través de los cuales construyen a quienes viven en la calle en el Chile contemporáneo.

10. La asistencia social no gubernamental

La asistencia social no gubernamental a moradores de la calle está conformada actualmente por organizaciones históricas y emergentes, formales e informales de raíces ético-religiosas –católica y evangélica- y laicas, que ofrecen servicios variados y

disímiles en cuanto a cantidad y calidad. En este capítulo presento a los actores más representativos de la asistencia histórica a nivel local y ofrezco una síntesis de la asistencia emergente a nivel nacional, indagando en sus características organizativas y particularmente en sus prácticas y narrativas.

10.1. La pobreza no es una elección, ayudar sí. El actual Hogar de Cristo

Actualmente, el Hogar de Cristo es una institución de beneficencia con presencia nacional que, como he advertido, cuenta con una tradición histórica y socialmente legitimada en materia de trabajo con los pobres de Chile. Su misión principal es la de “*acoger con amor y dignidad a los más pobres entre los pobres*” y difundir los problemas de éstos “*con el fin de generar una cadena de solidaridad*”. Actualmente cuenta con programas de atención a lactantes preescolares, niños, jóvenes en riesgo social, adultos mayores, discapacitados físicos y psíquicos, mujeres violentadas, enfermos terminales y adultos, principalmente hombres, “*en situación de calle*”. Desde su creación, en 1944, hasta nuestros días, “*la respuesta [a los problemas sociales] ha sido amplia y generosa, conquistando a la opinión pública chilena y a miles de personas de todos los niveles sociales que se han comprometido como socios, voluntarios o mecenas del Hogar*” (Burgos, 2000: 14).

La institución se estructura en base a dos principios fundamentales: la obra del Padre Hurtado (y la Doctrina Social de la Iglesia), y un modelo de servicios profesionales.⁹⁰ Respecto de los aspectos doctrinarios, se alude a dos parábolas que encarnan el sentido de la acción del Hogar: la “*parábola del buen samaritano*”, que representa las actitudes de la caridad y la compasión hacia el “*prójimo*”, cercano o lejano, en su máxima expresión; y la del “*Hijo pródigo*”, historia de un padre que sale al encuentro de su hijo descarriado para abrazarlo y perdonarlo.⁹¹

⁹⁰ Sigo aquí las observaciones de Goffman (1994), para quien el modelo de servicios se caracteriza por la prestación regular de servicios por encargados especializados, mediante una comunicación directa y personalizada (entre comillas) que se reproduce en un ambiente especialmente destinado para dichos efectos y cuyo objetivo último es “reparar, construir o manipular un complicado sistema físico [orgánico, psíquico y social] que es objeto de la persona misma del cliente, o propiedad suya” (Goffman, 1994: 322).

⁹¹ Según el fundador de la institución, el Padre Alberto Hurtado (2004): “*Quiere el Hogar de Cristo repetir con los pobres de ahora el gesto del buen samaritano, que viendo herido al pobre, sin mirar más que su dolor, lo curó, lo cargó sobre su cabalgadura y lo tomó a su cargo. ¿Acaso no dijo lo mismo el Maestro?: “haz tú lo mismo”.* “*Tanto dolor que remediar... Cristo vaga por nuestras calles en la persona de tantos pobres dolientes, enfermos desalojados de sus míseros conventillos. ¿Cristo no tiene hogar! ¿No queremos dárselo nosotros, los que tenemos la dicha de tener hogar, comida abundante, educación asegurada para los hijos?*”.

En Temuco la acción de esta institución hacia moradores de la calle se inicia en 1998 a partir del compromiso adquirido por jóvenes voluntarios, mayormente universitarios, cercanos a la iglesia católica, que se sienten inspirados por las enseñanzas del Padre Hurtado. Con la colaboración de este grupo de voluntarios y de la asistente social entonces encargada de la Hospedería de Mujeres (ubicada en el sector San Antonio de la capital regional), surge la idea de implementar un “*comedor comunitario*” que atendiera a las/los moradores de la calle de la feria Pinto. Fue así como hasta la fecha se ha sostenido un programa que otorga diariamente –de lunes a viernes- almuerzo a unas 60 personas y al cual se fueron sumando la entrega de otros servicios básicos: baño, vestuario, orientación, asistencia social y hospedería, nucleados en torno a lo que hoy día se conoce como el Centro Abrigando Esperanza, el que organiza su actividad a partir de tres programas o líneas de trabajo interrelacionados, que son el “*programa de hospedería*”, el del “*comedor comunitario*” y el “*programa calle*”.

De estos, la hospedería para “*personas en situación de calle*” es el más importante servicio que ofrece la institución. Su objetivo es “*acoger dignamente a varones que requieren un espacio para pernoctar, satisfaciendo sus necesidades básicas de alojamiento, alimentación, abrigo y orientación social*” (Programa Hospedería de Varones, 2004). Esta hospedería tiene capacidad para catorce personas “*mayores de 18 años, auto-valentes, con patologías psiquiátricas compensadas, que requieran alojamiento transitorio y no cuenten con redes familiares que los acojan en la ciudad, provenientes de calle*”.⁹² Este es un espacio especializado pensado como un establecimiento de acogida, tránsito y orientación social.

Por otra parte, el modelo de servicio es sustentado mediante la realización de campañas morales y la realización de eventos sociales de reclutamiento de socios que, como en la beneficencia histórica, proveen dinero mensualmente. Asimismo, la creación y celebración del Día de la Solidaridad,⁹³ y los llamados públicos a asistir a los pobres y desvalidos, instituyen espacios de participación social basados en la práctica del amor y la generosidad. Estas prácticas se extendieron por el espacio público y político-

⁹² Este espacio se amplió considerablemente gracias al apoyo en infraestructura del Fondo Nacional de Desarrollo Regional (FNDR) que, en 2011, permitió la construcción de un edificio con capacidad para sesenta personas, con un comedor, baños con duchas, salas de taller, orientación, y patio.

⁹³ Celebrado el 18 de agosto de cada año. Fue declarado como tal por el Parlamento chileno el 19 de mayo de 1993, mediante la Ley 19.218, “como homenaje en memoria del Sacerdote Alberto Hurtado Cruchaga S.J.”, quien fuese santificado en octubre de 2005 en el Vaticano. Según la Ley, “en ese día, se fomentará en todo el país el desarrollo de acciones de solidaridad con los más necesitados” (Ley 19.218).

administrativo durante el período investigado. Fueron promovidas a través de los medios masivos y contaron con el respaldo de la mayoría de la población en el país.

Por otra parte, la asistencia a moradores de la calle la realizan cada vez más asistentes sociales, psicólogos y educadores profesionales, hombres y mujeres, o voluntarios de calle preparados para tales efectos. La acción profesional a nivel local es la misma en todo Chile.⁹⁴ El/la profesional identifica el problema, ya sea a través de la demanda espontánea o advertida por alguien de la institución o la red de apoyo; registra, analiza y evalúa la situación; propone un programa de solución y pondera finalmente los resultados.

La estructura de relaciones entre profesionales-voluntarios y moradores de la calle en el Hogar consiste en una serie de normas que regulan el comportamiento entre las partes, las cuales propenden a establecer un orden dado por la sobriedad, la mesura, el respeto y el deber mutuos. A la luz de mis relaciones sostenidas con los profesionales en el marco de la red de apoyo interinstitucional de Temuco y, a juzgar por los relatos de usuarios de la hospedería, puedo sostener que el orden social en su interior ha pasado por momentos diferentes respecto de sus trazados que han llevado al establecimiento a una institucionalización progresiva.

En sus inicios la hospedería fue una iniciativa auto-gestionada de los voluntarios, no exenta de problemas organizacionales. Recuerdo la preocupación de uno de sus encargados en relación con los desórdenes de conducta de los usuarios. ¿Qué hacer? La idea era controlar lo menos posible, pero era imposible sin que ello no trajera perjuicio.

““Puros curaos” –me respondería uno de los “tíos” que ha ido a la casa de Rudecindo Ortega, tras preguntarle qué le parecía la hospedería que había en ese sector, agregando que “en vez de eso, voy a los Traperos”. Pensé que tal vez eso era así por el contacto de los voluntarios con los “torrantes” de la feria, a quienes habitualmente visitan por las noches en procura de un café, un sándwich y una conversación...”
(Notas de campo, Temuco, 2001).

En otra oportunidad, el mismo voluntario me expresaría que las cosas parecían escapársele de las manos y que el proyecto era casi irrealizable.

El segundo momento (2003 aprox.) coincide con una mayor presencia del Hogar de Cristo a nivel organizacional y administrativo y con la instalación de una nueva

⁹⁴ En total, el Hogar de Cristo cuenta con trece sedes distribuidas a lo largo del país.

hospedería para hombres en Temuco. Desde entonces, la hospedería no se sostendría mediante la auto-gestión sino que con recursos de la institución. Se implementa un modelo profesional y se explicitan más claramente propósitos, metodologías y normas de funcionamiento. Se pasa así de un orden basado fundamentalmente en una comunidad de sentimientos a otro en que esta dimensión se articula con un estilo de planificación organizacional normativo que alcanzó su mayor desarrollo en los programas del Centro Abrigando Esperanza.

Dichos programas son el resultado de la especialización secular de la limosna, la cual se expresa en la profesionalización de la ayuda. Tras la obra de caridad del Padre Alberto Hurtado en Chile, la perspectiva católica incorpora el conocimiento experto en su acción asistencial hacia los más desfavorecidos. Este hecho se explica por la importancia asignada al control racional de la pobreza, posibilidad animada desde la asistencia “generosa” del cristianismo. Dicha tradición ha reforzado “las categorías fundamentales que estructuran todo el campo asistencial” (Castel, 1997: 44) actual y ha incorporado una teoría social que promueve la dignidad de la persona mediante la combinatoria de dos estrategias: por una parte, la acción solidaria, el acompañamiento, la entrega de amor y el compromiso con el otro a nivel afectivo y relacional; y por otra parte, aun a riesgo de caer en la pulsión normalizadora moderna, la restitución de los derechos fundamentales ligados a la pertenencia al territorio nacional y al Estado de derecho. La incorporación de esta estrategia se encuentra ligada al ejercicio de las denuncias y las interpelaciones que algunos sectores de la asistencia social católica han hecho en el último tiempo al Estado y a la sociedad en su conjunto. En el primer seminario sobre la temática realizado en Santiago, uno de los principales representantes de la asistencia social del Hogar de Cristo habló de “*desjudicializar las miradas*”, “*descriminalizar al pobre*”, “*ampliar los espacios de ciudadanía*”, “*favorecer la capacidad de circulación social*” (Paulo Egenau, mayo de 2005). A su juicio, la ética es el único mecanismo que puede salvar la política social al respecto. Propuso “*sacar el debate de la moral castigadora [de los sistemas de control hegemónico] y llevarla a la científica*” (Paulo Egenau, Santiago, mayo de 2005). Esta perspectiva tendiente a activar la responsabilidad social del Estado frente al problema, coincide plenamente con la perspectiva comunitarista planteada por Kliksberg e Iglesias desde el proyecto de ética y desarrollo del Banco Interamericano del Desarrollo (BID) a nivel global. Según esta perspectiva, la exclusión “es una violación a la ética básica”, es decir, a las condiciones

mínimas de existencia que debe garantizar todo Estado democrático en el mundo.⁹⁵ Asimismo, se da otra coincidencia en el sentido de que el voluntariado, como una vigorosa expresión del capital social, no debe reemplazar las políticas públicas, sino que éstas deben velar por el ejercicio pleno de los derechos de todas las poblaciones. En este proceso, según sostienen, la sociedad civil debe colaborar, pero no garantizar las soluciones.

De manera que bajo esta segunda estrategia se actualiza la cuestión del cambio social, a partir de una idea de sociedad más amable, tolerante y justa, antes que asegurar, a través de una especie de cálculo ego-centrado, la salvación escatológica. El potencial para la acción social de esta perspectiva es eminentemente superior que el de la anterior, basado en el ejercicio de la caridad individual, en su lucha contra los males del mundo. De todos modos, ambas posiciones son complementarias por cuanto el potencial de la acción social de la iglesia se afirma en el sello distintivo de su perspectiva, de la cual sus seguidores extraen una explicación del mundo y una guía para actuar en él.

Concepciones de persona y acción cotidiana

Dos son las principales concepciones de persona que existen al interior del Hogar de Cristo. La primera de estas concepciones remite a la comprensión cristiana del amor al prójimo y que se expresa en la analogía entre “*los pobres*” y Cristo. En esta concepción, la caridad y la limosna son prácticas fundadas en las enseñanzas de Jesús a sus discípulos, a través de las cuales se asegura la continuidad escatológica del espíritu. Según este marco, el rico y el pobre conforman una unidad necesaria que configura un modo de gestión de la pobreza: la caridad es concebida, entonces, como el medio por excelencia de redención y la mejor inversión en el más allá. Esta economía de la salvación espiritual iba acompañada del precepto que el “*mal pobre*”, el que se opone a los designios de la Providencia, es antes que nada una categoría teológica. En este marco, sólo se considera como “*buen pobre*” a aquel que sufre, porque representa “la metáfora del cuerpo sufriente de la Iglesia” (Job sobre sus excrementos, Lázaro y su cadáver inmundo; “las desnudeces emaciadas y ajadas, las úlceras y las deformidades”). Bajo esta concepción, el cuerpo enfermo, el hombre caído, escindido de Dios y de sus pares, es una herida cuyo lamento llega hasta el Cielo. Emerge así un concepto de pobre

⁹⁵ La expresión es de Kliksberg, y fue expuesta en el marco del Coloquio Internacional “La sociedad civil y la lucha contra la pobreza”, organizado por el BID y celebrado en septiembre de 2004, en Buenos Aires.

atravesado por la enfermedad y el sufrimiento, que es santificado por eso. “El desamparo de los cuerpos inscribe la pobreza en el misterio de la redención. La prueba de la dignidad eminente de la pobreza se obtiene a través de sus manifestaciones extremas” (Castel, 1997: 48).

La otra concepción, ligada a las encíclicas sociales del siglo XX, es la que conduce a afirmar la integración social y el reconocimiento de la alteridad. En ella se profundiza la misión institucional inicial, estableciendo una connotación social y política a la acción. Esta concepción emerge con fuerza entre actores metropolitanos que tienen un perfil profesional y que proyectan compromisos éticos con los desposeídos. Constituye un referente distinto respecto de la asistencia caritativa presente históricamente en la institución, aunque sus orígenes están ligados a la ética hurtadiana. En él se deja de ver al sujeto sólo como el que sufre la agonía de Cristo en la Tierra, para comenzar a relevar y denunciar las fallas estructurales de la sociedad. En este sentido, se sostiene que las/los moradores de la calle “*son uno menos dentro de la sociedad*”, “*casi no son personas en el sentido de que han perdido sus derechos*” (R.S., 2001), “*no sólo presentan una carencia en los aspectos materiales, también existen una serie de aspectos de participación y de derechos ciudadanos que son denegados o disminuidos*” (Programa de Acogida del Hogar de Cristo Temuco, 2005).

Así, la narrativa de la caridad resalta los atributos dañados de la persona como parte de una imagería de la pobreza proveniente del catolicismo ibérico medieval. Esta imagería de los cuerpos que exhiben impotencia, sufrimiento, dolor, vulnerabilidad, es la que permite que en Chile la indigencia y la marginación extrema ingresen sin problemas a la asistencia social de cuño religioso. La narrativa contemporánea, en tanto, busca reivindicar los derechos sociales y ciudadanos de los marginados, interpelando a la sociedad a responsabilizarse de sus fracasos, de manera que las personas puedan recomponer las fracturas que el sistema les ha provocado.

Estas narrativas realmente no representarían plenamente la riqueza de categorías con que se define a las personas desde el punto de vista asistencial, si no hubiese considerado la acción en el contexto de las relaciones habituales, en el cual se actúan las concepciones de persona atribuidas a los sujetos. Así, los profesionales simbolizan a la persona y su situación a partir de juicios como: “*el vicio los ha llevado a perder todo y quedar abandonados*”, “*el alcoholismo es la causa de la condición de los vagabundos*”, “*son inestables, las relaciones de pareja no son estables, cambian de una semana a*

otra”, *“tienen que ver mucho con carencias, les falta un lugar para dormir, les falta previsión social, les falta el apoyo de la familia”* (Carvajal, 2000: 58, 59).

Los discursos que definen positivamente a la persona y su situación también son expresados por profesionales que tienen una relación más directa con las personas. En estos casos, se resaltan cualidades como la libertad, la solidaridad y el respeto: *“son como pajaritos, prefieren la libertad, son viajeros”, “son solidarios entre ellos... enamorados, galantes, cuenteros”*. *“Son muy caballeros, amables, no son para nada insolentes con una”* (Ibíd.: 58, 59). Del mismo modo, perciben que, a pesar de la adversidad en la que se desenvuelven, la existencia de las personas que viven en la calle contiene insospechadas enseñanzas de vida.

Dentro de las expresiones registradas en el marco de la etnografía de las instituciones, visualicé concepciones “alienistas” que definen al morador como un extraño en el mundo social: *“se apartan del común de la sociedad”, “no son personas, en el sentido que han perdido sus hábitos sociales”*. Lejos de existir un desplazamiento de estas definiciones, observé que ellas se mantienen y son encarnadas entre quienes trabajan habitualmente con moradores de la calle. En último término, en esta corriente informal de nociones que se plasman en palabras, frases y enunciados, se plantea que las personas que viven en la calle *“son feos, hediondos y cochinos... pero seres humanos, porque sufren”*.

Las prácticas, por su parte, parecen ir en dos direcciones, según el tipo de narrativa que se favorezca. Así, las prácticas asociadas a la narrativa caritativa, tienen que ver con el desarrollo de una actitud abierta, favorable, de asistencia, buen trato y búsqueda de la comunicación, la entrega de afectos y el respeto por las decisiones individuales. Los voluntarios más comprometidos sostienen que sus prácticas responden a una *“opción de vida”* que ha implicado enfocarse en

“sacarlos del ‘copete’ (alcoholismo) para volverlos a encausar en lo que han perdido en esta sociedad. Nosotros les damos el apoyo, no somos la casa de rehabilitación, eso lo hace el CONACE [Consejo Nacional de Control de Estupefacientes], nosotros los ayudamos en sus trámites y el vínculo afectivo que no tienen ellos en la calle se lo prestamos nosotros” (M.G., Temuco, 2002).

Esta actitud es la que ha conducido a que algunos hospedados en el Hogar de Cristo se refieran a la institución como a una familia, la que perdieron o nunca tuvieron.

En esta línea se despliegan también acciones que favorecen el contacto y la expresión mutua de emociones. Las acciones más importantes que observé el 2008 son la celebración de cumpleaños de los “tíos”, fiestas patrias y una “*misa de calle*”. En general, estas acciones contienen un componente ritual: todas se orientan a crear un espacio de *communitas* en el que los que tienen comparten con los que no tienen nada. En una sociedad neoliberal como la chilena, la solidaridad es un mecanismo sociocultural que permite borrar, al menos por un momento, las consecuencias de la desigualdad y la exclusión social, de manera de avanzar hacia un modo de ser deseado. En esta misma línea avanzan los festejos de Navidad y Año Nuevo con los “tíos”.



Inauguración del “*comedor fraterno*”, Hogar de Cristo. Temuco, abril de 2008.

Hacia una sociedad y una vida solidaria

¿Cuáles son los símbolos y sus significados mediante los que la asistencia se concibe a sí misma? Básicamente, estos conciernen al sentido de “*comunidad*”, particularmente a su afirmación; al “*modo o ideal de vida cristiano*” –esto es, “*vivir la vida de Cristo*”-; y al tipo de acciones que la institución promueve y dirige hacia quienes asiste. Tanto las ideas de “*comunidad*” como aquellas sobre el “*modo de vida cristiano*” se articulan en unos cuerpos discursivos pre-codificados que se traspasan a las nuevas generaciones a través de textos como el “*Manual de acompañamiento para equipos de trabajo*”, el que combina la aproximación de la asistencia social profesional con la narrativa ético-religiosa, o algunos textos del Padre Hurtado. En ellos sus autores/as representan

metáforas, historias o reflexiones sintéticas sobre alguno de los temas identificados. Así, en el mensaje de apertura del “*Mes de la Solidaridad*”⁹⁶ del 2008, la encargada del Hogar de Cristo en Temuco presentó una comparación entre una bandada de gansos y una comunidad humana. Allí donde uno solo es incapaz de enfrentar un problema, el “*apoyo mutuo*” ofrece una respuesta plausible. “*Cuando compartimos una dirección común y tenemos sentido de comunidad, podemos llegar adonde deseamos más fácilmente y rápidamente*”, se concluye (Centro Abrigando Esperanza, 4 de agosto de 2008; tomado del “*Manual de acompañamiento*”). Para referirse al ideal cristiano, se presentan extractos escogidos de la obra del Padre Hurtado, especialmente de los libros *Un fuego que enciende otros fuegos* (2004), *El orden social cristiano* (1947) y *Humanismo social* (2004 [1947]). En estos dos últimos expone gran parte de su pensamiento social, reflexiona sobre la necesidad de un nuevo orden social, la política y la responsabilidad de los líderes sociales y establece los valores de la vida cristiana y los desafíos para alcanzar la “*santidad*”. En ellos adquieren relevancia ideas como el “*bien común*”, la “*justicia*” y la “*caridad*”, los que son considerados como las máximas virtudes a alcanzar, en tanto fueron practicadas por Jesucristo.

Las acciones que desarrolló la institución con motivo de la celebración del “*mes de la solidaridad*” en el 2008 se ajustaron al ciclo católico en el que se celebran diversos acontecimientos de importancia para el mundo eclesiástico.⁹⁷ Además de esto, se llevaron a cabo “*actividades pastorales*” dirigidas a los “*acogidos*” en el establecimiento: misas en calle y capilla. También se realizaron actos de inauguración, se celebraron “*cumpleaños de calle*” y se organizaron las “*fiestas patrias*” en la calle. Estas acciones estuvieron enmarcadas en un ethos que propiciaba las relaciones interpersonales entre voluntarios, asistentes sociales y colaboradores. De este modo, la “*solidaridad*” remite a un universo simbólico congregacional en el que su sentido se entiende y experimenta desde el marco religioso de un catolicismo activo a escala nacional cuyas implicaciones trascienden el plano puramente eclesiástico. Como señaló en los festejos del 2005 el Padre Andrés Moro, vicario de la Pastoral Universitaria de Chile:

⁹⁶ Extensión que hace la iglesia católica del Día de la Solidaridad.

⁹⁷ Tales como la celebración de San Juan María Vianney, “*ejemplo de virtud, confesor, promotor de la Eucaristía y de la devoción Mariana*” (cuarto día del mes), el rezo de la Novena a San Alberto Hurtado (quinto día del mes), la fiesta de la Transfiguración del Señor en el monte Tabor (sexto día), la asunción de la Virgen María al Cielo (día 15°), la misa de conmemoración del fallecimiento del Padre Hurtado (día 18°), etc.

“Que todo Chile festeje el Día de la Solidaridad, como celebramos el Día del Niño y el de la Madre, hace que haya una conciencia solidaria que va creciendo. Ésta tiene que pasar de ser asistencial a descubrir que somos un excelente aporte. Más que dar plata o entregar ayuda, es dar nuestra colaboración como personas, para construir un país distinto. La solidaridad tiene que preguntar por qué las estructuras que tenemos hoy no han sido capaces de responder a los ancianos abandonados, a la violencia intrafamiliar, a los jóvenes con talento pero con escasos recursos económicos, y eso implica un desafío y una invitación a hacer una estructura de país más solidaria”.

Las prácticas asociadas a la asistencia profesional se dirigen a resarcir el tejido social de los asistidos, el que se asume se encuentra dañado, especialmente a nivel de los referentes normales de integración –familia, identificación, previsión, derechos sociales. Así, la asistencia entrega orientación e información sobre los servicios sociales, brinda apoyo y otorga servicios básicos de alimentación, vestuario, alojamiento, aseo personal, etc. Igualmente, proporciona atención psicosocial (asistencia psicológica y apoyo social), realiza gestiones para producir derivaciones dentro de la red existente y restablece los lazos familiares. De este modo, los esfuerzos de la asistencia profesional se enfocan en aquellos aspectos que conciernen a las diferentes carencias y cuyas prácticas especializadas encuentran un sólido fundamento en la ética de la solidaridad como prolongación de los valores ético-religiosos prodigados por el Padre Hurtado.

Reconocimiento de los derechos y normalización

El esquema profesional del Hogar de Cristo tiende a establecer una pulsión normalizadora sobre las conductas del otro. Este esquema se basa en la concepción de programa en que $a + b = c$. En él las prácticas se piensan en términos del porvenir de las personas. “*Ojalá que cambien*”, “*que se reinserten*”, “*hacer algo, motivarlos, que retomen el tratamiento, documentarlos, buscar nexos familiares*” (Carvajal, 2000: 59), son expresiones empleadas habitualmente por los profesionales de la asistencia. De manera que las principales prácticas de la asistencia profesional se centran en el ideal terapéutico o reparador de las instituciones normalizadoras de la sociedad moderna y que son fruto de las fugas que produce esa misma sociedad (Norambuena, 2004).

El modo como estas narrativas y prácticas actúan en la estructuración del otro pareciera ser ambivalente. Por una parte, los posicionamientos caritativos pueden conducir a una

especie de ensimismamiento paradójico. Como señala Sols (cit. en Carvajal, 2000), “a veces ocurre que determinados voluntarios se emborrachan tanto de una especie de “mística del marginado auténtico” que no hacen más que estar con él sin ayudarlo verdaderamente a ser persona”. La asistencia caritativa tiende a centrarse en el plano inmediato de las necesidades objetivas, oscureciendo el problema de fondo que orienta la misma acción asistencial. “Lo que importa en la relación terapéutica son las cuentas pendientes que uno debe de resolver con sus propias pequeñas trampas: con su propia esclavitud narcisista, con su propio desarraigo ontológico” (Norambuena, 2004: 289). Por otra parte, cuando la práctica asistencial se desencapsula del altruismo narcisista que produce la asistencia por la asistencia y se orienta hacia la provisión de servicios reparatorios de una situación de vida que considera inmoral o fuera de lugar, entonces surge el riesgo de imponer las normas y disposiciones propias del asistente.

En cualquier caso, el proceso concierne a la construcción simbólica del otro. Así, en el primer sentido, el otro simboliza una carencia que debe llenarse a través de la acción de dar y proveer bienes y servicios materiales, sociales y sanitarios; mientras que en el último sentido, el otro es la materia en la que, mediante la modelación normativa de las conductas y las emociones, se despliega la actitud normalizadora de las instituciones asistenciales. La asistencia se orienta así tanto a la transformación del propio asistente a través de la acción realizada sobre el (otro) asistido, como a la transformación del (otro) asistido a partir de la negación de su singularidad y la afirmación de la del asistente.

Desde el año 2003, el Hogar de Cristo desarrolla una tendencia integracionista y, en este sentido, liberadora de la situación de deprivación que atraviesan las/los moradores de la calle. La integración consiste aquí en proteger la dignidad humana, sin importar la situación de la persona, puesto que se admite la igualdad ontológica de todos y todas. La principal innovación radica, en este sentido, en usar los instrumentos que la propia sociedad global emplea en su lucha por establecer un Estado de derecho.

En este sentido, el Hogar de Cristo colocó la preocupación teórica y práctica por los derechos sociales de las/los moradores de la calle en Chile por encima de otras formas de altruismo. La reivindicación de la dignidad de las/los moradores de la calle pasa, para el Hogar de Cristo, por garantizar la inalienabilidad de derechos que cada uno tiene como ser humano apuntando, por tanto, a una revalorización antropológica, vía jurídico-política, de la persona. Esta tendencia es paralela a la descrita en términos de pulsión normalizadora y constituye un marco de interpretación e interacción distinto, pero no menos proclive, a las redundancias de aquella.

10.2. Servir primero y siempre al que más sufre. Los Traperos de Emaús

Este es el nombre común de la Corporación Urracas en Chile y Temuco. Esta organización es una corporación privada laica y sin fines de lucro que adscribe al movimiento Emaús, fundado en 1949 en Francia por el sacerdote Abbé Pierre, cuyo objetivo era recuperar el material de desecho para reciclarlo y volverlo a utilizar. Con presencia desde inicios de los años '60 del siglo pasado, los Traperos nacen con el propósito de asegurar el acceso a viviendas de los sin casa en Santiago, labor que extienden a otras ciudades del país. Así, en Temuco, los Traperos ofrecen hospedería desde 1968, lo que los ubica como la institución más antigua en su tipo en la ciudad.

La hospedería atiende aproximadamente a 60 – 65 personas, todos los días del año. Además, sostienen una “*comunidad de vida*” en la que viven ex moradores que han podido insertarse socialmente mediante el trabajo y el techo. Así, estas personas (unos 20 a 25 hombres económicamente activos), trabajan en la reparación de los artefactos descompuestos que la sociedad desecha, para ponerlos posteriormente a la venta en el bazar que hay contiguo a la comunidad y la hospedería. De acuerdo a su director, Alfonso Melillán, la misión de los Traperos “*es transformar la sociedad en que vivimos*” a partir de una concepción y práctica auto-gestionada y de auto-disciplinamiento basada en la vida en comunidad.

Los servicios que proporciona la hospedería se obtienen luego del pago de \$ 500 pesos (1 U\$ aprox.) diarios. Ellos corresponden a cena, desayuno, ducha y eventualmente ropa. La llegada al establecimiento es entre las 18:00 a las 20:00 horas. Una vez dentro del lugar, las personas pueden ver televisión, conversar o sentarse a esperar la cena. La hora de partida al otro día es a las 7:00 a.m. En invierno y días feriados pueden salir más tarde. El acceso está condicionado por la edad, el sexo y la posesión de cédula de identidad.

Los encargados del establecimiento deben velar porque se observen las normas internas. Alguien recibe a los huéspedes en la tarde; otras dos o tres personas se encargan de servir la cena y, en la mañana, el desayuno. Durante las fechas importantes del año, tales como Navidad o Año Nuevo, se llevan a cabo celebraciones para compartir con las personas. A estos eventos se invita, a veces, a personas externas para que acompañen a los hospedados, los diviertan y animen a participar.

En la hospedería no existe un control estricto de los usuarios. El personal a cargo del acceso al establecimiento deja entrar a personas bajo estado de ebriedad y también a

personas que no poseen cédula de identidad. Sólo se cautela que no entren mujeres. La hospedería reúne a campesinos que vienen a realizar trámites a la ciudad, vecinos ancianos que viven solos, indigentes, *torrantes* y personas sin hogar. De acuerdo a una de las personas que controlaba el acceso durante una visita que hice con funcionarios del registro civil en el 2001 destinada a proporcionar cédula de identidad a quienes lo desearan, “*la idea es que nadie quede afuera... a los más curaitos [ebrios] igual los dejamos entrar, aunque los hacemos esperar*” (Notas de campo, Temuco, 2001).

Al interior de la hospedería se despliegan prácticas de servicios no profesionalizados que son complementados esporádicamente gracias al apoyo de estudiantes universitarios que practican voluntariado en el establecimiento. Las más importantes conciernen a la alimentación de los usuarios y las tareas de limpieza que se realizan los fines de semana. “*Para llevar a cabo la limpieza del lugar, los encargados hacen una convocatoria amplia a todos los que alojan allí. Así, se ve [inmediatamente a] los que tienen interés de cambiar o hacer algo por su vida*” –sostuvo [el director de la institución] en una conversación” (Notas de campo, Temuco, 2001). Estas personas eventualmente podrían pasar a formar parte de la comunidad de vida que busca su rehabilitación y reinserción social a través del trabajo.

Una preocupación constante dentro de la hospedería es el aseo de los baños. Esta actividad no sólo la realiza el personal de aseo del establecimiento. He observado que algunas personas sin dinero para pagar el alojamiento pueden limpiar los baños a cambio de quedarse en el lugar. Asimismo, se llevan a cabo prácticas de higienización tendientes a prevenir, reducir y/o extirpar eventuales plagas de pediculosis, escabiosis y otras enfermedades contagiosas, las que son comunes entre las personas más desatendidas que asisten al establecimiento. La medida puede ser preventiva o terapéutica y consiste en la aplicación de lindano⁹⁸ al piso, baños, camas, colchones y alfombras para evitar la propagación de las afecciones. Otro de los métodos empleados ha sido el de la quema de la ropa de cama. Estas prácticas hacen que la hospedería se torne un espacio especializado en la gestión de las afecciones del pueblo, un territorio al cual sólo ingresan los portadores de los males enquistados en éste. La presencia de estos problemas constituye una razón suficiente para que algunos moradores desechen los servicios ofrecidos por los Traperos. “*Para pegarse piojos de otros, prefiero andar con*

⁹⁸ El lindano es un potente plaguicida que puede ser moderadamente peligroso para los seres humanos si se manipula incorrectamente o sin precaución. Ha sido usado tradicionalmente en el tratamiento de afecciones cutáneas como la pediculosis y la escabiosis o sarna.

los míos” –me señaló una vez Estrada, un antiguo morador de la Feria Pinto-. Para aquellos como Estrada, este tipo de establecimiento constituye una zona que, en comparación con la calle, representa un riesgo evitable. No sólo se trata del temor a contagiarse de una plaga o un virus sino de exponerse al descrédito moral del contagio. La tendencia a que conducen estas prácticas parece reproducir un patrón presente en el país desde fines del siglo XIX y que es coherente con las concepciones médicas populares según las cuales el bajo pueblo debe estar separado de la ciudad culta. Se somete el espacio y a sus usuarios a un ambiente de contención de las afecciones que emanan del abandono del cuerpo. Hay que mantener la limpieza y garantizar la salud general del recinto. Por tanto, se despliega una bio-política micro-social centrada en la gestión de los cuerpos con piojos, sarna y tuberculosis.

Desde su incorporación a la red local de apoyo en 1998, la institución amplió enormemente su cobertura, llegando cada vez a más moradores. 2002 fue un año clave al instalarse en Temuco el primer programa de apoyo a personas en situación de calle municipal en Chile. Este hecho ratificó la importancia de los Traperos en la provisión de hospedaje a personas desposeídas. A pesar de su contacto con otras instituciones, especialmente con servicios públicos, los encargados mantuvieron reservas hacia la incorporación de nuevas prácticas, especialmente tendientes a la profesionalización de la asistencia.

Concepciones de persona y valores institucionales

Una de las cuestiones que me impresionó al conocer los Traperos fue el nivel de tolerancia de los encargados hacia la condición física, estética y moral de una buena parte de los usuarios. La puerta de acceso, así como el comedor a las 20 horas eran espacios privilegiados para advertir el estado en que se encontraban los moradores que hasta allí llegaban. En comparación con los campesinos haciendo trámites y los ancianos o indigentes del vecindario, los tuberculosos, alcohólicos y otros enfermos marcaban una diferencia que en cierto modo había sido neutralizada por la simple rutina y quizás por la propia persistencia de las cosas –“*esto que Ud. ve ahora ha siempre así y quizás nunca se vaya a mejorar*”, arguyó el director cuando le pregunté su parecer sobre la abundancia de personas ebrias que llegaban al establecimiento, algunas de las cuales se encontraban evidentemente intoxicadas.

Esta imagen convive con aquella según la cual algunos individuos son capaces de modificar su situación de vida. Para los encargados del lugar “*las personas que quieren rehabilitarse, lo pueden hacer*” si cuentan con el apoyo de terceros. El discurso adquiere aquí ribetes transformadores y, al igual que en el caso anterior, deriva del contacto directo y duradero con las personas. No obstante, a pesar de la intención transformadora, las personas son definidas como “*personas alcohólicas que no tienen vuelta*”, “*el vicio se los comió, les ganó*”, “*algunos de ellos tienen problemas con la justicia*”, “*ya no les queda nada*”. ¿Cómo se explica esta aparente ambivalencia entre quienes pueden cambiar su situación y quienes irreversiblemente no pueden hacerlo?

La coexistencia de lo que podría ser una concepción optimista y otra fatalista de las personas que viven en la calle se funda en la distinción entre quienes pueden convivir con otros bajo un mismo techo. El encargado de los Traperos en Temuco señala que en la comunidad de vida sólo pueden quedarse los que son capaces de compartir con otros. Indica también que sólo respondían de este modo quienes dejaban el alcohol y eran capaces de comprometerse con el trabajo. A su juicio, el principal problema de las personas que viven en la calle es la pérdida de la voluntad y ubicaba como vector de este proceso el consumo excesivo y frecuente de alcohol. Cuando esta práctica domina la voluntad de la persona, entonces se convierte en un “*vicio*”: una suerte de fuerza que subyuga a la persona impidiéndole trabajar y conducirse a sí misma a voluntad.

Quienes pueden rehabilitarse son quienes presentan mayor propensión a sostener conductas y emociones ajustadas a las normas de convivencia y trabajo que implica una comunidad de vida basada en la moderación, la abstención alcohólica y la actividad productiva. Así, las personas que viven en la calle son caracterizadas positivamente cuando son capaces de sobreponerse al vicio y trabajar para sí y los demás; mientras no lo hagan estarán destinadas a la pérdida de la libertad y la muerte social.

A partir de esta mirada dicotómica del otro, los Traperos reproducen el principio del merecimiento desde una perspectiva volitiva. A la comunidad sólo puede integrarse quien enfrenta su vicio y emplea de sí las fuerzas suficientes para producir. El ajuste a las normas es una función que la voluntad igualmente satisface. Este principio subraya el papel que tiene la comunidad de vida en el rescate y reinserción de las personas para el trabajo y la producción. Asimismo, reproduce los marcos simbólicos e institucionales de las formas de vida normales.

10.3. Hogares para moradores de la calle en Temuco

A continuación presento un panorama general de aquella asistencia que, sin contar con el reconocimiento jurídico y los recursos materiales y profesionales necesarios para sustentarse, ha sido parte de la trama sociocultural en la que se ha configurado el proceso que busco comprender. Sin querer que estas experiencias sean realmente representativas del universo sociocultural de la emergente asistencia a moradores de la calle en Chile, las expongo por cuanto ellas iluminan el contexto y los marcos de interpretación e interacción desde los cuales se construye en Chile a los moradores de la calle en la época contemporánea.

Estas experiencias representan la mayor cantidad de iniciativas asistenciales a nivel local (seis respecto de las dos de la asistencia histórica). Las principales entidades de las cuales cuento con registro son las siguientes: Hogar Adulam, Hogar Misericordias, Hogar Sinaí, Hogar Arca de Noé, Hogar de Pichicautín, Hogar Galilea. Estas organizaciones nacieron y se desarrollaron dentro de un período de tiempo de cinco años, entre 1998 a 2003. De todas ellas, el Hogar Adulam y el Hogar Misericordias aún se mantenían operando en 2007.

Estas organizaciones se articularon en torno a la posibilidad de brindar un hogar a quienes, no contando con uno en propiedad, lo desearan, requirieran y/o fuesen ubicados en ellos por terceros. En este marco, se orientaron a una restauración total del otro a través de la experiencia de vida en un “hogar”. Para alcanzar este fin, las organizaciones dispusieron de espacios propios o arrendados, en los que convivía un o una encargada y su familia con moradores de la calle, indigentes enfermos, ancianos desahuciados. En su mayoría, los “hogares” fueron iniciativas asistenciales promovidas por agentes religiosos o familias pertenecientes a diversas denominaciones dentro del mundo evangélico protestante. Estas instituciones han ofrecido techo, alimentación y cuidado principalmente a hombres adultos discapacitados y a ancianos enfermos y postrados. Dentro del continuo de moradores de la calle, la asistencia emergente de Temuco se ocupó del segmento de los fragilizados, de aquellos que presentaban de manera evidente algún déficit capaz de anular la responsabilidad del otro y fundar la propia hacia ese mismo otro.

Las raíces de los “hogares” identificados en Temuco se encuentran en las experiencias de contacto sostenidas entre los agentes promotores con moradores de la calle y otras categorías de la vulnerabilidad en la sociedad contemporánea. Estas experiencias son

informadas por marcos de interpretación e interacción que apelan a contenidos ético-religiosos. Salvo uno de los casos, las iniciativas no contaron con apoyo profesional ni técnico y, en general, era algo que se pasaba por alto. Lo más importante para los promotores de los “hogares” eran los compromisos religiosos: “las bases en que se funda esto son principalmente religiosas, porque [se asume que] Dios es tan poderoso que puede cambiar a cualquier persona” (Burgos, 2000: 38).

Al igual que en la asistencia histórica a moradores de la calle y vulnerados de todo tipo, al interior de la asistencia emergente, la religión sirve para responder a un importante número de cuestiones y otorga un amplio marco de intelección y justificación de las prácticas. El marco religioso ofrece una explicación tanto sobre la presencia de moradores de la calle como sobre la llamada “*situación de calle*”. Ambos asuntos obedecen “*a un alejamiento o un desconocimiento de la palabra de Dios y su Evangelio*”. “*Porque Dios hizo al hombre para que le alabe y glorifique su nombre. Mas el hombre se ha desviado de las cosas del Señor, se ha apartado, ha ido en caminos que son más deleitosos en el mundo, pero que son de perdición*” (Ramón Figueroa, Temuco, septiembre de 1999). La situación de calle corresponde a una expresión de la ruptura ontológica entre los seres humanos y Dios. Esta ruptura radical es la fuente que desató los más diversos males y miserias del mundo. De lo que se trata es entonces de restablecer el lazo primordial con Dios. Uno de los promotores más entusiastas de estas iniciativas afirmaba tener el “*don*” o “*llamado*” (de Dios) para “*sacar a la gente de la calle*”.⁹⁹ “*La Biblia dice que Él nos cambió a nosotros, nos transformó; también tiene poder para cambiar a las personas que están en la calle, siempre y cuando la persona quiera que Dios la cambie*” (Sra. Margarita, Temuco, julio de 1999).

Dentro de las creencias fundamentales compartidas por los encargados y colaboradores de los *hogares* de la asistencia evangélica, resalta aquella que proporciona una representación social de la pobreza. Según me explicó el pastor Rivera, Decano del Instituto Teológico de Temuco,

“desde el punto de vista bíblico, teológico si se quiere, *la pobreza para nosotros no es otra cosa que una consecuencia de un hombre alienado de Dios, separado de Dios, que por ende vive injustamente, no hay amor real y verdadero hacia el prójimo, y la*

⁹⁹ Como otros pastores, él representaba al sector carismático del mundo evangélico. Los carismas se definen, desde el punto de vista bíblico, como “*dones*” materiales y espirituales que Dios le otorga a las personas para que los usen en bien de la comunidad.

evidencia de eso está en la alienación que el hombre tiene con todo su entorno, con el universo, con la naturaleza, consigo mismo, con el prójimo, el conflicto ético, el conflicto moral, existencial del hombre. Para nosotros es una cosa esencial y que retrocede al enajenamiento por parte del hombre en contra de Dios, que es su referente. Entonces la pobreza para mí no es sino una consecuencia, de ese hombre caído, de ese hombre separado de Dios” (Eduardo Rivera, Temuco, diciembre de 2003).

En la perspectiva católica, la situación de las/los moradores de la calle es interpretada a partir de la visión que proporciona el *Génesis*. En este relato del origen del mundo y el hombre a partir de la creación divina, se establece la experiencia de la caída o ruptura esencial como consecuencia del pecado de desobediencia de Adán a Dios (Génesis 3: 6-12), tras el cual entró el pecado en el mundo y, a través de éste, la muerte, la cual se propagó a todos los hombres y mujeres que nacen con el “*pecado original*” (Romanos 5: 12-19), sin posibilidades de modificar dicha condición.

En sus expresiones más elaboradas, las relaciones con los moradores de la calle al interior de los “*hogares*” pasan por una forma ritual de organización de la cotidianidad. En este marco, participan en cultos conducidos por agentes religiosos, en los que los participantes realizan sermones, lecturas de la Biblia, cantos, plegarias y rogativas. En uno de los hogares que conocí, los “*torrantes*” eran sometidos a formas de expiación y exorcización de “*Satanás*” y “*males*”. Los agentes asistenciales creían que los moradores de la calle eran personas que se encontraban poseídas por el demonio, de manera tal que carecían de la voluntad y la autonomía suficiente para decidir por sí mismas. El alcoholismo, la vida licenciosa, la drogadicción, la violencia, el Sida y las formas contemporáneas de sexualidad eran expresiones del mal que inunda al mundo. Como el mal reina en el mundo desde el inicio de los tiempos, los espacios de culto constituyen el *locus* de una batalla que Dios y Satanás vienen librando inmemorialmente.

La respuesta carismática que ofrece la asistencia evangélica a las/los moradores de la calle está mediada, pues, por la creencia en que la vida en la Tierra es la arena en la que debe librarse la batalla contra el mal, simbolizado en la figura de “*Satanás*” o el “*Demonio*”. El valor que la justifica es la salvación espiritual del hombre subyugado a las fuerzas destructivas que transitan en el mundo a causa de la disociación del hombre con respecto a Dios y sus pares. Junto con la ruptura con Dios, el ser humano se divorcia de sí mismo y de los demás:

“Jesús resume los diez mandamientos de Dios en dos: “ama a Dios sobre todas las cosas con toda tu alma, con todo tu corazón, y a tu prójimo como a ti mismo”. Lo interesante es que el referente primero es Dios y el referente segundo eres tú. En este mundo poco fraterno no hay lugar para el otro, Dios ha desaparecido, el gran referente y al otro le falta el referente primero debido a su propio y absolutamente limitante egocentrismo” (Pastor Rivera, Temuco, diciembre de 2004).

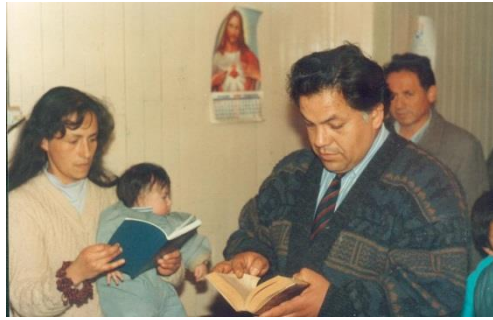
Los ritos de exorcización practicados con el fin de “sacar a Satanás del corazón de los que han perdido la paz”, de los “descarriados” y “apartados del buen camino”, son los equivalentes contemporáneos de los ritos de aflicción observados por Turner (1997) entre los ndembu del noroeste de Zambia. Las enfermedades y otras alteraciones que afligen a los ndembu se producen porque las personas olvidan o trasgreden las normas morales del grupo asociadas al culto a los antepasados y el respeto hacia los espíritus. Los ritos de aflicción son modos de actualizar la memoria y resarcir el comportamiento desviado. Los cultos de la asistencia evangélica practicados en los hogares para moradores de la calle constituyen espacios de una intensa actividad orientada al restablecimiento de la dimensión moral y religiosa del ser humano. Al igual que en los ritos ndembu, el pastor y los demás participantes del rito desean la sanación del “descarriado” –el que primeramente es expuesto como tal ante la concurrencia y ante Cristo-, induciendo en lo posible su conversión. Si ésta se produce el individuo se liberará definitivamente de todos sus males y se transformará en un “Hombre Nuevo”, el cual será el testimonio vivo del poder de Cristo en la Tierra. De este modo, la aflicción es una condición que, en la perspectiva ético – religiosa de la asistencia evangélica, hace posible la redención y con ella el cambio ontológico de quienes “se han apartado del buen camino”. Por intermedio de los que han recibido el “don”, casi siempre los mismos encargados asistenciales, los moradores de la calle eran dramáticamente sacados de sus posiciones habituales de estigmatizados y eran expuestos ante Dios y los presentes en cuanto a sus vicios y virtudes. En el Hogar Misericordias, los pastores inducían a los moradores a reconocer sus vicios y defectos. Cuando esto ocurría, los pastores espetaban al demonio a salir del cuerpo y el espíritu de la persona, a la vez que exhortaban a ésta para que confiara en los poderes de Cristo. La aceptación de éste era el último paso para iniciar la liberación absoluta y restaurar la alianza con Dios.

En los hogares que visité se acogía a enfermos de todo tipo (con problemas gástricos, respiratorios, traumatológicos, psíquicos), discapacitados, adictos a drogas y alcohol,

indigentes sin hogar, ancianos decrepitos y desahuciados. Esta situación imponía la necesidad de que, junto con las prácticas religiosas, hubiera una intención terapéutica dirigida a los “*cueros y almas*” de los huéspedes. Esta intención era coherente con el marco religioso, que dotaba de sentido a las funciones sanadoras de los ritos evangélicos. Para los encargados de estos espacios, Dios puede sanar a todos “*los enfermos y los que se han apartado del buen camino*”. “*El Sida, el cáncer, la homosexualidad y el lesbianismo no tienen cura, pero Cristo los puede sanar*” (pastor Ramón Figueroa, Temuco, 15 de junio de 1999). Los cultos, la entrega de la Palabra, el cuidado, la alimentación, etc. son todas acciones que buscan sanar al otro. Una vez que los residentes aceptan a Dios, éste hace su trabajo y los mejora, de cuerpo y alma.

La idea de “*hogar*” implica en todos los casos el establecimiento de un régimen de vida fundado en la permanencia y relativa alternancia entre la casa y la calle. La duración de la estancia en la casa, los recursos disponibles para sostener la estancia –incluyendo las condiciones físicas- y las prácticas que allí se despliegan pueden variar en cada caso. La estancia en la casa podía durar entre un par de semanas hasta los meses o más. Los recursos disponibles iban desde edificaciones precarias, sin equipamiento ni redes de apoyo adecuadas, situadas en la periferia de la ciudad, hasta construcciones de mejor calidad, con equipamiento y capital social, ubicadas en el radio urbano residencial. Por su parte, lo que en ellas ocurría abarcaba desde el ejercicio de rutinas cotidianas en torno a la organización de la casa (limpieza, alimentación, pago de cuentas, calefacción), el control de los comportamientos y el aseo corporal, hasta la ritualidad y la purificación espiritual.

Es interesante notar que los hogares para moradores de la calle que duraron más tiempo en Temuco –como el Refugio Adulam y el Hogar Misericordias- fueron finalmente iniciativas determinadas por razones económicas y morales. La asistencia a ancianos y discapacitados se instituyó en estos casos a propósito de la beneficencia estatal creada para mejorar las condiciones de vida de los vulnerables de la sociedad. Pero, además de ser beneficiarios del sistema de protección estatal, los ancianos y discapacitados son sujetos de compasión. De este modo, la asistencia evangélica informal perpetúa el principio económico–moral del merecer, en el que los ancianos y discapacitados, en tanto representan a las/los vulnerables reconocidos, representan en la actualidad a los pobres legítimos de antaño, mientras que las “*personas de la calle*”, los “*alcohólicos*” y los “*mendigos*” representarían actualmente a los falsos pobres.



A la derecha, los pastores intervienen en uno de los recién llegados para “sacar a Satanás de su corazón” y “lograr que encuentre la paz que ha perdido”. A la izquierda, el matrimonio comparte la Palabra con los presentes (archivo personal, Temuco, 1999).¹⁰⁰

Los moradores de la calle son concebidas como “*hijos descarriados*” de Dios, personas que se han desviado del verdadero camino del hombre, de aquel que lo liga con lo sagrado y la moral. Esta concepción es plenamente coherente con las prácticas tendientes a devolver la tranquilidad y el sosiego espiritual de la persona que ha sufrido una “*caída*”. Y, “*¿qué dice la Biblia del hijo descarriado? ¿Cómo lo recibió su papá a un hijo que se había descarriado? ¿Cómo lo recibió? Le hizo fiesta, le mató corderos, eso dice la Biblia, y recibió a su hijo y lo vistió hasta con hilos de oro*” (Sra. M., Hogar Arca de Noé, Temuco, noviembre de 2000; cit. en Burgos, 2000: 44).

Dado que esta “*caída*” constituye una experiencia ontológica radical para la persona, los métodos que se emplean para producir el levantamiento han de ser igualmente radicales. La incorporación a los cultos, la escucha y lectura de la Palabra bíblica, el progresivo (re)conocimiento de las creencias religiosas, las oraciones y súplicas conciernen a las expresiones más notorias de esta relación. El pastor del Hogar Misericordias estimaba que “*cuando la persona acepta a Dios en su corazón, le da un espacio en su vida*”, ya está destinada a cambiar y “*recién ahí la persona encuentra paz en su corazón y ahí se puede mejorar*” (Ramón Figueroa, Temuco, junio de 1999).

La presencia de moradores con perfil alucinatorio dentro de los “*hogares*” que conocí imponía dificultades agregadas a los encargados. El marco religioso no ofrecía un esquema apto para tratar con personas con diagnóstico de esquizofrenia y otras enfermedades que afectaban los procesos comunicativos. Cuando esto ocurría, la tendencia era usar el conocimiento práctico, intuitivo y acrítico del sentido común. En

¹⁰⁰ El registro fotográfico del culto fue posible gracias al permiso que me otorgaron, en su momento, los pastores a cargo del Hogar. Ello se produjo después de un año de vínculos con el matrimonio.

los dos hogares en que observé permanencia de moradores de la calle “alucinatorios”, la tendencia era medicalizarlos y en el extremo a encerrarlos. Hechos como estos están en la base de las narrativas colectivas que afirman los abusos en que incurren estas instituciones con los asistidos. Mi experiencia directa con los responsables de estos encierros sugiere que los encargados se vieron sobrepasados por las conductas de los residentes esquizofrénicos, frente a lo cual respondieron de la única forma que tuvieron a su alcance. Frente a la imposibilidad de conseguir acceso al servicio de psiquiatría público y privado, los encargados de los hogares impusieron el sometimiento espacial y la privación de la movilidad.

Mientras existieron, los *hogares* estuvieron supeditados al altruismo de terceros que anónimamente realizaban donaciones en dinero o bienes (alimentos no perecibles, frutas y verduras, ropa, calzado, útiles de aseo, herramientas, materiales de construcción, leña y medicamentos). Entre ellos daban su apoyo algunos fieles de las iglesias, comerciantes y propietarios de la feria Pinto. Asimismo, encargados y residentes practicaban la limosna y apelaban a la caridad cristiana.

A pesar de los intentos realizados por otros actores de la asistencia local para integrar a estos espacios a la red de instituciones de asistencia a moradores de la calle de Temuco, en su mayoría los encargados de dichos espacios prefirieron mantenerse al margen y con independencia para efectuar sus actividades. Quienes se incorporaron, en tanto, lo hicieron con fines instrumentales tendientes a captar eventuales recursos a los que la red pudiera aspirar.

10.4. Las hospederías solidarias y comerciales

Una distinción significativa que han hecho los líderes y miembros de las organizaciones de la asistencia no gubernamental metropolitanos en torno a los servicios de hospedería que se ofrecen a las/los moradores de la calle, corresponde a las llamadas hospederías “*solidarias*” versus las hospederías “*comerciales*”. Mientras las primeras representan servicios provistos por organizaciones sociales autorizadas que actúan movidas por premisas altruistas más o menos explícitas, de carácter ético-religioso y cívico-político, las segundas son de dudosa reputación, no exhiben públicamente sus propósitos ni tienen una vocación necesariamente asistencial o altruista.

Según la Red Callede Santiago, en la que participan principalmente organizaciones de asistencia no gubernamentales, como el Hogar de Cristo, Moviliza, Nuestra Casa, Cristo

de la Calle, Corporación Acógeme, Corporación Chasqui, ONG Raíces, entre otras, las hospederías “*solidarias*” son establecimientos

“sin fines de lucro, donde se prestan fundamentalmente servicios básicos de alojamiento, y en algunos casos, servicios de asistencia social o psicoeducativa. Se caracterizan por el gran número de personas asistidas y [el] alto grado de rotación de éstas. En esta categoría caben las hospederías del Hogar de Cristo. Las personas acceden a estas hospederías pagando o no por este servicio”.

Por su parte, las hospederías “*comerciales*” son

“albergues comerciales, casas particulares dirigidas generalmente por sus dueños y que lucran a través del arriendo de camas por día. En algunos casos cuentan con expendio de comidas y/o bebidas alcohólicas. En estos lugares se albergan personas en situación de calle por tiempo y periodicidad indefinidos. En general, estos lugares no cumplen con condiciones sanitarias mínimas y no cuentan con patentes municipales. En los casos que cuentan con patente municipal, pueden exceder los cupos establecidos y las condiciones sanitarias no son adecuadas. Una hospedería comercial se diferencia de hoteles, hostería y pensiones porque, en general, no cuenta con patente, el precio alcanza hasta los \$2.000 pesos diarios, se caracteriza por su hacinamiento y por el pago que a diario deben realizar las personas” (Red Calle, 2008; extraído de la web institucional: http://www.redcalle.cl/define_psc.asp).

Esta distinción fue incorporada el 2005 al discurso gubernamental, como parte de la definición operativa de la población dentro del catastro de calle y el posterior diseño de políticas sociales. Los encargados de las hospederías “*solidarias*” consideran a los usuarios de éstas como “*personas que carecen de un lugar fijo, regular y adecuado para pasar la noche*”, personas “*que pernoctan en lugares públicos o privados, sin contar con infraestructura que pueda ser considerada vivienda, aunque la misma sea precaria*”. Personas que, debido a la ausencia de hogar o residencia, así como de vínculos sociales significativos, “*dependen de programas sociales que ofrecen residencia permanente o prolongada, con entrega de apoyo bio-psicosocial*”. En esta definición están presentes los conceptos de carencia y dependencia, expresados en términos de ausencias. Por una parte, ausencia de un espacio significativo como es el hogar, y por otra, ausencia de autonomía y capital personal para adaptarse a condiciones

adversas. En la dimensión material la definición distingue entre una infraestructura condicionada para pasar la noche y otra para habitar. Este criterio contrasta con la noción subjetiva que muchos moradores tienen de los espacios que habitan. El criterio que otorga sentido a la distinción es de carácter normativo y atañe a la idea según la cual un “hogar” dispone de instalaciones adecuadas para cocinar y asearse, es decir, que procura la realización de las funciones alimentarias e higiénicas. Como mostraré, esta concepción se expresa también en los programas gubernamentales de asistencia a personas que han hecho de la calle su contexto de vida.

“Tras el portón negro se abre otro mundo. Afuera está la calle. Adentro, un lúgubre y frío pasillo que conduce hasta la única ampolleta que alumbra hasta donde puede. “*No se fían camas*”, se lee a un costado de la ventanilla que separa al cajero de los clientes que no tienen casa, ni rucos de cartón, nailon o cholguán.

No existe un letrero que la identifique, pero es la *hospedería comercial* de calle Esperanza. Entre enfermedad física o mental, el alcohol y el desamparo, ahí pernoctan jóvenes, adultos y viejos. Son cerca de 30. Pagan \$ 1.200 pesos por noche [un poco más de dos dólares]. La media docena de encuestadores guarda silencio. Cada uno tiene que intentar llenar las 28 preguntas del formulario a la mayor cantidad posible de los que ahí duermen” (La Nación, 31 de julio de 2005).

Este relato describe una de las atmósferas vividas en Santiago la noche del 28 de julio de 2005 cuando se realizó el primer catastro nacional de “*personas en situación de calle*”.

“A lo largo del país existen cerca de 90 hospederías que reúnen casi 4.700 “*huéspedes: solidarias y sin fines de lucro, como las del Hogar de Cristo; o comerciales, administradas por particulares que lucran con la actividad. Algunas hospederías comerciales son clandestinas. Sus dueños ganan dinero de la forma más indigna que hay. Los baños son un asco. Se vende y se toma alcohol dentro, se roban entre ellos, son focos de tuberculosis*”, resume el director ejecutivo de Nuestra Casa, Francisco Covarrubias”, en la misma nota de prensa.

Las diferencias que exponen los líderes asistenciales entre los tipos de hospederías son objeto de una distinción socio-moral significativa, que va más allá de las diferencias materiales o técnicas. Según la visión de líderes asistenciales de Santiago, como

Francisco Covarrubias (de Nuestra Casa), Luis Ossa (del Hogar de Cristo), Sebastián Zulueta (de Nuestra Casa) y Ricardo Mena (de Moviliza), mientras las hospederías “*solidarias*” responden a una política de la virtud anclada en el altruismo cristiano o humanista, las hospederías “*comerciales*” se mueven mezquinamente desde una actitud lucrativa que descuida el real interés en el otro, reproduciendo así la miseria de sus huéspedes. Las hospederías “*comerciales*” participan de este proceso porque, al decir de Covarrubias, son administradas bajo el imperio de la ilegalidad –“*son clandestinos*”, “*se vende y se toma alcohol*”-, la indecencia –“*los baños son un asco*”- y la enfermedad –“*son focos de tuberculosis*”-.

El apelativo solidario que caracteriza a algunas hospederías se transforma así en un símbolo que contrasta con la naturaleza comercial que se atribuye a las otras. La misma nota de prensa ya citada describe así la reacción de una voluntaria: “*Nunca vi algo así. Parece una cárcel de las peores*”. Según el periodista,

“la vista asombra. El hedor que invade desde una oscura pieza con varios camarotes es una bofetada múltiple. “*Hay que tener el cuero duro para dormir aquí*”, dice Millapán [un ex morador de calle que en la oportunidad actuó como voluntario]. “*A uno se lo pueden comer los chinches. Por eso, yo prefería la calle antes que estar en una de estas pocilgas*””.

La dimensión “*comercial*” de algunas hospederías sirve como significante para decir que ellas son contrarias al espíritu generoso y desinteresado que albergan las hospederías “*solidarias*”, las cuales vendrán a ser sinónimo de verdaderas hospederías: espacios en que se brinda buen trato, legalidad, visibilidad pública, limpieza, salud y dignidad. Lo comercial simboliza así lo malo, lo sucio y lo indigno. No obstante, quien afirma su existencia afirma también la existencia de su opuesto, lo solidario, un valor por el cual merece la pena movilizarse.

Algunos de estos elementos se hallan presentes en las prácticas de algunos hogares y comedores informales de Temuco, donde no existe una línea tajante que separe una y otra modalidad asistencial. En lugar de esto, existen tendencias a practicar estilos más o menos solidarios y/o comerciales y que a veces ambos se yuxtaponen y entremezclan.

Un ejemplo del modo como los encargados de una hospedería solidaria presentan al público su organización lo proporciona un afiche publicitario de la organización metropolitana Una Noche En La Calle (UNELC). En él se encuentra la respuesta a cada

una de las siguientes preguntas: “¿Quiénes somos?”, “¿Qué hacemos?” y “¿Cómo apoyarnos?”. A diferencia del anonimato que cubre a las hospederías comerciales, en el tríptico de UNELC se lee: “somos personas que han decidido ayudar a un hermano en problemas. De aquellos que por circunstancias de la vida han quedado desposeídos y requieren una mano amiga, aquella que nunca falta, menos en UNELC”. Como colectivo UNELC se define como “grupo apostólico con sello católico” que practica “la entrega de comida” y la “conversación con la gente”, de manera de establecer “fuertes lazos afectivos, con el fin de socializar y buscar algún tipo de reinserción social”. La hospedería de la organización, llamada “casa de acogida Cristo Pobre”, nació en el 2000 con la esperanza de “generar espacios para reinsertar en la sociedad a aquellos más abandonados... mediante el apoyo afectivo, formativo y la reinserción laboral”. El 2002 la hospedería albergaba a un total de nueve personas “a las cuales se le da un apoyo emocional y espiritual, además de facilitarles el que encuentren trabajo, razón fundamental de por qué está en la Casa de Acogida”. Quienes deseaban colaborar podían hacerlo como voluntarios entregando comida en la calle o realizando turnos en la hospedería; asimismo, otros podían dar dinero, ropa, comida o trabajo.

Los líderes de la organización empleaban una narrativa compartida la asistencia de cuño religioso católico, la que se aparta notablemente del sentido que organiza la narrativa y la práctica de las organizaciones que ofrecen servicios comerciales. En primer término, la organización se enfoca en “un hermano en problemas”, es decir, en un par, en una persona que, con respecto a otra, tiene un mismo padre. En este caso, se trata de un padre al cual sus hijos se vinculan en un sentido sagrado y moral. Por otro lado, la situación problemática que viven “las personas que diariamente duermen en las calles” concierne a una situación de desposesión y carencia afectiva y material que sólo se puede enfrentar mediante el establecimiento de relaciones afectivas, el contacto y acompañamiento directo y personalizado. En segundo lugar, la noción de “casa de acogida” se comprende en términos de un refugio hospitalario en lugar de un mero sitio donde alojar. Como reza el mismo tríptico de UNELC, en la casa hay voluntarios que “se encargan de realizar actividades con la gente como son la oración comunitaria y las actividades de esparcimiento”. Por último, a diferencia de otras hospederías “solidarias”, UNELC –así como los Traperos de Emaús en Temuco, o Nuestra Casa en Santiago- integrará dentro de su marco de interpretación e interacción ético - religioso un afán normalizador expresado, en este caso, en la teleología de la reinserción social a través del trabajo y la vinculación familiar. De este modo, las hospederías “solidarias”

albergan propósitos asistenciales y/o de promoción social que las hospederías “*comerciales*” sencillamente ignoran.

Concepciones de persona

La distinción de las hospederías tiene relación con el modo como en cada caso se concibe a las personas que las usan. Si lo que importa en el caso de las hospederías comerciales es el lucro (a partir del pago por alojar, comer o beber), entonces los usuarios de éstas son concebidos como clientes y potenciales consumidores de un servicio de alojamiento a muy bajo costo y en condiciones de baja calidad. Al contrario, en las hospederías solidarias pareciera existir una concepción más integral en la cual los usuarios aparecen como personas que requieren ser asistidas más allá de la inmediatez de sus necesidades. En las hospederías solidarias impera, pues, la idea de que los usuarios representan un haz de situaciones problemáticas que requieren tratamientos específicos y diferenciados respecto de los que se despliegan para otros grupos. De allí que en algunas de ellas se proporcionen también apoyos especializados en los ámbitos de la salud física y mental, así como en aspectos sociales y laborales. La práctica de la acogida supone también una concepción de persona anclada al discurso del amor al prójimo y la caridad. En tanto personas, los/las moradores de la calle merecen ser tratados en un marco de dignidad. Cualquiera sea el servicio que se les otorgue éste tiene que orientarse a dignificar a la persona, a hacerla sentir como un igual.

Los testimonios y observaciones de los contextos materiales y relacionales de las hospederías comerciales evocan una doble imagen de sus usuarios. Por un lado, se ven personas con bajo perfil moral y pusilánime, alguien incapaz de enfrentar su situación, que se conforma con los abusos y que acepta las vicisitudes extremas de la miseria. En ella sólo se admite a quienes tienen el “*cuero duro para dormir*” y pueden exponerse a las condiciones más bajas de vida, esto es, que han cruzado los umbrales de tolerancia acerca de las condiciones deseables para habitar en la ciudad. La otra imagen retrata a aquellos moradores de la calle que están dispuestos a aceptar las precarias condiciones materiales y relacionales ofrecidas, con tal de contar con un espacio donde dormir y beber. Frente a la dignidad humana sobre la cual se estructuran las hospederías solidarias, las hospederías comerciales se organizan a partir de un concepto de ser humano dañado incapaz de mejorar ni reclamar por su situación.

La indignación y la repugnancia que produjeron en los voluntarios el acercamiento a las hospederías comerciales la noche de la realización del catastro nacional a lo largo de Chile constituyen sentimientos centrales en un esquema social liberal porque ellas reaccionan frente al estigma y el daño. Para dignificar es necesario aminorar los riesgos, inhibir el daño, gestionar las vulnerabilidades. Igualmente, la capacidad de recrear lazos, de resarcir confianzas en uno mismo, de brindar guía espiritual supone, al mismo tiempo, el reconocimiento de la carencia y la resiliencia de los otros. Las /los moradores de la calle no sólo presentan déficits materiales, afectivos, relacionales, laborales, de salud, sino que también, a través de la acogida y la reinserción brindada por quienes tienen más y mejores capacidades, pueden evitar, aminorar y reparar tales déficits.

10.5. Los marcos socioculturales de la asistencia a moradores de la calle

Más allá del estatus legal (con o sin existencia jurídica), de los recursos materiales y los enfoques de las organizaciones concretas, las experiencias asistenciales hablan de un interés altruista que es consistente con el momento de cambio sociocultural que intento ilustrar. Este interés remite la asistencia a las/los moradores de la calle a la ética cristiana del amor al prójimo y la caridad, así como a la defensa de la virtud cívica de la responsabilidad y la participación social en los asuntos públicos y, en menor medida, a una ética utilitarista. De este modo, la asistencia no puede ser entendida como un marco de interpretación e interacción único y homogéneo. Ella representa, más bien, un espacio para la producción de formas de entender y vincularse con los carenciados y excluidos de la sociedad, en el que los agentes asistenciales actualizan y generan prácticas y narrativas diversas respecto de un mismo fenómeno.

Entre 1998 y 2007, convivían en Chile una serie de organizaciones históricas y emergentes de asistencia a las/los moradores de la calle, compuestas principalmente por actores individuales y colectivos católicos, evangélicos y laicos. De estos, los católicos eran los más numerosos y presentes. Los evangélicos en tanto representan actores con menor presencia y permanencia, pero con una narrativa y una práctica vigorosa. La asistencia laica, en tanto, tuvo dos expresiones notorias durante el período analizado. Por una parte, se conformó en torno a una ética de la solidaridad y la responsabilidad social, cuando no del trabajo. Y por otra parte, se articuló a partir del esquema de servicios y la lógica del lucro.

Cada una de estos actores cuenta con marcos de interpretación e interacción más o menos diferenciados a nivel inter-grupal. A partir de estos marcos se despliegan narrativas y prácticas que articulan principalmente fundamentos religiosos y/o cívico-políticos con un marco de relaciones de servicios más o menos profesionales o expertos. Los fundamentos religiosos de la actual asistencia chilena a moradores de la calle tienen raíces pre-modernas, mientras que los cívico-políticos son de data reciente y están ligados al proceso histórico de conformación de la nación y la construcción de la ciudadanía. Los servicios que ofrece la asistencia histórica y emergente pueden tener una orientación profesional o empírica y apuntan, en general, a la gestión de los déficits de los asistidos, ya sea a nivel material y relacional, como moral y espiritual. La asistencia de orientación comercial, en tanto, es negativamente valorada por los otros agentes asistenciales, por cuanto redundaría en la reproducción de la miseria.

La asistencia histórica católica y la emergente evangélica y laica en Chile, se caracteriza por constituir espacios destinados principalmente a hombres adultos, sin hogar, sin familia, alcohólicos y enfermos, que ofrecen servicios transitorios (*hospederías, comedores y calle*) o más o menos duraderos (cuando se trata de *hogares*). En estos espacios, las/los moradores de la calle calman el hambre y la sed, encuentran abrigo, descanso, orientación y acogida. Desde ellos, otros trabajan para organizar sus prácticas e imponerles normas de conducta a los asistidos, sin modificar las raíces de la situación que les da sentido.

Los principales marcos de interpretación e interacción identificados corresponden a los que denominé ético-religioso y cívico-político. El marco ético-religioso de la asistencia contemporánea en Chile supone la filiación congregacional a la iglesia católica y evangélica y la afirmación de la existencia de un orden de realidad trascendente a partir del cual los actores explican y actúan efectivamente frente a la angustia, el dolor, la injusticia y la miseria. Esta explicación se articula a una concepción que provee una perspectiva particular y a la vez suficientemente amplia frente a la vida, el mundo y los seres humanos. Sus principales mecanismos son rituales y símbolos sagrados que orientan y tiñen la totalidad de asuntos de la vida cotidiana. Dado que los hechos que esta asistencia encara corresponden a una alteración de la condición primordial de las personas, los mecanismos que emplea para su tratamiento pueden llegar a ser radicales. Destaco aquí los ritos de exorcización practicados por agentes religiosos evangélicos y las “*misas de calle*” celebradas por agentes asistenciales y religiosos católicos. En

ambos casos, las acciones relevan la posibilidad de modificar la situación vital a través de la aceptación de Cristo.

La asistencia de cuño religioso articula la existencia humana con una esfera más amplia en la que ésta descansa y desde la que se despliega, que hace aprehensible el mundo de las relaciones sociales y las acciones individuales “para presentarlo, intensificarlo y, en la medida de lo posible, hacerlo inviolable a las discordantes revelaciones de la experiencia secular” (Geertz, 1987: 107). En sus versiones más explícitas, el marco que encarnan y los significados que formulan dramatizan esencialmente valores positivos. A partir de este marco, los actores no sólo definen la existencia del bien y del mal sino también el conflicto que hay entre ambos, estableciendo la naturaleza de las fuerzas que corrompen a los seres humanos y explican su infortunio. En el campo investigado, los actores establecen el orden y la naturaleza de estas fuerzas, las nombran y clasifican: ausencia de amor al prójimo, pérdida de compasión y humildad, descuido de la espiritualidad, falta de fraternidad entre los hombres y, en la perspectiva teológica, escisión de la comunión de los hombres con Dios. Desigualdad, pobreza, violencia, individualismo, odio, codicia, alienación, en una perspectiva secularizante. De estas explicaciones surgen actitudes bastante claras: resignación, compasión, misericordia, entrega, compromiso, carisma.

El marco ético-religioso de la asistencia se articula en torno a las ideas acerca de la naturaleza del mal, así como respecto de la forma como éste debe ser abordado. Así, el mal puede ser objeto de aceptación, lucha o eliminación. Los símbolos usados para formular un mundo en el que tales explicaciones y valores se afirman y expresan, son constitutivos de las mismas situaciones que intentan explicar y de las recomendaciones derivadas para enfrentarlas. En este contexto, observé algunas diferencias en la forma como los símbolos que sintetizan el marco ético-religioso son efectivamente vehiculizados a través de narrativas y prácticas particulares. Entre las instituciones de asistencia evangélicas es mucho más visible y recurrente la acción ritual que entre las católicas. La asistencia evangélica representa la orientación evangélica protestante, carismática y ritualista enfocada en la redención - sanación de las/los moradores de la calle en tanto personas que han roto sus vínculos con lo sagrado y lo moral. Dentro de esta asistencia, el marco ético-religioso informa las prácticas de la limosna, la hospitalidad y la búsqueda de la redención religiosa. La asistencia católica, en tanto, suele ser más litúrgica que carismática, a la vez que mayormente racional. Dentro de la interpretación e interacción que esta asistencia despliega encontramos elementos

apropiados del trabajo social, la psicología y recientemente la sociología y el derecho. Esta situación marca una diferencia notoria entre los modos como un mismo marco de interpretación e interacción se organiza entre los actores sociales. Mientras la asistencia evangélica tiende a ser más apegada al orden religioso, la asistencia católica se abre a la racionalidad tecno-científica.

Quizá sea en cuanto a la concepción de las/los moradores que la asistencia evangélica se diferencie mayormente de la católica. Al considerarlas como almas débiles expuestas a algún tipo de corruptibilidad terrenal, los agentes de la asistencia evangélica discuten con la concepción católica que ve en las/los moradores encarnaciones de Cristo en la Tierra. En opinión del Pastor Rivera, la metáfora del vagabundo o mendigo como Cristo es sólo un recurso para evidenciar un drama humano. La asistencia católica aparece como más reservada y orientada a practicar un tratamiento basado en procesos de acompañamiento, escucha, cercanía y respeto, antes que en la intervención activa y radical practicada por el ritualismo carismático evangélico. Si bien el estilo católico se centraría más en la persona como totalidad, tendría menos efectos de cambio sobre ésta que en el esquema de intervención al estilo evangélico. Al incentivar la acción basada en el amor y el respeto hacia el otro, la asistencia católica no llega a inmiscuirse tanto como la evangélica en la vida de éste, dejando que sea él mismo quien decida qué hacer. Las prácticas asistenciales de orientación ético-religiosa abarcan desde acciones ligadas al cuidado y atención del cuerpo (material) hasta la gestión espiritual de las almas de los asistidos, en una suerte de distribución especializada del altruismo normativo. En gran medida este hecho es reforzado por el tratamiento que ofrece cada forma de asistencia: un esquema de servicios sociales transitorios más o menos profesionales, en el caso de la asistencia católica, y un régimen de vida protegido y totalizante, dado por el domicilio y la gestión ritualista del cuerpo y el alma, en la asistencia evangélica.

Respecto de su relación con la sociedad civil, la asistencia católica lleva ventaja sobre la evangélica, especialmente porque esta última no ha canalizado todo su potencial crítico y de denuncia como lo ha podido hacer su par católica.

La asistencia laica cívico-política, por su parte, es más tardía y menor en presencia y número que la asistencia anclada al marco ético-religioso del cristianismo católico y evangélico. Ella es realizada principalmente por jóvenes y adultos profesionales de las áreas de la psicología, el trabajo social, la sociología y la educación, que se desempeñan principalmente en el contexto metropolitano, bajo concepciones de solidaridad que resaltan el civismo y el compromiso social por encima de las pertenencias

congregacionales. En lugar de apelar a la moral, ellos afirman el deber político de participar en la construcción de una sociedad justa y solidaria, a través de la denuncia social y la acción pedagógica. En vez de una ascética activa en la que se practica la caridad en nombre de la salvación, esta asistencia propende al reconocimiento del estatuto jurídico del otro/a y, de este modo, a la configuración de una ciudadanía secularizada, comprometida y responsable del bienestar social. La justicia es aquí un imperativo político, de transformación de la sociedad.

Al igual que la asistencia ético-religiosa contemporánea, la incipiente y aún localizada asistencia laica cívico-política tiende a la profesionalización de la exclusión social como un campo de intervención experta. Ambas operan dentro de un esquema interactivo de servicios enfocados en un conjunto de carencias que son conceptualizadas por los asistentes. En sus formas más secularizadas, la asistencia ético-religiosa comparte con la cívico-política una narrativa y una práctica pro derechos ciudadanos que exalta las virtudes cívicas del compromiso y la responsabilidad social. La ayuda prodigada a las/los moradores de la calle es un valor político y a la vez moral. Antes que objetos de la mera caridad, las/los moradores son sujetos derecho.

La asistencia cívico-política rompe con las bases tradicionales del altruismo, expresado por la asistencia católica y evangélica. El altruismo tradicional caritativo, carismático y ritual contrasta con el altruismo planificado y racionalizado de la asistencia profesional.

11. Actores político – administrativos

Como he mostrado, la presencia y papel de los actores político-administrativos dentro de la historia social de las/los moradores de la calle se ha restringido prácticamente al ámbito jurídico y policial. Será sólo desde fines del siglo XX y comienzos del XXI que este actor adquirirá un papel destacado, al revisar sus marcos de interpretación e interacción y proponer líneas inclusivas de tratamiento del sujeto-objeto.

En este apartado presento a dos actores político-administrativos locales que se caracterizaron por liderar dos experiencias de asistencia gubernamental del fenómeno a nivel nacional: el municipio y el registro civil de Temuco. Proporciono antecedentes del proceso desarrollado en cada caso, tanto respecto de sus orígenes, motivaciones y valores subyacentes, como respecto de los modos de relación, las categorías y concepciones de alteridad atribuida a las/los moradores de la calle. A partir de estos elementos, visualizo el desenvolvimiento de un marco de interpretación e interacción

diferente al observado en la asistencia ético-religiosa, más cercano en su forma y contenido al marco de la asistencia laica de inicios del siglo XX.

11.1. El municipio de Temuco. *De la desesperanza al compromiso solidario*

El Programa de Apoyo a Personas en Situación de Calle de la municipalidad de Temuco, constituye una experiencia de asistencia pionera en el abordaje gubernamental local y nacional de la *situación de calle*. Con cinco años de vida (al 2007),¹⁰¹ se liga a una historia que se inició mucho antes de que al discurso público nacional se incorporara la expresión *personas en situación de calle*. Su trabajo se ha enfocado en la “*habilitación biopsicosocial*”, la activación de redes sociales e institucionales, la sensibilización hacia la comunidad y la sistematización de aspectos ligados a la población atendida, la que hacia el 2007 ascendía prácticamente a las cien personas que, en su mayoría, respondían a un perfil definido institucionalmente.

¿De dónde surgió el interés del municipio por trabajar con moradores de la calle de Temuco? ¿Cuáles fueron los hechos que marcaron la emergencia y desarrollo del programa para “*personas abandonadas en la calle*” por parte de la institución? Uno de los primeros antecedentes para trazar una respuesta a estas interrogantes concierne al hecho de que las precursoras de la iniciativa, dos trabajadoras sociales del municipio local, trabajaban abocadas a temas de pobreza y discapacidad, dentro de los cuales se fueron encontrando con una serie de situaciones que escapaban a la comprensión en uso sobre estos fenómenos y que tenían que ver vivencias de marginación social extrema. El encuentro directo con personas desatendidas por el sistema público, sumidas en la indigencia y sin redes de apoyo, portadoras además de un atributo indeseable como la discapacidad, las llevó hasta el lugar en el que yo trabajaba. Además de este primer antecedente se agregó el hecho de que, en la medida en que las profesionales hacían patente su preocupación por el tema dentro del municipio, fueron recibiendo solicitudes y denuncias de parte de autoridades y vecinos de la ciudad sobre situaciones incómodas, molestas y vergonzantes provocadas por la presencia de personas que vivían en la calle. Esta situación no era nueva en el municipio, pero hasta donde supe, nadie la había enfrentado concretamente, de manera que la decisión de las profesionales fue histórica.

¹⁰¹ El Programa parte el año 2002 con su aprobación por parte del Consejo Municipal y el impulso del entonces Alcalde de la comuna, don René Saffirio Espinoza.

Hasta 1998, en virtud del Código Penal de Chile, el municipio poseía la facultad de otorgar autorizaciones para el ejercicio de la mendicidad en la ciudad, así como para ordenar a carabineros detener y recluir a aquellos que, no cumpliendo la ley, fuesen sorprendidos mendigando o ejerciendo actividades no lícitas. Fue precisamente esta forma de vincularse con el sujeto, la que las profesionales del municipio contestaron, en consonancia con el marco de derechos a partir del cual las autoridades ejecutivas y legislativas de fines del siglo XX empezaban a comprender el problema. La postura de las profesionales municipales consistió en romper con el marco de control que el Código Penal imponía respecto de los vagos y mendigos. Paralelamente, impulsaron una asistencia centrada en los derechos de las personas.

La preocupación por los moradores de la calle y su situación vital fue instalándose progresivamente hasta hacerse parte de la gestión municipal. El propio ex Alcalde de la comuna, don René Saffirio E.,¹⁰² valoró la iniciativa en varias oportunidades como una experiencia única dentro de la práctica municipal.¹⁰³ Entre 1998 y 1999, las profesionales solicitaron asesoría profesional,¹⁰⁴ la que se materializó finalmente en la definición de las bases teóricas y metodológicas del “*Programa de habilitación biopsicosocial para personas abandonadas en la calle*”. A diferencia de Carvajal (2000), que observó una práctica centrada en el control social de los moradores, el acompañamiento realizado al quehacer municipal me llevó a captar una serie de capas de relación y significación, dentro de las cuales el control era una más y no precisamente la más relevante. De hecho, la iniciativa municipal nació en gran medida como una reacción hacia la forma legal-punitiva de tratar la situación al interior de la administración local.

Dentro de los supuestos identificados destaco los éticos, políticos, jurídicos y antropológicos, todos interrelacionados y ligados a un marco secular de carácter transformador y cívico de inspiración comunitarista, a partir del cual se entiende el problema, se despliega una postura y se traza un curso de acción. A comienzos del 2000 esta comprensión implicó la tematización de la situación como parte de una realidad social invisible que, no obstante, perturbaba a algunos sectores de la ciudad que exigían

¹⁰² Demócrata-cristiano, representante de la Concertación por la Democracia, fue Alcalde de la comuna durante tres periodos consecutivos, entre 1992 y 2004.

¹⁰³ Para la ceremonia de inicio oficial del Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle en Temuco, tanto el Intendente de La Araucanía, como la Subsecretaria del Ministerio de Vivienda y Urbanismo, hicieron reconocimientos al Programa local, resaltando su exclusividad y el sentido de solidaridad que lo impregnaba.

¹⁰⁴ Por entonces trabajaban conmigo una pareja de antropólogos del Centro de Estudios Socioculturales de la UC Temuco, con quienes conformamos la línea de trabajo en torno a temas de marginalidad urbana.

la concurrencia de las autoridades locales. Los sentimientos de indignación y vergüenza producidos por la presencia de personas viviendo en la calle fueron, de este modo, los alicientes que impulsaron a las trabajadoras sociales a ir en la búsqueda de soluciones, más allá del marco normativo que aún por entonces existía en el municipio, a pesar de la derogación en el Parlamento de las leyes contra la vagancia y mendicidad en 1998.

De acuerdo a la visión de Eliana Cofré, una de las trabajadoras sociales precursoras del programa, éste tenía sentido dada la situación de riesgo vital y desvinculación socioafectiva y laboral de las/los moradores de la calle, a quienes consideraba como personas “*abandonadas*” por la sociedad. Este cuadro es tan dramático a nivel sensible que debía constituirse en “*un imperativo ético y moral que interpela conciencias y que tiene que ver con Derechos Humanos básicos*” (Eliana Cofré, Temuco, junio de 2002). El tratamiento del fenómeno no sólo concierne a una cuestión ética sino también de justicia, de derechos a vivir en condiciones dignas, acordes con la naturaleza humana y el respeto a la diversidad –según Eliana “*cada persona es un mundo que tenemos que entender y respetar*” (Notas de campo, Temuco, 20 de julio de 2000).

El programa, denominado inicialmente como “*Programa de apoyo biopsicosocial a personas abandonadas en la calle*”, se estableció a partir de las nociones de solidaridad, respeto a la identidad, la dignidad y la libertad personal. La solidaridad era vista como un valor ético y etno-metodológico. Como sostuvo Eliana Cofré:

“Los trabajadores del sector público merecen la oportunidad de avanzar desde el criticado asistencialismo hacia enfoques de trabajo basados en la solidaridad, incorporando ésta tanto al discurso como a la acción, esa solidaridad definida como hábito cotidiano, esa solidaridad que se aprende sólo ejerciéndola”.¹⁰⁵

Desde el plano político, en tanto, se apeló a la filosofía “*concertacionista*” de la “*igualdad de oportunidades*” y la “*focalización en la pobreza*”,¹⁰⁶ y se recalcó que “el tema es de responsabilidad de toda la sociedad... *porque trabajar con la indigencia extrema, con el dolor del abandonado, es una oportunidad para todos los actores*”, especialmente para el Estado. Mientras trazábamos las bases de lo que sería el programa de apoyo Eliana me dijo que “*los equipos profesionales que sirven, atienden o*

¹⁰⁵ Visión proporcionada por la asistente social en ocasión de su participación en el Seminario-Taller de Reflexión sobre *Marginalidad social: de la desesperanza al compromiso solidario*, organizado por la Municipalidad de Temuco en conjunto con el Centro de Estudios Socioculturales de la UC Temuco, en junio del 2002.

¹⁰⁶ De la alianza política de los gobiernos chilenos desde 1990 a 2010.

acompañan, tenemos la maravillosa posibilidad de obtener expertizaje en humanidad” (Eliana Cofré, Temuco, junio de 2000). Ella entendía que a través de experiencias como ésta, las instituciones político-administrativas podían colorear su quehacer.

Frente a la urgencia de respuesta a estas denuncias y quejas, las profesionales experimentaban una tensión que no siempre canalizaban apropiadamente. Muchas veces, esta situación las conducía a afirmar actitudes de control reñidas con el espíritu transformador que inicialmente postulaban. Esto era el producto de no saber hasta dónde los derechos básicos que querían garantizar podían llegar respecto de las libertades de unos y otros. La comprensión de la situación requería la incorporación de una teoría de la ciudadanía que avanzara más allá de su reconocimiento legal y su afirmación como estatus ideal. Para desarrollar esta discusión hubo que esperar unos años hasta que entraran en escena actores con más experiencia y nuevos marcos de interpretación e interacción.

Para el ex Alcalde Saffirio la situación correspondía a *“una temática tan compleja que tiene una impronta mucho más ética y moral que cualquier otro programa social que nosotros podamos impulsar”* (René Saffirio, Temuco, junio de 2002). Al comparar este programa con el programa Chile Barrio,¹⁰⁷ el edil reparó en el hecho de que, a diferencia de este último, el primero carecía de rentabilidad política y económica como criterio central de la administración pública moderna, adelantando así un argumento que escucharía tres años después (en 2005), a propósito de la incorporación del tema a la agenda pública estatal. Su análisis estuvo basado, además, en una concepción particular de la población a la que se dirigía el programa:

“se trata de grupos que no ejercen presión, que no son vistos y que ni siquiera votan y que, además, la proporción que existe entre el beneficiario del programa y el volumen de la inversión generalmente no dan como resultado una ecuación que permita decir que dentro de la lógica de los programas sociales públicos sea visto como un programa rentable. Entonces no es políticamente rentable porque no hay opinión asociada a estos grupos sociales marginales, estamos hablando de extrema marginalidad social. No hay rentabilidad política, no hay tampoco rentabilidad económica, porque si nosotros evaluamos el programa que tenemos, en el que queremos atender a sesenta personas el año 2002, con una inversión de \$21.000.000 de pesos [unos US\$ 42 mil dólares], la

¹⁰⁷ Programa social de los gobiernos de Frei (1994 – 2000) y Lagos (2000 – 2006), orientado a mejorar las condiciones de vivienda y habitabilidad de las familias indigentes de asentamientos irregulares de Chile (designados popularmente como “campamentos”).

evaluación que se haga del programa, si se aplican los criterios racionales que se aplican en todos los programas sociales públicos y, generalmente, también de las fundaciones privadas, este es un programa que no debería existir. Sin embargo, nosotros, lo que tratamos en su minuto, cuando socializamos el tema con los profesionales de la Dirección de Desarrollo Comunitario y con los directores municipales, relevamos el valor y la importancia de la rentabilidad que, desde el punto de vista social, tiene este programa” (ex Alcalde Saffirio, Temuco, junio de 2002).

El programa para “*abandonados en la calle*” se convirtió así en un espacio público desde el cual se afirmaron valores débiles dentro de la administración pública actual. Un espacio en el que se activó la ética de la responsabilidad, la participación y el compromiso, a la vez que se abrió la oportunidad de obtener “*expertizaje en humanidad*” y, por tanto, un espacio para canalizar la auto-realización. Un espacio en el que la narrativa de los Derechos Humanos se enfrentó y venció primero al imperio de la ley y luego al de los cálculos económicos y el poder político. Un espacio en el que las trabajadoras sociales encontraron un ámbito pedagógico irreductible en el que aprender a realizarse.

El proceso de elaboración del programa fue un espacio de mucho aprendizaje. Desde el equipo municipal hasta el Alcalde, hicieron suyo un lenguaje pensado para abordar el tema (“*marginalidad social extrema*”, “*sin-hogarismo*”), categorías para referirse a los sujetos (“*marginales sin hogar*”, “*personas sin hogar*”), términos y expresiones para distinguir el problema de otros aledaños y yuxtapuestos (pobreza, indigencia, discriminación, integración, etc.). Poco a poco complejizaron nociones y marcos de interpretación sin los cuales el programa no hubiese sido ni siquiera pensado. Durante este proceso el municipio reconoció y aceptó la diversidad de visiones, definiciones y marcos desde los cuales los otros actores locales entendían y abordaban el problema. Si bien no siempre pudo relacionarse positivamente con cada uno de ellos, expuso el deseo de no contravenir su existencia ni el valor de sus respectivos quehaceres.

Entre la asistencia y la administración

Las principales prácticas llevadas a cabo desde el programa municipal tuvieron que ver con la asistencia social de un conjunto de problemas relevantes en la perspectiva administrativa. Al igual que la asistencia no gubernamental, el municipio sostuvo una

práctica basada en el esquema de servicios mediante el que se buscaba una equiparación sistémica del bienestar. De este modo, abarcaba un haz de ámbitos asistenciales, tales como las necesidades básicas (alimentación, abrigo y techo), de salud –particularmente a tratamientos anti-alcohólicos y de salud bucal-, sociales (orientación previsional, contacto familiar, tramitación de cédulas de identidad, ofertas laborales), materiales (mediaguas y herramientas de trabajo), llegando anualmente a proveer servicios a casi un centenar de hombres adultos sin hogar provenientes de comunas aledañas de la región. Este trabajo implicó la atención directa y permanente de las personas en una oficina municipal destinada para la implementación del programa. Éste quedaría incluido dentro de la gestión de la Dirección de Desarrollo Comunitario del municipio, quedando sujeto a las condiciones de organización y funcionamiento de la administración pública.

La asistencia municipal se organizó alrededor de las necesidades que, según las precursoras de la iniciativa, caracterizaban al grupo objeto. La carencia de domicilio, hogar y medios de subsistencia visibles (trabajo, pensión, asistencia) definieron en un primer momento el marco de la asistencia. Con el tiempo se añadieron problemas de salud y discapacidad. De este modo, fueron articulando una asistencia que gestionaba las carencias y los riesgos que la población iba paulatinamente presentando. Al mismo tiempo, el equipo desarrolló un proceso de acompañamiento de calle con aquellas personas que iban demostrando capacidad para administrar adecuadamente los servicios proporcionados.

Desde sus inicios en el 2002, el municipio buscó mantener activa la red de apoyo local, conformada por la asistencia local no gubernamental, histórica y emergente, así como con el voluntariado y otras instancias de servicio público que se fueron plegando. Para ello, la encargada del programa estaba permanentemente en contacto con los demás encargados institucionales, facilitando la asistencia a través de la coordinación, derivación y complementación de los bienes y servicios entre los agentes asistenciales. Como una manera de dar a conocer a la comunidad la existencia del programa y del problema social, el equipo a cargo de la ejecución del programa llevó a cabo campañas de sensibilización dirigidas esencialmente a los estudiantes secundarios y, en menor medida, a la ciudadanía de Temuco. (Personalmente colaboré en éstas ofreciendo charlas en colegias y liceos). Además de estas prácticas, han sido significativas las “*campañas de invierno*” en las que participa un grupo de profesionales municipales que en las noches reparte frazadas y alimentación.

La presencia de agentes municipales en la red local favoreció el desarrollo de prácticas de integración social, como las ya identificadas en el campo de la asistencia no gubernamental. Desde el 2005, el programa municipal ha apoyado la celebración de fiestas patrias, Navidad y año nuevo con moradores de la calle, acercándose así afectivamente al universo de éstos.

De este modo, la asistencia municipal a las/los moradores de la calle se caracterizó desde sus inicios no sólo por “*asumir esta temática desde el punto de vista técnico y profesional*” (ex Alcalde Saffirio) sino también por producir un estilo particular de relaciones con las/los moradores de la calle. A la entrega y coordinación de servicios asistenciales, información institucional, apoyo material, etc. se agregó la creación de espacios de sociabilidad entre pares y distintos. Junto con la celebración de fiestas religiosas y seculares, el municipio propició viajes de fin de año en los que, de algún modo, premiaba a aquellas/os que habían aprovechado favorablemente la asistencia del gobierno local.

A juicio de una de las encargadas del programa “*la relación tiene que ser igualitaria, no paternalista*” (Elizabeth Insunza, Temuco, 6 de julio de 2001). Ante la imposibilidad de articular el programa con los criterios de rentabilidad política y económica desde los que se traza todo programa o política pública en la actualidad, el Alcalde y las profesionales del municipio apelaron al “*compromiso solidario*”. No obstante,

“el municipio de Temuco en este tema está definiendo un trazado técnico para abordar un problema humano complejo y la presencia de ustedes aquí tiene que ver con eso: con que queremos, además, que cualquier iniciativa se haga desprovista de todo tipo de componentes de orden político, religioso o de cualquier otra naturaleza” (ex Alcalde Saffirio, Temuco, junio de 2002).

Esta actitud no fue bien recibida por la asistencia no gubernamental, precisamente porque buscó imponerse sobre aquellas prácticas y concepciones ligadas a marcos pre-modernos. Si bien en el 2002, las instituciones de la red local mantenían el acuerdo tácito de no silenciar otros puntos de vista, ya sea porque representaran referentes emocionales -de los cuales los agentes municipales no estaban exentos-, o porque contuvieran una carga religiosa o de otro tipo, el municipio impuso un marco de interpretación e interacción “*técnico*” y “*profesional*”. Como en toda situación de reorganización de las relaciones sociales y los significados –y la entrada del municipio

al campo de la asistencia de las/los moradores de la calle era una de éstas- existieron oportunidades y amenazas. La insistencia en trabajar desde un marco técnico o profesional se convirtió en una amenaza para la asistencia no gubernamental que se movía desde marcos ético - religiosos.

Al cabo de un año de funcionamiento del programa éste fue perdiendo su vocación igualitarista inicial, pasando a desarrollar prácticas asistenciales que reproducían el principio del merecedor. En una de las conversaciones que sostuve con los entonces encargados del programa -dos jóvenes trabajadores sociales egresados de hacía poco de la universidad-, pude ver que, a pesar de declarar que se inspiraban en la idea de “*devolverle la dignidad al vagabundo*”, la asistencia que prestaban se centraba en las carencias evidentes. En una de las reuniones a las que asistí como asesor del programa “M. [un trabajador social contratado en el 2003] comentó que a don Rodolfo -que vivía debajo del puente [de Padre Las Casas, en la periferia sureste de la ciudad]- le dieron una mediagua, colchonetas y frazadas; mientras que de Santos -que también tenía sus urgencias- se conformó con decir que, como es “*pillo*” [astuto], no tiene problemas” (Notas de campo, municipalidad de Temuco, junio de 2003). Don Rodolfo era un anciano que había sido abandonado por sus hijos hacía un tiempo, se encontraba enfermo y decrepito; Santos era un *torrante* que mendigaba y hacía trabajos informales en la feria para beber. Ambos eran beneficiarios del programa, pero mientras de don Rodolfo se presumía honestidad, de Santos se sospechaba y atribuía doble intención. A partir de esto, sólo a don Rodolfo se le otorgaron beneficios, relegando a Santos a una inexistente fila de espera. Este hecho conduce a relativizar el primado del tratamiento técnico – profesional del programa y obliga a reconsiderar el papel que juega el principio del merecedor anclado al sentido común asistencial.

El 2004 y 2005 noté que las prácticas giraban en torno a la asistencia y derivación de casos a los servicios correspondientes, fuesen éstos del sistema público o de la asistencia no gubernamental. El programa era entonces una especie de mecanismo que distribuía y asignaba bienes y servicios según los casos, los cuales tenían urgencias que habían aprendido a resolver con la entrada en escena del municipio, el cual parecía tener menor importancia que los/las encargadas a través del tiempo. Así, el municipio era opacado por las personas que circunstancialmente otorgaban la asistencia: cada una de las cuales era designada por su nombre, después del sustantivo “*tío*” / “*tía*” –uso éste que nos habla de una clase particular de moradores, específicamente, los que usan los

recursos relacionales propios de la sociabilidad y la sobrevivencia en la calle y/o que adhieren a los marcos asistenciales existentes.

De acuerdo con el impacto de la asistencia, las principales prácticas de este período pueden agruparse en dos categorías: por una parte, las que directamente resuelven una necesidad, como la entrega de alimentos, vales para alojamiento y vestuario; por otra parte, las que requieren de un tercero para alcanzar la consecuencia deseada, orientada a acercar a la población a los diversos beneficios del Estado y la sociedad civil. De este modo, el programa se ocupó de activar el acceso y uso de los servicios de salud, previsión y asistencia del sistema público y en menor medida del privado. Dentro de esta misma categoría de prácticas se ubican aquellas orientadas al restablecimiento de los contactos y/o vínculos familiares, y las focalizadas en la gestión y entrega de soluciones habitacionales –incluyendo la entrega de materiales para la construcción de viviendas- y/o herramientas laborales.

Mayoritariamente estas prácticas se enfocaban en conjurar las urgencias de los moradores que, dentro del programa, pasaban a convertirse en “*beneficiarios*” del gobierno local. De acuerdo a mis propias observaciones, existía un esquema de distribución de los beneficios según las capacidades que presentaran los beneficiarios del programa. Así, la mayor parte de los beneficios eran asignados a los moradores de la calle con discapacidad psíquica, sobre los cuales existía una especial inclinación en el trato. Este hecho sugiere que las capacidades / discapacidades de los moradores constituyeron atributos simbólicamente relevantes en el estilo de gestión de la asistencia municipal. Cuando la discapacidad es involuntaria, como en la gran mayoría de los discapacitados psíquicos, se requiere que sean otros quienes garanticen el devenir del que la padece. A la inversa, cuando la discapacidad es producto de los actos del propio sujeto, como ocurre con los moradores alcohólicos (“*torrantes*” y “*caminantes*”), puede ser que emerja el reproche, la sanción y la discriminación negativa.

El llamado paternalismo es entonces la disposición práctica a suprimir, aminorar o rectificar las carencias del que sufre aun a costa de su consciencia. La imposibilidad de hacerse cargo del destino propio como consecuencia de la propia irresponsabilidad, hace a algunos menos merecedores de los cuidados de otros. Sobre esta base es más fácil comprender que, al fondo de las prácticas de los agentes del programa, ciertos atributos de los asistidos desataran sentimientos de compasión y/o de estigmatización. En este sentido, el “*compromiso solidario*” y la compasión hacia los discapacitados, a la vez que la discriminación basada en el estigma aplicado al que es responsable de su

discapacidad, parecen ser compatibles con los requerimientos administrativos que enmarcaron el tratamiento municipal del problema.

Por otro lado, existe un conjunto de prácticas que el término redes condensa mejor que ningún otro. Son acciones e interacciones con otros actores a través de las cuales las/los profesionales del programa obtenían y proporcionaban bienes y/o servicios de asistencia. Solicitar información, establecer acuerdos, tramitar beneficios, elaborar y gestionar proyectos, derivar requerimientos, atender quejas, reponer y reparar estados y situaciones eran algunas de las más recurrentes que pude observar. Aunque como las presento estas acciones parecieran ser de tipo instrumental, ellas se organizan en base a marcos de interpretación que trascienden dicho esquema. Lo que sigue fue captado en una de las reuniones de trabajo en las que participé con las precursoras del programa, durante la elaboración de éste (en el 2000).

“Ante la solicitud de un vecino que reclamaba que la autoridad municipal no se hacía cargo de la situación de una joven mujer que merodeaba los basureros de un sector de edificios residenciales en la periferia de la ciudad, las encargadas tuvieron que responder a un reto sorpresivo para el cual no contaban con precedentes inmediatos en los que asirse. Antes de tomar una decisión de qué harían me relataron el caso señalando que ya habían recibido otras llamadas, de las cuales yo ya estaba efectivamente enterado. Me contaron que ellas habían visitado a la joven y que la habían encontrado comiendo en la basura. Me dijeron que la situación las perturbaba muchísimo más por el hecho de que el vecino de ahora se quejaba que la joven orinaba en cualquier parte y que cualquiera podía verla, advirtiéndome que era mal ejemplo para los niños. Ambas se mostraban perplejas y desarmadas, no sabían si reírse o tomar en serio la situación. En realidad, no sabían qué hacer. Por mi parte, tampoco fui capaz de decir algo sensato en el momento. Preferí el silencio. Cuando me incorporé, atiné a decir que había que evaluar mejor la situación, recabar antecedentes y de ahí decidir” (Notas de campo, Temuco, noviembre de 2000).

El desenlace de esta historia es que las profesionales decidieron sacar a la joven del lugar y ubicarla en el servicio psiquiátrico, no sin antes haber producido una discusión al respecto. Las razones que justificaron la medida concernieron a la salud, la estética, la higiene y la moral. La joven era vista como una persona que “*no sabe lo que hace*”, una víctima de su enfermedad, alguien que produce lástima –“*pobrecita*” era un calificativo usual con el que las profesionales continuaron refiriéndose a la joven-. Debido a su

cercanía con la basura, era considerada potencialmente peligrosa, contaminante. A esto hay que agregar que fuese impredecible y que careciera de escrúpulos respecto de su cuerpo. En este razonamiento la joven mujer simbolizaba una serie de atributos *fuera de lugar*, por lo cual requería ser puesta nuevamente donde debía estar. Ni la basura era una fuente de comida ni la calle un lugar para orinar o dormir. Lo primero era inmundo, se asociaba con la enfermedad y producía sentimientos de repugnancia; lo segundo era indigno e indecente y desataba la vergüenza ajena y el oprobio moral. En todo caso, cualquier de estas situaciones era motivo suficiente para sospechar que algo no funcionaba dentro del orden esperado. Si alguien causa malestar social, como fue lo que ocurrió en este caso, es porque desdibuja los límites de lo dado por garantizado. Se hace necesario intervenir.

En casos como éstos, la coordinación con otros actores y la confianza entre ellos son fundamentales para producir una práctica asistencial que, a pesar de su apariencia instrumental, es una práctica anclada a marcos de interpretación que remiten a ideas últimas sobre la naturaleza de la persona y que tienen efectos directos sobre la gestión de las diferencias simbolizadas por quienes viven en la calle. La administración tiene lugar de todos modos, independientemente de los criterios que la sostengan. Para decidir qué hacer con la joven que comía basura y orinaba en los jardines de los vecinos, las profesionales municipales apelaron a dos criterios. Creyeron que era necesario asistirle debido al riesgo que implicaba su vínculo con los desechos, y respondieron a la presión social orientada a restablecer una serie de órdenes dados por garantizados que la joven, a través de sus actos y su presencia, alteraba.

La elaboración y gestión de proyectos sociales también conformó parte de las prácticas de las redes sociales generadas por el municipio. Mi participación en dichos procesos entre el 2000 y el 2002 me brindó la posibilidad de conocer de cerca el modo en que las prácticas institucionales son en gran medida ideas y concepciones incorporadas del mundo, los otros y sus capacidades, y no solamente actos materiales concretos a través de los que se asignan o distribuyen beneficios. Viendo retrospectivamente estos procesos, los proyectos sociales eran la expresión de un marco de interpretación e interacción con una situación o estado de cosas del mundo social a partir de la distinción capacidades/discapacidades. Al remirar los proyectos que ayudé a formular con las profesionales del municipio, me doy cuenta que toda nuestra narrativa giraba en torno a la cobertura de necesidades, la atención de urgencias, la reducción de daños, etc. En estos proyectos imaginamos actuar prácticas orientadas a la “*habilitación*

biopsicosocial”, la *“reinserción laboral y social”*, la *“revinculación familiar”*, la *“reducción de riesgos”* porque creíamos que estos eran los ideales que una asistencia profesional debía alcanzar.

Cuando las prácticas de *“redes”* se vuelven recurrentes en sí mismas, descuidando los sentidos que vehiculan al ser decididas y ejecutadas, entonces éstas se han tornado instrumentales. A pesar del rol técnico asumido por el propio municipio, a través del Alcalde Saffirio, el análisis de las prácticas y los significados que informaron los proyectos del programa sugiere que dicho rol fue más bien un ideal afirmado con el propósito de diferenciarse de otros actores activos dentro del mundo de la asistencia, en vez que una realidad transparente y naturalizada. Respecto de la *“responsabilidad de crear programas sustentables que sean susceptibles de proyectarse en el tiempo”* el Alcalde Saffirio pasó por alto un hecho que por la novedad del asunto no fue visualizado por entonces: las prácticas técnicas son precedidas por prácticas enquistadas en marcos pre-existentes de interpretación e interacción, los cuales no siempre son conscientes para los actores, aunque pueden hacerlos reflejos en la medida en que tematizan su acción.

Cuando retomé el trabajo de campo en el 2008 y me di a la tarea de reconstruir el funcionamiento del programa para el período que había dejado de acompañar, advertí que, más allá de los deseos racionalizadores de las autoridades al inicio del programa, continuaban predominando una serie de prácticas arraigadas a las concepciones últimas desde las cuales la asistencia no gubernamental mantenía el trabajo con los moradores de la calle. Con menos recursos económicos que en los años anteriores, el programa funcionaba como un dispositivo derivativo dedicado a transferir información y acceso a servicios prestados por la red de asistencia local, a la vez que afirmando su rol en los criterios de sentido común que reproducen interpretaciones y procesos de relación estereotipados con los asistidos.

De indigentes y abandonados a personas en situación de calle

Una de las características del programa municipal de apoyo a *“personas abandonadas en la calle”* de Temuco fue el proceso de invención pública del *“sujeto de calle”* o *“en situación de calle”*. Este proceso implicó el ejercicio de permanente revisión y discusión al interior del equipo profesional a cargo de la iniciativa y su ejecución, respecto del sujeto-objeto específico de la asistencia. Dentro de este proceso puede reconocerse una

fase inicial en la que no existe claridad terminológica y en la que abundan etiquetas estereotípicas para referirse a las personas. En el otro extremo, se advierte una terminología diseñada para establecer la especificidad que las define. La fase inicial fue de encuentro con el tema, desde el punto de vista empírico y teórico.

Durante esta fase proliferaron las designaciones de uso corriente, tales como pobres, indigentes y vulnerables. La designación “*abandonados en la calle*” siguió a “*indigentes de la calle*”. Ella supuso una definición de la naturaleza de la situación de las/los moradores de la calle, la cual fue calificada como una relación de abandono por parte de la sociedad. Esta fue la designación con la que en el 2002 se conoció públicamente el programa y la clase de personas que asistía. Su uso se mantuvo por un par de años, cuando fue sustituida por la expresión “*personas en situación de calle*” que circulaba dentro de la asistencia social no gubernamental metropolitana aproximadamente desde el 2003.

Esta breve genealogía de las designaciones empleadas por las/los trabajadores sociales municipales para designar a las/los moradores de la calle, sirve para relevar el proceso en que se desarrollaron los principales cambios en las concepciones de persona dentro del contexto político - administrativo local. Frente a la asistencia caritativa que dominaba la escena, las trabajadoras sociales diseñaron un programa de asistencia orientado a la “*habilitación biopsicosocial*” de la población. El programa apuntaba a crear condiciones para el desenvolvimiento de las personas mediante la estabilización de su situación de salud, previsión, trabajo y sociabilidad. La naturaleza “*biopsicosocial*” de la iniciativa supuso una concepción integral de la persona, configurada al mismo tiempo a partir de tres dimensiones diferenciadas, como son la biológica, la psicológica y la social. La noción de que dicha totalidad podía ser habilitada suponía que estas dimensiones se encontraban dormidas, aletargadas, atrofiadas y, en el peor de los casos, que no habían sido habilitadas.

En la práctica, estas dimensiones no eran tratadas integralmente sino a partir de la configuración compartimentada pre-establecida de los servicios sociales a partir de los esquemas dominantes en cualquier programa. A pesar de esto, el programa fue concebido desde sus inicios como una instancia catalizadora de las diferencias; un dispositivo al que pudieran articularse y comprometerse los distintos órganos del servicio público: salud, trabajo, previsión social, control y seguridad en torno a una totalidad carente, vulnerable, dañada, que podía ser reparada conforme a un plan que, si

bien “*podía ser negociado*” desde los asistidos, se organizaba en términos institucionales.

Conviene detenerse un poco en el uso del término “*persona*” adoptado durante la fase intermedia del proceso. A través de éste las trabajadoras sociales sacaron del anonimato a toda una clase de individuos. Movidas por una suerte de humanismo que, como he señalado, apelaba a la doctrina de los Derechos Humanos, las profesionales aceptaban la idea de libertad individual, la que proyectaban en los moradores de calle. Asimismo, creían en las capacidades latentes de la persona como principios de la vida social moderna. Lo único que diferenciaba a las/los moradores de la calle de otros grupos era que sus carencias eran mayores en número y complejidad. Con todo, eran personas igual que todas. Es muy probable que el uso del término persona por parte de las precursoras haya sido estimulada por el proceso de relaciones profesionales que sostuvieron con la academia local. Recuerdo aquí que por entonces, ya había reemplazado la categoría de vagabundos, con la que empecé trabajando, por la de personas sin hogar. Como indiqué más atrás, el uso de esta expresión resultó ser más favorable para la comprensión y comunicación social con la red asistencial local.

Por otra parte, al analizar las maneras que tienen los actores individuales de referirse públicamente a las/los moradores advertí otra clase de concepción. Para el principal garante del programa municipal, el ex Edil de Temuco, se trata de

“personas que habitualmente se desenvuelven, en gran parte de su vida social, en la calle, en condiciones muy precarias, desprovistas de cualquier tipo de vinculación y contacto, familiar muchas veces, con un alto grado de deterioro psíquico, en la mayor parte de las ocasiones con una fuerte influencia, desde el punto de vista personal, del consumo excesivo de alcohol y del consumo de drogas y ajenos a cualquier tipo de red de apoyo pública o privada”. Asimismo, “se trata de grupos que no ejercen presión, que no son vistos y que ni siquiera votan”, “grupos sociales marginales, estamos hablando de extrema marginalidad social”, “acá estamos hablando de la extrema marginalidad, psicológica, física, familiar, emocional, de todas [las] características” (René Saffirio, Temuco, junio de 2002).

El contenido de esta alocución, efectuada con motivo de la apertura de un evento enfocado en el análisis y discusión de la realidad social de las/los moradores de la calle, sugiere una imagen de éstos como individuos precarios, desvinculados, aislados, dañados y excluidos. Una cadena de carencias los ubica en una posición desfavorable

que remite a causas externas e internas. El “*abandono*” es una situación que resulta tanto de un sistema económico-social que no se hace completamente responsable de sus integrantes como de un individuo que ha perdido su integridad y posición dentro del sistema.

Esta imagen, ligada a una narrativa de la carencia y la necesidad, que igualmente comparte con la asistencia no gubernamental, funda la ética y la política asistencial del municipio. A primera vista parece oponerse a la concepción holística del sujeto que necesita ser habilitado. No obstante, ella constituye un matiz de esta concepción, la cual podemos denominar como concepción positiva del carente. Es muy probable que esta concepción de las/los moradores de la calle como individuos carentes haya sido la expresión del sesgo profesional derivado del ejercicio de funciones de la principal precursora del programa en el seno de la oficina comunal de la discapacidad. La discapacidad es una carencia o déficit que define la condición vital de quienes proyectan algún atributo discapacitante. Ya fuese la ceguera, lo sordo-mudez, la invalidez física o el retraso mental, los atributos discapacitantes identificaban a individuos frágiles, dependientes y merecedores de ayuda. “La vista, la audición, la locomoción, etc., son instrumentos valiosos del funcionamiento humano y, por ende, cosas a las que es razonable apuntar al pensar en lo que debe proveer un sistema de cuidado de la salud” (Nussbaum, 2006: 352).

La concepción según la cual las/los moradores de la calle son discapacitados que merecen ser cuidados por agentes especializados, era una concepción ampliamente extendida entre los distintos encargados del programa municipal. A ella se asocia la creencia que la calle y las experiencias de vida de los moradores son tan fuertes e irreductibles que producen desequilibrios psíquicos de alta complejidad, los que no pueden tratarse sin contar con la mirada experta de la psiquiatría. De allí que desde sus inicios las precursoras del programa –y posteriormente sus sucesores- establecieran vínculos con el servicio de psiquiatría del Hospital Regional y acudieran a éste para manejar situaciones como la descrita anteriormente. La consecuencia de esta concepción es doble y, en cierto modo, reproduce un rasgo históricamente persistente en la interpretación e interacción con la alteridad indeseable de la sociedad. Por una parte, afirma el principio del merecedor de la asistencia. Dado que la asistencia consiste aquí en el encierro y/o en la medicalización de los discapacitados psíquicos, esta concepción introduce, por otra parte, la diferencia radical entre un modo de vida normal, cuyo escenario “natural” de desenvolvimiento es el trabajo, la casa, la calle, y otro anormal,

desequilibrado e impredecible, cuyo desenvolvimiento sólo podrá tener lugar en un espacio provisto de lo necesario para ser sometido a las reglas de la convivencia normal. No obstante, a diferencia del siglo XIX y comienzos del XX, la política del encierro y la medicalización psiquiátrica llevada a cabo hacia los/las moradores de la calle en los albores del siglo XXI concierne menos al temor que estos infunden en la población normal como al hecho de que su aspecto y conducta escandalizan la moral pública y deterioran la estética del paisaje.

La noción de las/los moradores de la calle como beneficiarios de un dispositivo institucional basado en la lógica de los servicios sugiere el carácter dependiente que se atribuye a las personas con discapacidad, olvidando la heterogeneidad de perfiles que configuran a la población y el hecho de que los propios dispositivos de entrega de beneficios sean parte de sus estrategias de sobrevivencia y sociabilidad. Si bien los beneficios estaban disponibles para cualquiera que cumpliera con los requisitos del perfil –como no tener un hogar, carecer de vínculos familiares, proyectar atributos discapacitantes-, en la práctica aquéllos eran asignados sólo a quienes establecían una relación clientelar con el municipio, la cual quedaba prendada muchas veces a la simpatía con las/los encargados de su administración. Lo que a primera vista parecía ser un concepto amplio de persona, en el que se afirmaría una igualdad constitutiva, toma luego la forma de un concepto discriminador marcado por la presencia/ausencia de símbolos de la discapacidad. Ser beneficiario representa así una clase de individuos más o menos cautivos a los que se favorece en detrimento de otros, según los atributos que presenten y la calidad de las relaciones interpersonales que establezcan.

La práctica de asignar y distribuir beneficios sugiere una concepción de persona como unidad estratigráfica que requiere ser gestionada seccionalmente de acuerdo al tipo de carencia, urgencia o discapacidad. A pesar de su pretensión, la “*habilitación biopsicosocial*” empujada por el programa municipal se realizó mediante un tratamiento unilateral de las dimensiones biológica, psíquica y social. La unidad de la persona no fue tratada como un todo integrado sino como uno fragmentado. Esta fórmula es coherente con una disposición cartesiana al interior de la asistencia, la cual funda la epistemología sujeto–objeto y la ética–política del individuo abstracto, representadas en las nociones de las/los moradores de la calle como discapacitados y beneficiarios.

La inclusión del municipio en la escena de una asistencia no gubernamental en la que predominaba el marco ético – religioso, produjo un reajuste en el sistema de gestión social de las/los moradores de la calle en Temuco que me proporcionó evidencia para

comprender lo que posteriormente ocurriría a nivel nacional. Como tuve oportunidad de observar, para uno de los grupos históricos de voluntariado de la ciudad, el municipio representaba un actor que competía por alcanzar privilegios y reconocimiento fácil, mientras ellos, los verdaderos voluntarios, quedaban en la sombra. Las diferencias de opinión entre ambos actores llevó a que los voluntarios se auto-marginaran y que el municipio tuviera el camino abierto para obtener reconocimiento social. Este hecho sugiere que la asistencia es un campo de disputas en las que los actores establecen entre sí redes de relaciones de alianza y compromiso, rechazo y conflicto.

11.2. El Registro Civil. *Identificando personas con discapacidad social*

“Identificando personas con discapacidad social” fue el nombre dado por los agentes del Servicio de Registro Civil e Identificación Regional a la segunda iniciativa pionera en el campo de interés en Chile, llevada a cabo Temuco en el 2001. El registro civil es un dispositivo de servicio público con existencia legal y patrimonio propio, orientado a velar por la constitución de la familia, así como registrar y acreditar los hechos y actos más significativos en la vida civil de las/los habitantes del país.

La iniciativa consistió en documentar gratuitamente a las/los moradores de la calle en sus lugares de vida habituales, a través de un acercamiento directo por parte de los agentes del servicio hacia las/los interesados en la ciudad de Temuco. Los precursores de la iniciativa, un profesional de alto rango y otro de mandos medios, pensaban que de este modo contribuirían al “*ejercicio efectivo de los derechos de las personas*” y apelaban a la “*visión institucional*”. Con esta experiencia, la institución se incluyó en la red local, convirtiéndose, gracias al compromiso individual de su Director y otros agentes institucionales, en un pilar dentro de la asistencia local.

Siete fueron los agentes del Registro Civil Regional que colaboraron en la asistencia a moradores de la calle en Temuco. En conjunto compartían más o menos las siguientes concepciones: 1) las cívico-políticas, relativas a los fines institucionales, 2) las éticas, inculcadas en el contexto de pertenencia a congregaciones religiosas de la ciudad, y 3) las expresivas, que mueven a la persona por necesidades individuales orientadas más por una sensibilidad humanista que por la ética cristiana. Similarmente a lo que ocurre en el voluntariado secular, sus agentes desplegaban sentimientos e intuiciones necesarias para desarrollarse plenamente. La búsqueda de la auto-realización a través de

la adquisición de humanidad, presente también en el programa municipal, tensionará el altruismo sobre el que descansa buena parte de la asistencia no gubernamental.

La narrativa oficial que justificó la iniciativa se basó en una idea de la integración social, según la cual la documentación de los procesos vitales de las/los moradores de la calle y, especialmente, la posesión de la cédula de identidad constituía una ventana de acceso a la sociedad y sus recursos. Como me indicó el Director institucional en Temuco, don Luis Risso: *“esto de identificarse legalmente es para que la gente pase a integrarse a la sociedad y pueda ejercer sus derechos, cumplir sus obligaciones, desarrollar sus potencialidades, etc.”* (Luis Risso, Temuco, noviembre de 2001). La práctica de otorgar cédula de identidad es vista así como una práctica que otorga existencia a alguien dentro de la sociedad. Quien no cuenta con cédula es considerado inexistente, quedando fuera o al margen de la vida social. La cédula de identidad es así un símbolo de la identidad pública de los habitantes de Chile, una carta de presentación a través de la cual sus poseedores declaran su existencia legítima y afirman su vínculo con el cuerpo social total. Como mostraré más adelante, esta es una concepción común entre los actores del mundo político-administrativo, partiendo del ejecutivo hacia abajo. Otras de las concepciones relevantes acerca de las/los moradores de la calle y su situación vital que compartían los integrantes del proceso provenían de la formación y filiación religiosa de los agentes institucionales. De allí éstos habrían extraído una noción ética de la asistencia, a partir de la cual la misión institucional, presentada en un marco secularizado, adquiriría mayor consistencia y sentido. Asimismo, de los seis agentes institucionales que participaron en la iniciativa, hubo tres que contaban con experiencias de contacto previas con moradores de la calle, todas ellas asociadas al voluntariado de calle.

Dentro del proceso que acompañé también se hizo presente la concepción individualista expresiva de la realización personal. El director del servicio me planteó que, en relación a los desafíos y expectativas de la iniciativa, se ponía en juego *“una cuestión distinta que puede comprometernos en lo personal, de hacer un servicio genuino que nos satisfaga, aunque sintamos el mal olor y tengamos que ponernos otra ropa”* (Luis Risso, Temuco, noviembre de 2001).

Como asesor de la iniciativa sostuve encuentros y reuniones de trabajo con un grupo de seis *“funcionarios”* del servicio en Temuco, en los que dimos forma al proyecto e introdujimos la temática al interior de la institución. Asimismo, trabajé en terreno con un grupo de cuatro funcionarios (tres hombres y una mujer) que finalmente terminó en

tres (con el retiro de la mujer). En el proceso estuvo comprometido, desde sus inicios, el director regional y un par de funcionarios de cargos medios, además de funcionarios de servicio activo y con carreras al interior de la institución. Este hecho favoreció el acceso directo al pensamiento y sensibilidad institucional a través del contacto interpersonal con los actores.¹⁰⁸ Dentro de este contexto, observé la importancia otorgada al sujeto jurídico a través de su presencia contable en el registro oficial del ciclo vital de la nación, así como la manera en que el aparato público concibe a las personas y los mecanismos simbólicos concretos con que cuenta para su construcción. El interés y acción de identificar a los moradores de la calle brindó un espacio privilegiado para establecer los marcos de interpretación e interacción empleados por el servicio público, revelando los criterios y supuestos más significativos de éstos.

Discapacitados sociales versus ciudadanos

Respecto de las concepciones de persona se distinguen tres posiciones, cada una de las cuales representó diferentes momentos y marcos de interpretación e interacción dentro del proceso de incorporación del tema en la institución.

En un primero momento predominó el criterio externo de definición social, el que se expresó de dos maneras según fuera el orden de las relaciones que prevaleciera. Tratándose de las relaciones estructurales o normativas ideales, las/los moradores eran definidos como ciudadanos, es decir, individuos libres e iguales que, no obstante, se encontraban en desventaja respecto de la mayoría debido a que no ejercían sus derechos básicos, partiendo por la identificación. Por otro lado, cuando las relaciones fueron directas, concretas y cara a cara, las definiciones de los sujetos y su realidad se articularon desde la exotización, término con el que designo el proceso por el cual se reconoce simbólicamente la existencia de un otro social al que se lo define desde la distancia en la que presuntamente vive respecto de un nosotros cercano.

El marco de interpretación e interacción en el cual se inscriben estas concepciones se articula en términos político-jurídicos que traducen los esfuerzos llevados a cabo por los agentes institucionales respecto del presente y futuro de la población nacional. La narrativa que desde este marco articulan los agentes en torno a las/los moradores de la

¹⁰⁸ En esta asesoría conté con el apoyo de un grupo de cuatro estudiantes de antropología de la UC Temuco, quienes tuvieron la oportunidad de realizar trabajos prácticos para responder a los requerimientos académicos de la carrera colaborando directamente en el quehacer profesional al que personalmente respondía.

calle apela a nociones tales como la “*identificación como derecho*”, la “*identificación como integración*”, “*igualdad*”, “*ciudadanía*”, las que son usadas por los directivos para comprender a la población y su situación vital. Todas estas nociones constituyen valores socio-culturales enraizados en la moderna filosofía del sujeto, desarrollada en la sociedad europea del siglo XVIII.

Según Donald (2003), en la moderna filosofía del sujeto la persona es considerada como un yo trascendental y abstracto, una entidad siempre supuesta, extra-temporal y extra-espacial, un sujeto éticamente aperceptivo que habita detrás de las máscaras públicas en el teatro de la vida. Alguien que se conforma a sí mismo en la medida en que es capaz de trascender la apariencia de las cosas para alcanzar el estatus de la razón pura, aquella que no guarda relación con sustancia ni referente alguno. La ciudadanía consiste, en este contexto, en una forma de “*identificación imaginaria*”, en tanto el ciudadano sería “una posición en el conjunto de relaciones formales definidas por la soberanía democrática”. El ciudadano denota un lugar vacío que puede ser ocupado por cualquier persona en el sentido de “hablar desde él, no en el de recibir una identidad sustancial” (Ibíd.: 288). Dentro de la filosofía política occidental el ciudadano es equivalente al “sujeto de la democracia”, adscribiendo así un atributo eminentemente político a la persona. Este sujeto político que es el ciudadano se corresponde, desde el punto de vista epistemológico, con el sujeto cartesiano, en tanto es “un punto de pura subjetividad no sustancial” (Ibíd.: 288). En tanto sujetos trascendentes, el ciudadano y el practicante de la duda metódica desatan la discusión teórica en torno al universalismo de la categoría respecto de los trasfondos de desigualdad y jerarquía realmente existentes que subyacen a su constitución.¹⁰⁹

En tanto constitutivo de un concepto de persona en nuestra sociedad, las ideas de ciudadanía y ciudadano sólo existen dentro de un determinado orden simbólico. En este caso, la identidad del ciudadano es aquella producida bajo el imperio de la ley, según la cual las personas son libres e iguales, más allá de sus contingencias –rasgos y circunstancias particulares en tanto personas con un origen, una lengua, una cultura, etc., los cuales a veces pueden ser condicionantes de identidades diferenciadas sustantivas.¹¹⁰

¹⁰⁹ Varios son los marcos socio-culturales esgrimidos en torno a asegurar la efectiva libertad e igualdad del ciudadano. Algunos de estos marcos son presentados más adelante.

¹¹⁰ Como ocurre con los pueblos originarios, las minorías étnicas, religiosas, sexuales, raciales, etc.

Para comprender esta concepción me serví del libro *La justicia como equidad* de John Rawls (2004). Allí el autor plantea que el concepto de persona como individuos libres e iguales está estrechamente ligado a una concepción política de la justicia y la sociedad. “La concepción de la propia persona se entiende a la vez como normativa y política, no como metafísica o psicológica”. Este concepto “se desprende del modo en que la *cultura política* pública de una sociedad democrática concibe a los ciudadanos” (Rawls, 2004: 44). Bajo esta concepción los ciudadanos son personas iguales en la medida en que todos “se entienden poseedores, en el grado mínimo esencial, de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social durante toda una vida... poseer en ese grado dichas facultades es la base de la igualdad entre los ciudadanos en cuanto personas”. Las facultades a las que hace referencia el autor se refieren a la capacidad de actuar reflexivamente dentro del marco de la justicia política, y a “la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien” y lo que tiene valor en la vida humana a nivel genérico (Ibíd.: 43).

La libertad de los ciudadanos, en tanto, se concibe en un doble sentido. Conciérne tanto a “la facultad moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien” (Ibíd.: 46), como a la de auto-comprenderse como “fuentes auto-autentificadoras de exigencias válidas. Es decir, se ven a sí mismo con derecho a presentar exigencias a sus instituciones con ánimo de promover sus concepciones del bien” (Ibíd.: 48).

La concepción de persona en tanto ciudadanos libres e iguales –racionales y juiciosos– que participan o cumplen un papel en la vida social durante toda una vida, se constituye desde una concepción normativa en que el individuo y la sociedad se entrecruzan como elementos de un sistema político supra-ordenador racionalmente garantizado. Esta concepción se inscribe y avanza en el sendero de la abstracción de las particularidades, vinculándose a la tradición liberal que define la identidad de la persona en términos puramente legales, es decir, constituida a partir de una particular concepción política de la persona. En efecto, salvo excepciones, esta tradición se caracteriza por la prescindencia de las contingencias individuales, así como de las estructuras y referentes socio-culturales. Como afirma Rawls: “Nacemos en el seno de la sociedad y, aunque podemos nacer también en el seno de comunidades, de religiones con sus culturas distintivas, sólo la sociedad, con su forma política de gobierno y su ley, ejerce poder coercitivo [sobre nosotros]” (Ibíd.: 45).

En este marco, las/los moradores de la calle fueron definidos por los directivos como “*discapacitados sociales*”, personas que son y han sido víctimas del reparto desigual de

los bienes primarios de la sociedad: garantía de derechos y deberes institucionales básicos (acceso a bienes y servicios públicos), disponibilidad de oportunidades equitativas (fundamentalmente trabajo), expectativas de ingreso y riqueza (derivadas de las oportunidades laborales), etc. En una sociedad en que los derechos y deberes institucionales, así como las oportunidades equitativas, están asegurados, los “*discapitados sociales*” representan individuos pre-ciudadanos, pues no pueden gozar de algunos de los bienes primarios de la sociedad política y sus instituciones.

Además de encontrarse en desventaja respecto del acceso a los bienes primarios de la sociedad política y sus instituciones, se estima que las/los moradores no participan plenamente en las actividades integradoras de la sociedad, llámese familia, escuela, trabajo, política, parroquia, comunidad. Toda esta cadena de déficits conduce a pensar que el ciudadano libre e igual que buscan producir y reproducir los agentes institucionales, a través de sus prácticas, normas, creencias y actitudes, representan un ideal a alcanzar y no un dato de realidad.

Desde una perspectiva sociológica, el ciudadano es quien goza de los medios para participar en la sociedad política y asegurar su existencia en el futuro o respecto de las eventualidades: la pérdida de empleo, la enfermedad, la muerte de un ser querido o cualquier contingencia que amenace su integridad psíquica y social, así como su reproducción. El ciudadano es quien, con su propiedad, y/o su lazo a algún sistema de protección social, derechos laborales y seguridad social (propiedad social), resuelve el problema del porvenir y el azar al que hoy en día todos están expuestos. En este sentido, en tanto las/los moradores de la calle carecen de una u otra propiedad son, por antonomasia, no – ciudadanos.

La designación discapitados sociales introduce así una definición coherente con el marco político normativo imperante que establece sutilmente la no idealidad de las personas a quienes se designa con tal rótulo. Es una forma simbólica discreta y a la vez violenta de negar la condición de ser persona a cabalidad, es decir, individuo íntegro de deberes y derechos institucionales, en igualdad de condiciones y oportunidades de ejercer libremente sus capacidades psicosociales y productivas y de participar en la vida social y cultural de la sociedad a la que pertenece o con la cual se siente identificado.

La retórica político-administrativa del Registro Civil, basada en la narrativa de la integración y el desarrollo, es ilusoria por cuanto no puede haber igualdad y libertad donde no existen las condiciones estructurales e individuales para asegurar la plena existencia social. Es decir, donde no se puede garantizar la existencia de alguien si no

cuenta con uno de los requisitos mínimos para hacerlo en el marco de la sociedad moderna: la propiedad privada y/o social.

En cuanto a las formas exotizantes que paralelamente desplegaron los agentes del Registro Civil, especialmente de cara al contacto directo e interpersonal con los moradores de la calle, podemos verlas en situaciones como la siguiente:

“En la oportunidad [una reunión en la que preparábamos el plan de trabajo para la documentación de moradores en terreno] el director del Registro señaló, para referirse a este “otro”: “uno no se imagina el mundo en que viven, lo que ellos piensan, es un mundo diferente que viven ellos... diferente al nuestro”, “no nos vamos a encontrar con un cliente común, digamos que atendemos todos los días en la oficina” (Notas de campo, Temuco, 23/08/2001).

Esta visión condujo a algunos funcionarios a imaginar que los moradores hablarían otro idioma o que serían incapaces de comunicarse con ellos. El otro de la calle es visto así de manera alienista, profundizando la noción de éste como un *“discapacitado social”* y, por ende, reafirmando el predominio del marco político-jurídico del ciudadano dentro de las prácticas y narrativas político-administrativas. Ya en pleno proceso de incorporación del tema en la institución, a través de charlas y talleres de inducción, comenzaron a expresarse las nociones y concepciones que los agentes tenían de la población objetivo. Además de la inconmensurabilidad de universos lingüísticos que suponían, los funcionarios creían que las/los moradores de la calle tenían un coeficiente intelectual bajo y que presentaban un enorme deterioro psíquico.

La exotización era un recurso simbólico que remarcaba la excepcionalidad de la experiencia respecto de un fondo común de experiencia normal considerada como natural, sobre todo cuando la atención se fijaba en aquellos rasgos o aspectos definidos como *“chocantes”* –o que producían asombro, extrañeza o perplejidad. Al hacer parte de los estereotipos, la exotización es un mecanismo constitutivo de un conocimiento social que funciona en distintos campos de la experiencia social, a través del cual se traducen las creencias y valores más importantes que configuran las nociones sobre la alteridad.

Uno de los primeros campos de la experiencia social en que tuvieron lugar las simbolizaciones acerca de las/los moradores de la calle fue el de la comunicación. Al respecto, los agentes adujeron la imposibilidad o lo dificultoso que resultaría establecer

comunicaciones con las personas que viven en la calle, precisamente, porque las consideraban “*excepcionales*”, personas atípicas. Se sostenía, en este marco, que

“uno puede estar conversando con ellos o dialogando, pero en el fondo no saben el castellano de nosotros. No lo entienden, es totalmente diferente” (S.C., Temuco, octubre de 2001). *“Se trata de una persona que está claramente viviendo fuera de la regla y de la forma de vivir en sociedad que tenemos los demás, [alguien que] está gráficamente al lado del camino donde transitamos los demás”* (L.R., Temuco, octubre de 2001).

Según esta concepción, las personas que viven en la calle son personas desafiadas, desligadas de los esquemas lingüísticos, normativos y relacionales dominantes. Personas que si bien no están totalmente afuera, no se ajustan a las coordenadas y parámetros principales de la vida social. De este modo, la exotización expresa los marcos de interpretación de la anomia como forma de diferenciación social relativa a los niveles de coherencia existentes entre las expectativas de rol y los desempeños individuales efectivos.

Por otra parte, al igual que los otros actores entre los que he indagado, los agentes del Registro Civil pensaban que la gente con la que tratarían serían, en su mayoría, “*locos*”, “*enfermos mentales*”, “*enfermas de la cabeza*”, “*con un coeficiente intelectual muy bajo*” o “*con deterioro intelectual*” (L.S., Temuco, agosto de 2001). Al igual que entre los otros actores, esta creencia se expresaba espontáneamente entre los agentes del Registro Civil y tenía una relación directa con el temor de las mujeres frente al encuentro con los sujetos. Esta actitud estaría anclada a las concepciones histórico-culturales de la locura en Chile como experiencia sobrenatural, psíquica y moral negativa. Dado que el loco produce temor, la asociación entre el loco y el morador de la calle es constitutiva igualmente de un tratamiento basado en el miedo y, desde allí, en la diferencia estigmatizante.

Otro dominio de la experiencia social en que los agentes del Registro Civil desplegaron su propio sistema de relaciones y significados fue el económico. Desde el comienzo de la iniciativa de documentación, los agentes tuvieron ciertas aprensiones respecto del modo como las/los moradores se sostenían económicamente a sí mismos. En este sentido, les atribuían o impugnaban conductas delictivas y sospechaban sobre la clase de relaciones que establecían con la propiedad privada y el bien público.

“Yo ya veía que el otro sacaba un sable y nos decía que le entregáramos todo lo que llevábamos”, fue el juicio de C.F. [uno de los agentes] durante una de nuestras visitas de campo a la feria Pinto, mientras desarrollábamos lo que ellos entendían como “acción integradora”, es decir, documentar a las personas [que vivían en la calle]” (Notas de campo, Temuco, octubre de 2001).

Obviamente, este augurio no se cumplió y el agente pudo contar luego que “en realidad, uno no sabe que ellos también trabajan” y que, como la mayor parte de la gente, se ocupan de sí mismos de maneras honestas, aunque públicamente desacreditadas. Abundó en este cambio de opinión el hecho que la estadística que establecimos entonces sugería que en una muestra de 49 documentados hombres, un 71,43% no contaba con ningún registro delictual. Es probable que la experiencia de campo y de entrenamiento académico dejara inscrita en varios de ellos la noción de que actividades como los “pololos”, los “changuitos”, el “macheteo”, la mendicidad y el comercio informal y ambulante son ocupaciones propias de los moradores de la calle y que, si bien ellas no son precisamente la expresión de los esquemas dominantes del contrato laboral formal, ellas son formas que permiten ganarse la vida honestamente.

El estigma delincencial aplicado a las/los moradores de la calle, tan antiguo como el imaginario del sufrimiento cristiano, obra directamente sobre el estatus jurídico de éstos. No sólo se desconfía de los modos de sostenimiento material de estas personas sino que se corrompe la constitución positiva que como ciudadanos ampara la ley. El delincuente encarna la alteridad que trasgrede la ley positiva, estructural de la sociedad. De este modo, trasgrede al propio ser que le antecede y que es el que en potencia le otorga la calidad de sujeto socialmente acreditable. La aceptación de que la mayoría de las personas que vivían en la calle que fueron documentadas carecía de antecedentes penales condujo a la institución a sostener más fuertemente la idea de que su papel en la trama era el de “identificar *personas con discapacidad social*”. Al tener que relativizar los atributos estigmatizantes sobre la naturaleza de las personas que vivían en la calle, los funcionarios del Registro Civil mantuvieron una visión que resaltaba el daño de las personas como principal atributo identificatorio. Si no se puede afirmar un perfil delictivo, entonces hay que buscar en la carencia.

Lo que el Registro Civil de Temuco hizo al documentar a las personas que vivían en la calle fue proyectar en ellos la imagen del “sujeto jurídico” que es también el sujeto económico, productivo, político, integrado, vale decir, el que paga sus impuestos, el que

vota y participa en la sociedad dominante. Esta noción se encuentra implícitamente incrustada en la misión y los valores de la institución y ella fue constitutiva de un marco de interpretación cívica del altruismo. A pesar de ser un “*discapacitado social*”, el/la morador/a de la calle puede realizarse como persona aceptando ser parte de la esfera pública a través de su identificación dentro del sistema de registro oficial, el cual tiene el deber de documentarlo y otorgarle así una existencia positiva. La identificación oficial implica la expectativa de actuar deliberativamente en los asuntos públicos alentando así la participación en el devenir de la sociedad.

En un segundo momento, aquel que se abrió tras el desarrollo de la primera experiencia de contacto y relación directa entre los agentes y los moradores, advertí cambios importantes en el modo de definir a las personas. Frente a las preguntas “*¿cree Ud. que las percepciones que tenía acerca de las personas sin hogar antes de la iniciativa “Identificando personas con discapacidad social” han cambiado en algo?*” “*¿Podría decir en qué sentido?*”, los funcionarios respondieron a partir de reconocimientos más o menos explícitos acerca de los cambios experimentados en sus definiciones sociales, la persistencia de concepciones y la idealización.

Así, C.F. advirtió que “*yo tenía... la estigmatización de que estas personas eran peligrosas y que tenían un avanzado deterioro mental, lo que a la luz de la experiencia de haber compartido con ellos, uno puede ver que pueden ser personas tan o más normales que cualquiera de nosotros*”. Explicitando las lecciones obtenidas a partir de la experiencia, sostuvo: “*Yo creo que uno aprende a “mirarlos” con otros ojos, aprende a entender que son personas que les ha tocado o que han elegido un tipo de vida diferente y que no por eso nosotros los vamos a discriminar*”.

La visión de continuidad o mantención de las nociones iniciales, en tanto, se expresa en que “*como experiencia personal aún impactan las condiciones en que viven estas personas*” (L.S.). Por último, con la visión más extrañadora o que provoca una nueva perplejidad tenemos que “*el hecho de haber trabajado en el proyecto me sirvió para poder ver más allá de lo imaginable, es decir, la otra cara de la moneda, poder ver tanta gente y en la situación que se encuentran es impresionante*” (S.C.).

A partir de un análisis más exhaustivo del proceso de relaciones profesionales y humanas que surge el 2001 con los agentes institucionales, observé que sólo uno logró elaborar una definición diferente a la que tenía en primera instancia, antes del proceso de contacto y conocimiento directo con moradores de la calle. El resto, en cambio, mantuvo sus estereotipos y puntos de vista iniciales, reafirmando y/o matizándolos.

Partiendo por el último tipo de definiciones, una de las agentes afirmó: *“definiría a todas estas personas de un alto porcentaje de abandono familiar, alcohólicos y enfermos con deficiencia mental”* (L.S.V., Temuco, octubre de 2001). Otro agente adujo: *“las definiría enfermas de nostalgia y soledad... aunque tengan intenciones de salir, la sociedad los discrimina aún más que su dolencia personal... ellos pierden todo entusiasmo por salir de ese hoyo en que se encuentran que se dejan morir”* (L.S., Temuco, octubre de 2001). Un tercer punto de vista, menos dramático, pero con un contenido exotizante, se expresa en la siguiente representación: *“las personas de este tipo las considero como personas especiales, con su mundo imaginario, con sus vestimentas tradicionales, como si fueran de otra dimensión”* (S.C., Temuco, octubre de 2001).

A juzgar por el modo como cada agente fue construyendo, definiendo y presentando sus ideas, sólo uno de ellos evidenció un cambio de percepción acerca del otro de la calle. Dicho con sus propias palabras:

“[al principio] es fácil hacer un estereotipo de este tipo de personas y dejarse llevar por los prejuicios, pero creo que el contacto directo con ellos nos ayuda a “verlos” de otra manera, encontramos personas, gente con necesidades, gente que tenía mucho que decirnos, gente con mucho respeto por los demás y que en muchos casos sólo querían ser escuchados” (C.F., Temuco, octubre de 2001).

Podemos advertir el cambio experimentado en la afirmación *“verlos de otra manera...”*. Pero, donde se expresa con mayor fuerza la importancia de esta nueva manera de ver la realidad es en la actitud anteriormente descrita de que *“ahora uno se atreve a conversar con ellos”*. Lo que este tipo de respuesta sugiere es, pues, que las definiciones acerca de las cosas y los demás, en general, son mecanismos a través de los cuales se imponen límites actitudinales, circunscribiendo los modos como interactuar con los otros.

La entrada de la institución a la red de apoyo local constituyó el marco de interacción en el cual adquirió sentido la acción institucional, así como las narrativas y prácticas de quienes la ejecutaran. Estas narrativas y prácticas indican que se pueden operar cambios significativos dentro del orden interpretativo e interactivo de la institución. La primera experiencia de los agentes del registro fue simbolizada, en términos generales, de una manera positiva y matizada dependiendo del actor.

Así, tenemos que la respuesta más completa y que se movió dentro de al menos tres niveles de interpretación fue la proporcionada por uno de los promotores y protagonistas directos de la iniciativa:

“en lo profesional [he aprendido] que uno debe estar siempre dispuesto a ir más allá de lo que es el trabajo en las oficinas y a hacer sólo lo que “siempre” se ha hecho, sino a estar dispuestos a innovar y poner a las personas como centro de nuestro quehacer. En lo personal, yo creo que sí, o sea, hasta cuando uno da una limosna a una de estas personas lo hace con un espíritu diferente... [ahora uno] se atreve a conversar” (C.F., Temuco, octubre de 2001).

Una segunda clase de respuestas plantea que

“el hecho de haber estado trabajando me significó poder ver la vida de otra manera y a su vez tener más aprecio de las cosas que lo rodean [a uno], no ser tan materialista” (S.C., Temuco, octubre de 2001). *“Como experiencia personal fue una experiencia enriquecedora tener contacto cercano con este tipo de personas y sentirse de alguna manera útil hacia ellos”* (L.S.V., Temuco, octubre de 2001).

De este modo, las respuestas permiten entrever el trasfondo afectivo, ético y pedagógico que implicó la experiencia. Al igual que las concepciones expresivas, éstas hacen parte de un altruismo egocéntrico que subraya la satisfacción íntima resultante del servicio prestado, a diferencia de las formas socio-céntricas de la asistencia ético-religiosa y de orientación cívico-política. En este marco, es el propio agente el que se torna alguien útil para los demás. La experiencia de contacto con el otro le brinda al agente la oportunidad para comprender sus propias virtudes personales.

Cuando estas virtudes son medidas con la vara de la eficiencia sistémica, entonces los agentes pueden visualizar los límites de su acción: *“en algunas situaciones me he encontrado impotente ante una solución que no está a mi alcance... me frustra el [hecho de que] las autoridades burócratas se hacen los ciegos”* (L.S., Temuco, octubre de 2001).

De manera que dar un servicio, salir del espacio laboral habitual, ir en busca de las personas, establecer contactos directos con los miembros de la comunidad, de la sociedad civil, voluntarios, agentes institucionales, investigadores, estudiantes, proporcionar el servicio en el espacio existencial de la persona y, al mismo tiempo,

asumir todo ello desde una concepción más o menos institucionalizada denominada “*acción integradora*”, constituyó el marco socio-cultural propio en el que entender el papel que tiene el registro civil local en los procesos de estructuración del otro de la calle y su situación.

El principio de que la entrega de cédulas de identidad colaboraría en la integración de las/los moradores de la calle resultó ser vinculante en la primera experiencia de la institución. Posteriormente, a raíz de la experiencia de sus agentes, estos descubrieron que tal principio no aseguraba nada. Esto sugiere que las nociones institucionales, como en este caso la de integración, exigen ser reformuladas. Entonces los actores institucionales pueden concebir ideas más amplias para repensar sus estrategias y prácticas integradoras. La decisión de incluirse como institución dentro de la red de asistencia local los llevó a sostener una acción que comprometía la subjetividad de los funcionarios y que además avanzaba en la ampliación del rango de relaciones, contactos y promoción de sus valores en la comunidad. Hacia el 2007, los agentes del registro civil estaban más abiertos a incorporar una perspectiva de derechos, al postular que las/los moradores de la calle debían ser vistos como “*ciudadanos como todos, pero que no han tenido oportunidades*”.

12. Voluntariado y voluntarios/as. Entre el altruismo y la compasión

El trabajo de campo enseña que uno de los actores claves en la construcción de las personas que viven en la calle en Chile de comienzos del siglo XXI son los “*voluntarios de calle*”. Como adjetivo, voluntario –y podemos decir “*voluntariado*”- concierne a una clase de acto moralmente autónomo y afectivamente espontáneo que distingue a quien lo efectúa de los demás: “una acción social que enfatiza una voluntad de ayuda, más allá de la que muestran los congéneres” (Béjar, 2001: 15). Como sustantivo, en tanto, el/la voluntario/a es como el “soldado de la ayuda” que hace frente a la adversidad de otros. El término voluntariado también se usa como sustantivo para referirse a las agrupaciones que constituyen las fuentes y canales de la voluntad de ayuda. A diferencia de las formas de agrupación basadas en el contrato económico, los grupos de voluntariado corresponden a instituciones nacidas de intereses morales compartidos por diversos miembros de la sociedad, cuyas acciones se orientan a procurar bienestar a grupos y/o personas desposeídas o imposibilitadas de enfrentar su situación de vida. En una sociedad organizada sobre la base de principios individualistas y utilitaristas de

sociabilidad, qué posibilidades de desarrollo y proyección tiene el altruismo voluntarista. ¿Qué procesos atraviesan y constituyen las actuales formas de voluntariado en Chile, concretamente en el campo de los más desfavorecidos?

Al voluntariado tradicional, caritativo, enfocado en la ayuda a los pobres y enfermos que, como hemos visto, está presente en Chile desde la colonia hasta el siglo XX, se suma el voluntariado hacia los ancianos, los discapacitados, los enfermos terminales, las mujeres violentadas, las comunidades rurales e indígenas y cualquier grupo de personas alejadas del bienestar colectivo. Esta tendencia a la especialización en el cuidado hacia los vulnerados y diferenciados se observa especialmente en Latinoamérica (Kliksberg, 2000), Estados Unidos (Rodríguez et al., 2003) y España (Béjar, 2001). En la última década ha alcanzado ribetes globales, convirtiéndose en empresas morales internacionales y desterritorializadas que manejan poder y recursos económicos considerables (Béjar, 2001). En Chile, su presencia se enmarca dentro de la construcción de una “*cultura de la solidaridad*” que es promovida desde el Estado,¹¹¹ por un lado, y la asistencia no gubernamental,¹¹² por otro. ¿A qué responde esta corriente social? ¿Por qué ayudar a los prójimos extraños? En realidad, ¿cuál es la condición moral que exhibe el voluntariado social? Y, en lo más específico, ¿qué dice y hace el denominado “*voluntariado de calle*” respecto de las/los moradores de la calle?

Para los teóricos de la “*cultura de la solidaridad*” el voluntariado representa, junto con el “*capital social*”, un poderoso mecanismo para la integración social de los pobres y marginados del desarrollo (Kliksberg, 1999). Esta forma de acercarse al problema introduce la preocupación ética de la responsabilidad social. El voluntariado remite así al problema de la construcción del espacio público, la revitalización de la “*participación ciudadana*” y la ampliación de la democracia en el marco de los deberes civiles y el ejercicio directo de la soberanía. En Chile, la cultura de la solidaridad representa un impulso para restablecer el orden democrático lesionado durante la Dictadura de Pinochet. Por lo mismo, es un signo del vigor que la social-democracia chilena busca insuflar al proyecto modernizador de la sociedad a través del civismo republicano.

¹¹¹ El Estado impulsa desde el año 2000 una política de *participación ciudadana*, entendida como el fomento a la asociatividad no lucrativa de los actores en cualquiera de los niveles de organización social ajustados a la ley (organizaciones funcionales, comunitarias, territoriales, fundaciones, corporaciones, etc. sin fines de lucro). Vuelvo sobre este aspecto y sus implicaciones ético-políticas más abajo, en el capítulo sobre el papel del Estado en la inclusión de las/los moradores de la calle al sistema.

¹¹² Me adelanto a señalar que la asistencia social no gubernamental ha tenido un papel protagónico al proveer al lenguaje oficial parte de la semántica del marco ético-religioso cristiano, otorgándole contenido axiológico a la tendencia política que afirma la solidaridad como virtud ciudadana y rasgo identitario nacional.

Frente al descenso de la militancia política clásica crece y se diversifica el altruismo social de raíz religiosa.

Siguiendo a Salazar (1999), el crecimiento y diversificación del voluntariado implica un desafío considerando la comprensión dominante de la ciudadanía en Chile, la que concierne a una lectura formalista de los derechos. A juicio del autor, en Chile existe una simplificación excesiva de los procesos ciudadanos, la cual consiste en: 1) hacer abstracción de la existencia de una pluralidad de ciudadanos/as y ciudadanías –cada una con sus propios procesos, tentativas y poderes-; 2) soslayar el desencuentro entre el reconocimiento o concesión de derechos por parte del aparato institucional y constitucional, y los poderes civiles o sociales que surgen en los sujetos mismos; y 3) desconocer la existencia de antiguas prácticas ciudadanas, previas incluso al período republicano, que no son incorporadas a la memoria oficial. De este proceso de simplificación resultan la tendencia centralizadora del Estado nacional y la exclusión histórica de las ciudadanías frente a los procesos de construcción pública estatal. De allí la dificultad con que se encuentra un proyecto de construcción de ciudadanía en Chile. Así, el civismo republicano que en parte impulsa la “*cultura de la solidaridad*” representa un marco de interpretación e interacción, una fuerza ideológico – práctica orientada precisamente a hacer frente a esta dificultad.

Para Rodríguez y otros (2003), el voluntariado es una “una expresión ciudadana compatible con la realidad contemporánea –incluso en sus rasgos más emergentes-” que, “en cuanto manifestación solidaria engarza incluso con prácticas ancestrales de colaboración, como asimismo con la lógica de otras expresiones históricas de solidaridad como son la filantropía social y el mutualismo obrero” (Rodríguez et. al, 2003: 12). A comienzos de este siglo el voluntariado cumple un importante rol dentro de las economías nacionales.¹¹³ En Chile, el voluntariado se sostiene en virtud de un sistema de cuotas de socios y/o pagos por servicio, el que convive con una suerte de solidaridad instituida a través del acto de pedir - dar los vueltos en las compras de supermercados. De este modo, el voluntariado lo ejercen individuos autónomos y con independencia del sistema de sus inscripciones. Asimismo, el Estado y el mercado tienen un papel pasivo en este sistema, el que es plenamente coherente en una sociedad con un Estado social pequeño y un mercado orientado hacia el lucro privado.

¹¹³ Así lo han destacado diversos intelectuales, políticos, sacerdotes y dirigentes sociales latinoamericanos. Sin contar con cifras para el caso chileno, se observa que en Argentina, por ejemplo, el aporte alcanzaría a un 0,86% del PIB. Para el caso de Estados Unidos, en tanto, se estima que “la participación del voluntariado en el PIB asciende a un 5,6%” (Rodríguez et al., 2003: 132).

Los autores notan que las principales motivaciones del voluntariado nacional son comunes a nivel latinoamericano y tienen que ver con “el deseo de entregar apoyo y ayuda a personas que están en una situación difícil respecto de quien realiza el aporte solidario” (Ibíd.: 134). Se advierte además que, en países como Estados Unidos, Brasil y Argentina, “las motivaciones individuales pueden ser legítimamente variadas, y que incluso en primera instancia pueden tener una impronta instrumental y egoísta” (Ibíd.: 134). A diferencia de lo que ocurre en países como España (Béjar, 2001), en Chile la pertenencia religiosa y la fe cristiana parecen ser más fuertes y expansivas como fuentes motivacionales del voluntariado. Este es un punto relevante para entender los marcos de interpretación e interacción que hacen que ciertos sectores de la sociedad se organicen y actúen a favor de los más desprotegidos, deprivados y marginados.

Estas tendencias altruistas no son las únicas en las que se inscribe el voluntariado de calle chileno contemporáneo, si bien son relevantes. Otras formas de altruismo dirigido a las/los moradores de la calle en Chile expresan un orden de prioridades diferente al delineado hasta aquí. En lugar de fundarse en el deber se orientan desde el deseo y el narcisismo; el altruismo que anima estas otras formas “está más imbuido por una *ética de la compasión* que por una auténtica *ética de la justicia*” (Picas Contreras, 2003: 65). Como mostraré, estas formas tienen consecuencias éticas y políticas diferentes en forma y contenido a las que suponen los marcos ético – religioso y cívico-político.

12.1. *Tender una mano, brindar amor al prójimo*

De acuerdo a la información obtenida a partir del análisis documental, hacia el 2007 había en Chile más de un centenar de organizaciones de voluntariado -equivalentes entre quinientas a mil doscientas personas -, que dirigen sus esfuerzos a ayudar a las personas que habitan en la calle.¹¹⁴ En la ciudad de Temuco su número llegaba hace unos años a catorce organizaciones,¹¹⁵ registrándose un crecimiento de un 21,4%

¹¹⁴ Estimación personal basada en información del Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle (2005) y entrevistas a profesionales de instituciones de asistencia. El rango de 500 a 1200 personas lo he obtenido calculando dos indicadores que definen a los grupos de voluntarios, como son el número mínimo y máximo de integrantes efectivos de un grupo, vale decir, cinco y doce, multiplicados por el total estimado de organizaciones de voluntariado de calle.

¹¹⁵ En 2008, cuando reanudé el trabajo de campo, identifiqué los siguientes grupos: 1) voluntarios de calle del Hogar de Cristo, 2) Caminantes, 3) Ministerio de Calle o Evangelismo de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, 4) Perpetuo Socorro, 5) Shöenstattianos, 6) Familia Extensiva Beata San Ignacia, 7) Red Cristiana de Jóvenes, 8) voluntarios de la municipalidad, 9) Voluntarios del Padre Hurtado, VolPAH, 10) voluntarios de la Pastoral universitaria, 11) grupo de la Parroquia de la Santísima Trinidad, 12) voluntarios de la Universidad Mayor, 13) voluntarios de la Universidad de La Frontera, y 14) Jóvenes Adventistas.

respecto de 2005, y de un 64,2% respecto de 2000, cuando sólo existían tres de estos grupos. En Santiago, en tanto, se registra más de una veintena de organizaciones, según información derivada de entrevistas sostenidas con agentes de la asistencia social de esa ciudad. Para otras regiones la información indica que en todas las ciudades cabeceras de Chile, y aquellas con más de 40.000 habitantes, hay presencia de voluntariado de calle, ligado principalmente a la asistencia social de raíz religiosa.¹¹⁶

La emergencia del voluntariado de calle en Chile se remonta a la época del Padre Hurtado, cristalizando como una institución desde los '90 del siglo XX. En Temuco comienza en 1998,¹¹⁷ cuando se formó la primera agrupación. Desde 1999 he observado un rápido crecimiento de agrupaciones de voluntarios/as de calle. A mediados de ese año registré más de sesenta voluntarios, mayoritariamente jóvenes y mujeres, que salían a repartir café y pan por las noches. Se trata de grupos compuestos mayoritariamente por jóvenes cristianos –católicos y evangélicos–, algunos de las cuales son reconocidos por su permanencia histórica. Con el tiempo se sumaron otras agrupaciones surgidas al alero del municipio y las universidades.

En promedio, cada grupo está compuesto por entre cinco y doce integrantes más o menos permanentes. En general, son grupos conformados por jóvenes –y en menor medida adultos–, que se desempeñan como estudiantes de educación superior o secundaria, ligados principalmente –y como puede desprenderse de los nombres o referentes grupales– a alguna congregación católica o evangélica. Un tercio de ellos, asimismo, se halla conformado por personas que trabajan y participan en instituciones de asistencia religiosa o civil. Tratándose de los voluntarios del municipio, en tanto, predominan adultos profesionales con menor anclaje religioso.

La denominación “*voluntarios de calle*” proviene del Hogar de Cristo. Con ella se marca explícitamente el espacio de desenvolvimiento del voluntariado: la calle. Esta referencia es significativa cuando el significante adquiere la densidad que le atribuyen quienes desarrollan la práctica de “*hacer [voluntariado de] calle*”. De este modo, “*hacer calle*” remite a una acción llena de simbolismo, punto sobre el cual volveré más adelante. Cada grupo de voluntarios recluta a sus miembros de manera más o menos directa. Los más organizados desarrollan estrategias coordinadas y formales de reclutamiento. Con el fin de observar más directamente el modo de reclutamiento,

¹¹⁶ Fuente: Primer Foro Virtual sobre Personas en Situación de Calle realizado en octubre de 2005.

¹¹⁷ Más o menos paralelamente al momento en que iniciaba mis acercamientos al mundo de los “*vagabundos*”. Véase Berho (1998), “Esbozo para una etnografía del vagabundo”. En *Revista CUHSO* 4 (1): 38 - 43.

durante 2008 colaboré con los voluntarios del Hogar de Cristo en organizar una visita al campus universitario en el que trabajo. La encargada del proceso, una joven abogada católica con gran vocación de servicio, visitó un curso de cincuenta estudiantes de antropología en el que enseñaba, les habló de la institución, de sus medios y sus fines, destacando aspectos axiológicos ligados a la práctica del voluntariado. Esta acción, que se repite año a año en las universidades y escuelas secundarias en trece sedes a lo largo de Chile, va acompañada de una fuerte campaña publicitaria transmitida a través de la televisión y la prensa escrita y virtual a nivel nacional. Quien sienta “*el llamado*” puede hacerse voluntario o socio de la institución, destinando tiempo, energía o dinero a su misión.

En los grupos con menos trayectoria, pero con fuerte anclaje religioso, el reclutamiento se basa en lazos sociales de parentesco, vecindad, ocupación y pertenencia parroquial. Si bien en ambos casos –en los grupos con mayor o menor trayectoria- el lazo institucional prefigura los límites de la acción, sólo en el primero el vínculo es más normativo y, por ende, consistente. Este hecho, en todo caso, no restringe la incorporación de nuevos miembros, al menos desde un punto de vista declarativo.

Las principales acciones desarrolladas por estos grupos se dirigen a satisfacer necesidades básicas de alimentación, abrigo y seguridad. A partir de un plan de salidas semanales (de lunes a viernes), cada grupo hace recorridos nocturnos en los que sus miembros reparten café, sopa o sándwiches, ropa, calzado, frazadas y colchones. Estos recorridos pueden durar entre una a tres horas según la cantidad de “*tíos*” y “*tías*” que encuentre. A veces dos o más grupos se encuentran en los mismos puntos del recorrido. Con el tiempo se ha ido generando una coordinación entre los grupos, de tal manera de maximizar la ayuda que prestan.

Dentro del grupo de voluntarios que más tiempo y energía invierte para llevar a cabo su labor, como es el del Hogar de Cristo, se advierte la existencia de un proceso de preparación psicosocial del voluntario/a. Quien decide entrar al grupo debe primero conocer la obra del Padre Alberto Hurtado, para luego ser introducido en algunos aspectos propios del voluntariado y de las personas a las que se ayuda, hasta llegar finalmente a una etapa de prueba en que se evalúa el desempeño y se ponderan las dificultades de la interacción con las personas a quienes el/la voluntario/a decidió asistir. Durante esta etapa de prueba el/la voluntario/a interactúa dentro del espacio institucional. “*Hacer calle*” puede esperar hasta que demuestre entereza y suficiente madurez emocional. Así, sólo llegan a hacer “*trabajo de calle*” quienes despliegan estas

virtudes tras haber superado la etapa anterior de contacto e interacción en el medio protegido del comedor y/o la hospedería. Su realización es una suerte de recompensa en el proceso de iniciación al voluntariado de calle católico.

“*Hacer calle*” implica siempre una doble faz en cuanto a los fines que la inspiran y a los que se orienta. Por una parte, se presenta el firme deseo de modificar el entorno humano, generalmente ajeno, pero cercano, ofreciendo respuestas frente a situaciones complejas que ni el Estado ni el mercado brindan. Por otra parte, existe una convicción personal según la cual el ejercicio de voluntariado tiene efectos sobre el propio ser del que lo ejecuta. Así, el *voluntariado de calle* es simultáneamente socio y ego-centrado. Según advirtió la encargada del Centro de Acogida Abrigando Esperanza del Hogar de Cristo de Temuco, este hecho genera una tensión que no siempre se resuelve con facilidad. A su juicio, quienes logran articular satisfactoriamente ambos niveles son los voluntarios que pretenden enfrentar las injusticias y desigualdades del mundo social, “*personas que tienen el tema de la ayuda al otro, que tienen fortalezas, los que creen en Dios, que han participado en iglesias, en comunidades cristianas. Los más permanentes son los que tienen sus cosas claras con el tema de Dios, con el tema cristiano*” (S.F., Temuco, octubre de 2009).

Mis propias observaciones y conversaciones con voluntarios del Hogar de Cristo, VolPAH y el Ministerio Evangelista –este último evangélico- confirman estas y otras declaraciones. Es evidente para quien observa, el entusiasmo con el que organizan eventos para festejar cumpleaños, santorales y otras festividades dedicadas a brindar acogida a las/los moradores de la calle. He visto cómo jóvenes que podrían usar su tiempo de fin de semana en divertirse con sus amigos, parejas o familias, lo dedican a atender las necesidades de otros, a quienes a veces no conocen o que no siempre se muestran agradecidos. Asimismo, he visto la puntualidad y responsabilidad con que asumen las tareas de llevar comida, abrigo y escucha durante las noches que desarrollan las “*visitas de calle*”. En su mayoría, estos voluntarios cuestionan el sentido instrumental y egocéntrico del voluntariado contemporáneo, “*ese que es taquillero*”, y sostienen que de lo que se trata es de “*brindar amor al prójimo, tenderle la mano*” (M.L., Temuco, octubre de 2008). Proceso éste cuyo sentido puede aprenderse: “*Yo salgo a la calle a entregar un plato de comida, pero eso es muy frío, es muy poco. Entonces, con el tiempo uno va formando lazos de amistad con la gente. Es como tratar de hacer una igualdad... es como la sensación de que ellos se sientan iguales a nosotros. Es como romper los lazos de diferencia social, como igualdad*” (M.A.,

Temuco, octubre de 2008). *“No sólo se trata de ir a visitarlos en la noche, sino que es también compartir su vida. Trabajar con las personas en situación de calle es como vivir en compasión con ellos”* (J.C., Temuco, octubre de 2008).

La fe religiosa, la pertenencia congregacional y el desarrollo de una ascética activa son atributos que encontramos entre quienes dedican más tiempo y entusiasmo a ayudar a quienes viven en la calle. La encargada del Centro de Acogida Abrigando Esperanza de Temuco me dijo taxativamente que cuando los voluntarios *“no creen en Dios... están un año, pero después se van”* (S.F., Temuco, octubre de 2009). Para la más antigua de las voluntarias del Hogar de Cristo en Temuco, y fundadora de VolPAH,

“el tema del compromiso es re-importante. Están porque están [sólo] las personas comprometidas, las que tienen una responsabilidad con estas personas, con los tíos de calle, porque han pasado muchos voluntarios que dicen que “yo voy a hacer voluntariado, cuenten conmigo para esto, cuenten conmigo para esto otro” y no duran una semana, vienen un viernes y la otra semana tú los llamas y no van a estar, porque no asumieron el compromiso de los que sí están”. Este compromiso, a su juicio, consiste en *“el servicio”* a otros y, *“por supuesto, el tema de Dios, de encontrar un sentido espiritual en lo que estamos haciendo”* (J.C., Temuco, octubre de 2008).

El éxito de la empresa se hallaría mediatizado así no sólo por la posibilidad de contar con tiempo libre y tener asegurada la subsistencia personal o familiar, sino por la existencia de anclaje institucional entre sus integrantes. La durabilidad del grupo concierne, pues, a la existencia de algún marco de interpretación y acción que torne inteligible la práctica de la ayuda desinteresada. En el caso del voluntariado de calle de Temuco –y probablemente de la mayor parte del voluntariado en Chile- dicho marco lo proporciona la tradición cristiana. La vigencia de esta tradición en Chile no sólo garantiza la continuidad de la empresa, sino que también favorece la implicación afectiva, relacional y valorativa que se establece con el sujeto-objeto del altruismo. Es lo que permite que la práctica misma se instituya como una acción organizada de una comunidad de agentes morales movidos por el sentido del deber religioso.

Durante mi trabajo de campo con voluntarios en 2008 advertí que algunos de ellos –los que llevaban más tiempo- se involucraban a tal punto con la actividad que ésta había generado un estilo de vida más o menos totalizador. Después de trabajar en un banco, una ex – contadora voluntaria de calle del Hogar de Cristo de Temuco, madre y esposa,

me contó que decidió retirarse del trabajo para seguir los planes que Dios tenía preparados para ella. Después de buscar y probarse en diferentes ámbitos se encontró con la “gente en situación de calle, de hospedería y comedor”. Allí, me confió, “es donde me siento bien, donde debo de estar”. Y agregó: “siento que Dios te llama en algún momento y te dice que él decide donde tú vas a servir” (A.M., Temuco, octubre de 2008). Discutiendo la actitud de “entrega” que caracteriza al voluntariado de calle duradero, una joven profesional, voluntaria del Hogar de Cristo de Temuco, adujo que

“más que una entrega, es un estilo de vida, es internalizar tanto esto, porque para mí, estando en mi casa y decir “voy al Hogar, chao” y volver a las doce de la noche y decir “hola”, para mi familia es tan normal. Es como ir por la calle y buscar a los tíos en la calle y saber cómo están, preguntarles, verlos, estar constantemente preocupados de ellos. Es como saber cómo está mi papá, mi mamá o mi amigo. Es como eso: para mí es un estilo de vida. Una forma que Dios me hizo seguir y yo lo tengo muy claro que Dios me puso en este lugar porque nos necesita en esos lugares. Por eso estoy ahí todavía. Dios me puso ahí y es mi estilo de vida. Y es asumir que es un estilo de vida” (C.A., Temuco, octubre de 2008).

En la misma línea, otra voluntaria precisó que

“es permitir que tu círculo, que tu familia, todos, que ellos se vayan adaptando, te vayan acompañando y te apoyen en todo caso. Porque tú, de repente, puedes tener muchas ganas de hacerlo, pero si te empiezan con la crítica o tú estás dejando de hacer cosas, te metes en líos. Entonces, tienes que ser capaz de hacer tu trabajo, de estar en tu casa y no perder tu otro compromiso. A mí me pasa lo mismo que a la Carito: para mi familia ya es normal, ellos ya lo asumen. Si no voy a Valdivia, pues mi familia es toda de Valdivia, ya ni siquiera me llaman para preguntarme por qué no voy” (A.M., Temuco, octubre de 2008).

El voluntariado de calle constituye un marco socio-cultural conformado por conjunto de ideas, sentimientos y prácticas que producen nuevos hábitos y estilos de relaciones con la alteridad cercana. Un mecanismo que envuelve las prácticas habituales de los/las voluntarios/as y sus familias, otorgándole consistencia al mundo en el que viven.

Pareciera ser que la política de la asociatividad impulsada por los teóricos de la “cultura de la solidaridad” encuentra en el cristianismo ascético del voluntariado de calle una

clara realización de su *ethos*. Sin embargo, dada la raíz pre-moderna de la ética religiosa de la caridad y la compasión que alienta la ayuda al prójimo en el voluntariado de calle, la solidaridad, el compromiso social y la participación ciudadana representan una lectura secularizada de la ética de la caridad promovida por el hurtadismo. De manera que, en vez de ser el marco ético-religioso la expresión del actuar cívico, éste sería la prolongación de aquél. Tanto la política de la asociatividad como la ética de la ayuda al prójimo (cercano o lejano) comparten la virtud y la posibilidad de una *realización-con-otros*. La ascética que buscan modelar las/los voluntarios de calle cristianos concierne a un encuentro con el otro radical, hipostasiado, como lo veía el Padre Hurtado. Este es un rasgo sociocultural significativo, pues representa un notable contraste con los esquemas individualistas (que triunfan en otros países), cuya máxima afirma que “cada uno tiene lo que se merece” (Béjar, 2001). Si bien ambos esquemas se robustecen mutuamente en este sentido, el marco ético – religioso adquiere mayor autoridad que el marco cívico en la motivación y explicación del altruismo entre los voluntarios de calle.

Vivir en compasión. Pena y goce del voluntariado de calle

La mayor prueba del poder y hegemonía de que goza el marco ético – religioso frente al marco cívico altruista dentro del *voluntariado de calle* se expresa en el hecho de que, a pesar del desaliento que produce el escepticismo de los necesitados frente al cambio, éste se disuelve con la fuerza de voluntad sostenida por la fe. Ésta “es la viga que mantiene un voluntariado de estirpe religiosa” (Béjar, 2001: 86). Más que las convicciones políticas y reformistas canalizadas a través del compromiso y la participación civil, es el hecho de “*vivir en compasión*” con los necesitados, la piedad, lo que termina imponiéndose. Si bien ambos marcos implican la disposición y acto de salirse de uno mismo para volcarse a enfrentar las vicisitudes del mundo cotidiano desde una suerte de comunidad de sentimientos, sólo a través de la compasión y la piedad es posible ponerse en el lugar del otro sintiendo placer de no sufrir como él. De este modo, el encuentro con el sufriente hace al voluntario consciente del estado vital en que se halla, disponiéndose a disfrutar cada segundo de la vida y a ofrecer un respiro frente a las inquietudes mundanas, las que “*no son nada al lado de tanto otro sufrimiento*” (C.R., presbítero del Hogar de Cristo, Temuco, diciembre de 2008).

Escuchando los testimonios en torno a las experiencias de iniciación al voluntariado de calle, constaté una ineludible sensación de amargura que embarga al iniciado frente al

dolor y miseria del que sufre. Después sobreviene un período de fortalecimiento interior, un viaje de repliegue sobre uno mismo -el que es apoyado con una formación espiritual compartida en la congregación- que, finalmente, da paso a un sentimiento de júbilo y comunión: “*es como romper los lazos de diferencia social, como igualdad*”, “*como la sensación de que ellos se sientan iguales a nosotros*” (M.A., Temuco, octubre de 2008). La pena cede lugar al “*goce*” que construye la/el voluntario en el encuentro ascético *yo-tú*, en un proceso marcado por el anhelo de igualdad, un valor presente tanto en el marco ético-religioso como en el cívico altruista.

Dentro de los modos de encarar las situaciones de miseria, marginación, injusticia y desigualdad desde el marco ético – religioso, la compasión ocupa un lugar fundamental. Como señala el Pastor Rivera del Consejo de Pastores Evangélicos Regional, “*Jesucristo se compadeció del hombre, aun cuando lo traicionó, y eso tiene consecuencias cristianas*” (Pastor Rivera, Temuco, diciembre de 2004). La compasión consiste en “la comunión con Dios y en la fraternidad con el prójimo que sufre” (ex obispo Jorge Cassaretto, septiembre de 2004).¹¹⁸ Para ambos actores la compasión es un pilar constitutivo en la perspectiva cristiana de asistir al desposeído, al otro. Servir a los pobres es servir a Cristo. Tanto católicos como evangélicos afirman la compasión como un eje central en su relación con el otro que vive en la calle. En tanto práctica, la compasión traduce sentimientos de lástima por el que sufre calamidades o penurias. La Biblia enseña que la compasión, entendida como un padecer con otro, es un valor a través del cual se puede ganar un puesto en el Cielo. La parábola del Buen Samaritano enseña que el cristiano que encuentra a una persona tendida en el camino, sufriente y agonizante debe ayudarla, acogerla y sanarla (Lucas 10: 33). Una de las creencias o suposiciones fundamentales que mueven la acción institucional dentro de este marco es la que contiene la historia bíblica del rico y Lázaro, del libro de Lucas, apóstol de las parábolas. En este relato se evidencia una concepción escatológica de la pobreza y la riqueza que invierte el sentido de cada una de estas situaciones, de manera que el rico, una vez que se muere, es enviado a sufrir los tormentos del Hades, mientras Lázaro, un mendigo “echado a la puerta de aquél, lleno de llagas... fue llevado por los ángeles al seno de Abraham” (Lucas 16: 20, 22).

La compasión que genera el encuentro con el que sufre, con el que se halla en estado de miseria, es un sentimiento dulce y afectuoso como la amistad. Una forma de empatizar

¹¹⁸ Tomado del Coloquio Internacional “La sociedad civil y la lucha contra la pobreza”, ya citado.

desde el dolor. “*Con el tiempo*”, me contó un estudiante universitario de 25 años, “*uno va formando lazos de amistad con la gente*” (M.A., Temuco, octubre de 2008). “*Uno se va encariñando con ellos*”, me advirtió en otra oportunidad uno de los líderes del grupo Ministerio Evangelista de Temuco.

Rousseau pensaba que el afecto une a quienes comparten las mismas miserias, mientras el interés une a quienes comparten las mismas necesidades (Béjar, 2001). Los afectos ligados a la compasión y la piedad, la pena y el goce, hablan del amor virtuoso, el amor de sí –distinto del amor propio narcisista-, el que se aprende siguiendo el ejemplo de alguna figura carismática. Explicándome el sentido del trabajo de calle, una de las más antiguas voluntarias, me dijo que además de la importancia que tiene el servicio, “*la fuente principal de todo el trabajo que se hace es Cristo. Yo creo que el Padre Hurtado es el máximo ejemplo que tenemos, pero es Cristo la fuente principal*” (J.C., Temuco, octubre de 2008). Ella y muchos voluntarios que he conocido piensan que el verdadero voluntariado de calle es aquel en el que sus miembros sufren y festejan con los que auxilian. Hasta donde he llegado a entender, la compasión surge de la consciencia de la desigualdad y de la posibilidad de que cada uno pueda intervenir en ella a través del ejercicio del amor al prójimo como expresión del amor de sí. Si esta consciencia es lo suficientemente vigorosa y si además cuenta con una red social y afectiva que la contenga y la cultive, entonces ella florecerá y se diferenciará de cualquier otra clase de actitud que estimule la acción desinteresada.

En el largo plazo, y desde una posición socio-centrada, el voluntariado de calle se orienta a la “*integración social*”, la “*revinculación familiar*”, la “*inserción*” al mundo del trabajo, la “*rehabilitación*” alcohólica y, en general, la mejora en la “*calidad de vida*”. Para lograr estos objetivos los voluntarios han aprendido a vincularse con diversos dispositivos sociales, en su mayoría de carácter funcional, tales como consultorios de salud y hospitales, asistencia municipal, registro civil, entre otras entidades públicas. Asimismo, han visto en el trabajo en red una herramienta para la complementación de recursos y servicios, la que no ha estado exenta de dificultades y tensiones propias de las relaciones inter-institucionales sin tradición.

El voluntariado de calle se orienta así a alcanzar fines compartidos con otros actores sociales relevantes que participan en el campo de la ayuda a los necesitados, como son la asistencia social y el Estado. Todos los términos indicados forman parte en Chile de un discurso público, el sentido común en torno a las obligaciones que imponen los males sociales. Todos ellos son asimismo símbolos de la forma como los mismos

chilenos se piensan a sí mismos como “*integrados*”, “*en familia*”, como “*trabajadores*” y como personas “*sanas*” que gozan de una “*buena calidad de vida*”. Es el concepto de persona que establece los umbrales de lo deseable y, por ende, que define los criterios de lo indeseable. Se trata de un esquema culturalmente dominante cuyos efectos se observan en lo que Foucault (2002) denomina la “*sociedad normal*”. A través de estos símbolos establecemos el deber ser social, el imperio de la norma y lo normal.

Saberes expertos y compasión

La acción de algunos de estos grupos ha ido tecnificándose en el tiempo, a través de la incorporación progresiva de conocimientos de las personas que atienden, así como métodos apropiados para el acercamiento y tratamiento de los problemas que las aquejan. La principal fuente de conocimiento proviene de la propia experiencia de contacto y relación cara a cara, existiendo una actitud ambivalente hacia aquellas acciones orientadas a conocer sistemáticamente el sujeto-objeto –como las generadas desde la academia- por considerarlas inútiles o simplemente “*teóricas*”, es decir, ajenas a la realidad concreta de la vida y el drama que experimentan los necesitados. Cuando incorporan conocimiento sistemático este concierne principalmente al médico –orgánico y psiquiátrico- y del trabajo social. Más recientemente, y sobre todo en Santiago, se ha ido incorporando un vocabulario proveniente del derecho. En todos los casos se da una suerte de distribución jerarquizada del conocimiento. Mientras el conocimiento bio-médico es apropiado comúnmente por el voluntariado y quienes ejercen funciones de servicio directo hacia los sujetos, el conocimiento del trabajo social es empleado por los agentes con funciones de coordinación y/o dirección de programas asistenciales. Las referencias al derecho, por último, las encontramos entre los líderes institucionales, quienes, al igual que a comienzos del siglo XX, conducen en Chile los procesos de cambio cultural en la materia.

Mi propia experiencia como participante en la red social de apoyo a moradores de la calle en Temuco, habla de la dificultad que tuvo la perspectiva antropológica para alcanzar legitimidad social entre el voluntariado y la asistencia social. Se dudaba sobre la calidad de los productos derivados del ejercicio de observación y análisis, por considerar que éste cosificaba la realidad de las/los moradores, despersonalizándolos. También se achacaba que, al pretender ser científico, el enfoque antropológico conducía a una manipulación de las personas como “*objetos de estudio*”, imputándose de este

modo una suerte de relación sujeto – objeto basada en principios que tensaban la base axiológica y los marcos de sentimiento anclados al voluntariado de cuño religioso.

No obstante, las resistencias al quehacer académico se han ido disolviendo paulatinamente, sobre todo cuando se ha logrado proyectar y visualizar el aporte del conocimiento de las ciencias sociales en la instalación de procesos de creciente reflexividad social por parte de los actores que concurren en la atención de los sujetos y cuando, además, se ha afirmado explícitamente la confluencia de valores en el proceso de construcción de conocimientos antropológicos. Sin profesar el catolicismo o el protestantismo cristianos, mi participación en la red fue incluyendo crecientemente la necesidad de instalar una discusión que articulara la dimensión axiológica de la justicia social y los Derechos Humanos al quehacer científico – social. Este esfuerzo, expresado en seminarios, charlas, talleres, jornadas desarrollados en un lapso de diez años (1998 a 2008), avanzó hacia la aceptación del enfoque antropológico entre los voluntarios de calle y la asistencia no gubernamental local.¹¹⁹ Si bien el comienzo fue difícil para insertar la mirada antropológica como expresión de la perspectiva académica, registré algunos cambios relevantes en la actitud del voluntariado de calle hacia ésta. En un seminario regional sobre los abordajes institucionales a la situación de calle, realizado el 2002, los voluntarios del Hogar de Cristo hicieron suyos los aportes de la metodología de la investigación social para el desarrollo de su quehacer. Enfatizaron la necesidad de prepararse antes de “*hacer calle*” y distinguieron claramente etapas y procedimientos involucrados en el proceso. Como lo manifestó uno de ellos:

“En la observación se da inicio al trabajo de calle, en ella se recorren y se caracterizan globalmente los espacios callejeros donde se desenvuelven habitualmente [los sujetos]. En el acercamiento se establecen los primeros contactos y estrategias de abordaje elaboradas en base a las características de éstos para generar un proceso de vinculación afectiva. En el reconocimiento, se desarrolla la idea de fortalecer el vínculo entre voluntarios y gente de la calle. En el acompañamiento, se profundizan los vínculos establecidos, se apoya en la realización de trámites sociales, la derivación al comedor, el reencuentro con la familia, etc. En las etapas de acercamiento son la

¹¹⁹ Para graficar el proceso recuerdo que mi primer acercamiento a los vagabundos de Temuco (1998, 1999) provocó escozor entre los voluntarios y los encargados institucionales religiosos. Durante el período, la modalidad de relación se centró en la creación de espacios formativos que proveyeran material, fuentes e ideas para mejorar el quehacer de las instituciones locales de acogida de entonces. Asimismo, con otros colegas propiciamos el desarrollo de redes sociales basadas en la comunicación y reflexión de las prácticas propias.

vinculación nocturna y diurna, el diagnóstico que es un llenado de fichas, la intervención en que cada persona asume a su cargo dos o más personas que son los que se encuentran en la calle, o sea, cada uno tiene a cargo casos de acompañamiento hasta el final” (M.G., Temuco, julio de 2002).

Cuando en el 2008 volví a participar en las reuniones de la red, organicé una presentación de mi proyecto de tesis a la que asistieron voluntarios del Hogar de Cristo de Temuco, Collipulli y Angol, sostuve entrevistas grupales e individuales con algunos de ellos y, en conjunto con la encargada del “*Programa de Calle*” del Hogar de Cristo, organizamos una jornada de reflexión sobre la situación contemporánea de las *personas en situación de calle* en las que hubo una notable presencia y participación de voluntarios católicos y evangélicos, contando además con la presencia de dos representantes del Hogar de Cristo de Santiago, agentes del sistema de salud pública y trabajadoras sociales de otras organizaciones para grupos vulnerables. Estos encuentros me permitieron advertir el desarrollo de una tendencia que va desde la irritación que produce una mirada escrutadora de la actividad humana a la aceptación y la validación del rol que tiene la acción de conocer y representar científicamente el mundo social. La expresión más significativa de este vínculo concierne al desarrollo de prácticas de colaboración profesional más o menos institucionalizadas en las que el antropólogo (en este caso, yo mismo) encuentra cabida o es llamado por el otro a acompañar procesos sociales.

12.2. Responsabilidad y crecimiento personal. El voluntariado secular

El voluntariado secular que hace parte del voluntariado de calle general se encuentra ligado principalmente al estudiantado de las universidades y al amplio mundo de la sociedad civil. Como entre los voluntarios de raíz religiosa, se trata de un voluntariado joven y esencialmente femenino. A diferencia de aquéllos, su presencia ha sido menos permanente en el tiempo y ha respondido esencialmente a la contingencia social. No obstante, su emergencia resulta ser interesante en el mapa de las condiciones socioculturales que configuran las experiencias vitales de quienes viven en la calle. Ellos no sólo representan, como he sugerido, la interpretación secularizada del marco ético-religioso de raíz católica, sino que ofrecen marcos alternativos de altruismo. Siguiendo a Béjar (2001), estos marcos corresponden a un marco cívico y a otro

individualista. Anclado a la comunidad de pertenencia, el marco cívico propicia la participación y la responsabilidad respecto de los males que aquejan a la sociedad. Como ya he señalado, este marco ha sido impulsado por el Estado durante la última década, y se ha materializado en una ley de participación ciudadana y en una suerte de boom del voluntariado que apela a la solidaridad y el compromiso nacional. Al igual que el marco ético-religioso, el marco cívico persigue un fin ético: la cohesión e integración de la sociedad. De allí que la interdependencia y la virtud sean vistos como pilares para un voluntariado duradero. “Sólo la convicción de que nos necesitamos los unos a los otros puede mantener el altruismo organizado a largo plazo” (Ibíd.: 21). Así, el marco cívico produce y gestiona una idea de sociedad en la que no hay lugar para la exclusión, pues existen los soportes de contención e integración que garantizan la estabilidad del sistema.

El trabajo de campo entre voluntarios de calle sugiere la existencia de matices al interior del voluntariado de calle secular. Los grupos conformados por estudiantes universitarios, dueñas de casa y trabajadores, se asocian más fuertemente al marco ético - religioso; afirman una ética comprometida con lo social y despliegan un lenguaje cercano al de la auto-realización o del “individualismo expresivo”, según la nomenclatura de Béjar (Ibíd.: 18, 20).¹²⁰ Esta combinatoria la observé durante la realización del catastro nacional de calle (en 2005). En dicha ocasión, los jóvenes voluntarios universitarios de Temuco aludían al “*crecimiento personal*” que significaba participar en el proceso.

La presencia de este voluntariado responde básicamente a la pre-existencia de relaciones con grupos de voluntariado de raíz religiosa y su tamaño ha estado condicionado por situaciones que favorecen el desarrollo del altruismo, algunas de las cuales provienen del marco cívico. Así, la activación de voluntariado de calle durante la realización del catastro nacional de personas en situación de calle fue promovida desde un concepto de participación ciudadana. Como respuestas alternativas, representativas del marco ético-religioso, registré la celebración de “*navidades solidarias*”, “*misas de calle*” y colectas públicas. En ambos casos, la publicidad mediática en torno a los beneficios individuales y sociales que pueden obtenerse a partir del desarrollo del voluntariado ha jugado un papel destacado como canalizador motivacional. En estas

¹²⁰ Para la autora, el individualismo expresivo representa aquella tradición del pensamiento occidental según la cual la persona es vista como una unidad de sentimientos e intuiciones que debe desplegarse continuamente para alcanzar la auto-realización.

situaciones el reclutamiento ha operado en base a la afinidad religiosa, como la pertenencia a una misma congregación, o bien académica, como la adscripción a carreras de familias ocupacionales del área social (como trabajo social, derecho y educación).

Cabe señalar que una porción del voluntariado secular de Temuco estuvo compuesto, entre 2001 a 2005 (aproximadamente), por “*funcionarios públicos*” –administrativos de la municipalidad y el registro civil- que, como algunos jóvenes universitarios, se sintieron “*atraídos por el tema*”. Como me explicó el director del servicio de registro civil regional, trabajar con quienes viven en la calle “*es una cuestión distinta que puede comprometernos en lo personal, de hacer un servicio genuino que nos satisfaga*” (L.R., Temuco, 2001). Al igual que los voluntarios universitarios, trabajadores y dueñas de casa, se trata de un voluntariado esporádico que nace a la luz de procesos institucionales, como la implementación de un programa de intervención social. Este grupo se caracteriza, principalmente, por dos aspectos: por una parte, todos son miembros de una misma y única institución –aunque cada uno asume roles y estatus distintos dentro de la jerarquía organizativa-, ya sea el municipio o el registro civil. Por otra parte, todos ellos comparten el deseo de participar en algo diferente y atractivo en lo personal y lo social, “*algo que nos saque de la oficina a ver la realidad*” (P.N., municipalidad de Temuco, mayo de 2005).

En Temuco este voluntariado se configuró a partir de la implementación de dos iniciativas institucionales. Los administrativos de mayor jerarquía llamaron a los de menor jerarquía a realizar acciones fuera del espacio habitual de desenvolvimiento laboral.¹²¹ A pesar del desconocimiento que las/los voluntarios tenían sobre el tema, abrazaron las iniciativas con “*buena voluntad*”, movidos por necesidades individuales orientadas más por una suerte de sensibilidad social y sentido de auto-realización que por los valores de la ética cristiana. Probablemente éste sea el grupo que más claramente proyecta el esquema cívico dentro del voluntariado secular. Los participantes me contaron que para ellos se trataba de una cuestión de responsabilidad social canalizada a través de la inclusión de formas alternativas de servicio público, dadas por la alteridad atribuida a quienes se servía. Asimismo, durante las reuniones de la red de Temuco, los funcionarios defendían la virtud de la responsabilidad pública como un valor político

¹²¹ En el caso del registro civil (2001), se trató de un proyecto de identificación gratuita y en terreno de personas que vivían en la calle; en el municipio se implementó el 2002 un programa de servicios sociales. Para otros detalles ver más adelante.

antes que moral. Tanto quienes trabajaban en el municipio como quienes lo hacían en el registro civil guardaban distancia respecto del marco tradicional y sostenían una posición que combinaba las interpretaciones del marco cívico y del individualista expresivo. Su discurso hablaba tanto del contento del otro como de la satisfacción íntima que produce la asistencia prestada.

El voluntariado de calle secular, particularmente el ligado al mundo político-administrativo, pareciera ser menos discreto y anónimo que el religioso y el cívico representado por estudiantes universitarios, trabajadores y dueñas de casa. Aún recuerdo que, a propósito de la realización de una visita de calle en la que participó el alcalde de Temuco en 2002, la presencia de la prensa en el lugar suscitó una serie de críticas entre el voluntariado religioso, el que impugnó el hecho a los funcionarios por considerarlo un acto de instrumentalización política. Pero los críticos obviaron que este hecho había escapado completamente del poder de decisión de los funcionarios voluntarios, pues a pesar de que estos habían organizado la visita a terreno, el alcalde y sus asesores fueron quienes finalmente condujeron la actividad. Como sea, éstos fueron vistos por el voluntariado religioso como parte de un sistema político-administrativo que sólo quería sacar provecho para sí, descuidando los valores últimos que debían haberlos inspirado.

12.3. Apoyo material y apoyo espiritual

Como he tratado de mostrar hasta aquí, existiría un marco de interacción propio del voluntariado de calle. Este marco comprendería las prácticas, ideas y emociones compartidas en torno a un fin moral; un ejercicio, una manera de proceder, orientada a una comunidad -la de los desfavorecidos- a partir de un acto intencional –del voluntario. La asistencia directa e individual representa la práctica más extendida y compartida por los diversos grupos de voluntarios. Dar comida, vestuario, calzado, frazadas y colchones, etc. es quizás el rasgo más característico de éstos en Chile. Por esta razón, existe una imagen estereotipada del voluntario de calle como aquel joven o adulto que ocupa parte de su tiempo en proveer a otros insumos básicos para vivir. A medida que los voluntarios adquieren experiencia en el campo, se agregan nuevas acciones al repertorio visible, algunas con mayores consecuencias prácticas. Este aspecto se relaciona con la presencia de grupos duraderos más o menos institucionalizados que han logrado proyectarse en el tiempo (como ocurre en Temuco con el Hogar de Cristo, el

municipio y más recientemente el Ministerio Evangelista de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera).

Asimismo, he observado variabilidad entre las prácticas según la naturaleza de las instituciones en que éstas se inscriben. Mientras el voluntariado municipal se ocupa de cubrir el hospedaje, dar frazadas y buscar empleo a las personas capacitadas para trabajar, los voluntarios ligados a parroquias católicas o iglesias evangélicas, se concentran en resolver necesidades alimentarias y de vestuario, además de proveer una serie de otros servicios menos convencionales, como mostraré.



Acción de un voluntario en la feria Pinto de Temuco.
(Archivo personal, 1998.)

En Temuco, 2008, dos de las catorce organizaciones identificadas ofrecían un amplio repertorio de prácticas que caben dentro del esquema de servicios. El voluntariado secular brinda alimento, abrigo y calzado; el de tinte político-administrativo ofrece además lo propio de los servicios sociales estatales –como apoyo asistencial y previsional-. Tanto el voluntariado de calle del Hogar de Cristo como VolPAH y el Ministerio Evangelismo, cubren necesidades básicas y de compañía. El grupo del Hogar de Cristo y en parte VolPAH facilitan el acceso a hospederías, la orientación y acceso a salud, registro civil y previsión; estimulan la revinculación familiar y desarrollan lo que denominan “*acompañamiento*”, una suerte de “*apadrinamiento*” o relación personalizada con aquellos considerados como “*más necesitados*” –generalmente ancianos, “*enfermos*”, “*discapacitados psíquicos*”, etc.-. Según mis indagaciones, esta práctica se imbrica dentro del ciclo vital total del otro, independientemente de su disposición subjetiva o de la posibilidad real que ofrezca para el cambio. Sin ir más lejos, entre fines del 2007 y del 2010, el voluntariado del Hogar de Cristo generó una serie de espacios de comunicación social con moradores, en los que celebró cumpleaños, Navidad, año nuevo, santorales y fiestas patrias.

Desde la perspectiva institucional, el “acompañamiento” se define, por un lado, como la acción de orientar y apoyar en la realización de gestiones institucionales como acceder a salud, previsión, cédula de identidad, etc. Para sus practicantes, en tanto,

“el acompañamiento es cuando ya, la persona, tú has luchado con ellos y ellos ya no quieren, tú acompañas y tú respetas su opción y, aunque es condicionada, tú respetas su opción y tú acompañas. En un momento pueden caer al hospital y te van a decir “tía, sabe que estoy en el hospital”, o “Sandra, sabes estoy en el hospital”. Y tú vas y acompañas y a lo mejor lo vas a acoger. Es acompañarlos en sus momentos difíciles. Porque un momento difícil, como dejar de consumir [alcohol] para ellos es muy difícil” (S.F., Temuco, enero de 2009).

Asimismo, incluye hacerse cargo del proceso de defunción de las personas, desde dar aviso y contactar a los familiares y conocidos, hasta celebrar el funeral y pagar los servicios de entierro y sepultura. En este caso, las relaciones avanzan más allá de los servicios, por cuanto de lo que se trata es de recordar a los anónimos. Los discursos de umbrales del siglo XXI del voluntariado de calle, y como mostraré, de los líderes asistenciales, apelan a la recuperación del estatus ontológico del sujeto excluido. En este proceso entran los ritos mortuorios realizados por el voluntariado y la asistencia de raíz católica a moradores de la calle fallecidos en Temuco. Cuando murió Miguel Ángel, en agosto del 2011, el “Niño-perro” o “Niño de los perros”, la encargada del centro de acogida del Hogar de Cristo de Temuco se refirió al significado de la muerte del joven dentro del marco institucional del voluntariado.

“Tiempo ha pasado de que no nos comunicábamos por las personas que en algún momento nos reunieron, esas personas que les tenemos mucho cariño (los que ya no están, los que aún están), las mismas que nos permitieron que nos conociéramos, nos enseñaron a tener un sentido social, las que por las noches en ciertos sectores nos esperaban para compartir un momento de alegría, dinámicas distintas, mucho frío y mucha lluvia, pero con un corazón rebosante.

[...] Sé que aunque no participamos algunos en el Hogar, tenemos la esencia de la mística del Padre Hurtado, el que nos enseñó a mirar al otro como a uno mismo, a entregar el tiempo más valioso, no el que nos sobra, [sino] el que nos sirve, adquirir un sentido de responsabilidad frente al dolor humano, al cual abrazamos con una sonrisa” (S.F., Temuco, 22/08/11).

La existencia de Miguel Ángel había servido para juntar a otros y para enseñar valores últimos como la igualdad entre los seres humanos y el sentido de la responsabilidad social. El “*acompañamiento*” aparece entonces como una práctica compleja que atraviesa distintas dimensiones de la experiencia subjetiva y social del voluntariado ético-religioso y que se dirige igualmente a las distintas capas de la experiencia de los acompañados. A través de ella es posible visualizar una actualización de la ascética hurtadiana que, de ser compartida por la mayoría, haría parte de las vigas del altruismo ético-religioso de la sociedad chilena moderna.



“*Culto en calle*” organizado por una agrupación evangélica de Temuco, noviembre de 2005. (Archivo personal, 2005.)

Otra de las prácticas significativas del voluntariado de calle consistía en brindar “*apoyo espiritual*”. Mientras el voluntariado del Hogar de Cristo y VolPAH organizaban “*misas de calle*”, el Ministerio Evangelista y los Adventistas llevaban la “*Palabra de Cristo*” a través del contacto interpersonal y mediante la entrega cara a cara de libros del Nuevo Testamento. En cualquier caso, el “*apoyo espiritual*” establece un espacio ritual en el cual las/los moradores establecen contacto con el mundo sobrenatural, propiciados por actores imbuidos en una situación de comunión.¹²² He observado que, dependiendo del origen religioso de los voluntarios que celebran ritos religiosos en las calles, se puede establecer una clasificación de las actitudes de las/los moradores participantes en dichas situaciones. Así, la “*misa de calle*” organizada por los voluntarios católicos da lugar a actitudes mucho más reflexivas que la exaltación y la catarsis que suscitan los ritos de los voluntarios evangélicos. En estos últimos se intensifica notablemente la

¹²² La mayor parte de las personas que viven en la calle que he conocido, tanto en Temuco como en otras ciudades de Chile, tienen creencias religiosas con independencia de la profesión de fe. En otra parte de cuenta de la importancia que tienen estas creencias en la conformación de la identidad y cotidianeidad de estas personas (Berho, 2000).

participación de las/los moradores a la vez que se rompen más claramente las fronteras que separan a los agentes religiosos –“pastores”- de aquéllos, produciéndose así un espacio de mayor efervescencia emotiva e interacción personal entre distintos y desiguales –voluntarios, miembros de iglesias que dan, y moradores que reciben-.

De cualquier manera, el espacio que se crea constituye una reveladora instancia de uno de los mecanismos de integración y proximidad más dramáticos que he observado en el trabajo de campo entre moradores de la calle. Aunque sea por un momento, estas prácticas laminan las distancias y jerarquías que separan a unos y otros de los participantes, configurando un espacio de *communitas* (Turner, 1975) inexistente en el resto de ámbitos de la vida social. La configuración de este espacio de *communitas*, de proximidad e igualación concreta entre voluntarios y moradores contrasta con la despersonalización de los sistemas funcionales que buscan integrar a través de la normalización y la diferenciación psico-cultural.

Una de las acciones que distingue a los voluntarios católicos y evangélicos es que estos últimos enfatizan discursivamente la “*entrega de la Palabra*”. Se refieren así a “*llevar el mensaje de Jesucristo*”, la palabra de Dios encarnada en el Hombre. “*Lo que prestamos es evangelismo, o sea, el estudio de la Palabra*” de Dios –señala uno de los voluntarios a cargo del grupo de la Iglesia Alianza. Esta acción y cualquiera que dirijan

“es una forma de amor. Si tú no tienes amor, no puedes hacerlo, ni por plata ni por nada de eso. Tiene que haber compromiso, tiene que haber amor”. Junto con el compromiso y el amor figura la esperanza, “*la esperanza de que esa persona un día pueda salir. De repente han juntado un compadre con una hija que en diez, quince años, no se han visto*” (C.R., Temuco, octubre 2008).

Estos voluntarios se dedican periódicamente al estudio de “*la Palabra*”, en una suerte de preparación espiritual, acompañada de la oración y la plegaria. Sienten que de este modo pueden realizar de mejor modo su acción. En un sentido profundo, “*la Palabra*” es una especie de herramienta empleada para promover o encausar el cambio radical de quienes son considerados “*débiles de espíritu*” o “*pobres espirituales*”. Asimismo, es una suerte de “*refugio*” con que todos cuentan para enfrentar los más diversos dramas vitales. Mis observaciones de campo sugieren que “*la Palabra*” es un referente simbólico que tiene múltiples connotaciones y suscita diversas actitudes entre las/los moradores y el voluntariado. Puede corresponder a un vehículo para la transmisión de

mensajes acerca del lugar de la persona en el mundo; también sirve para explicar las situaciones vitales que experimentan las personas, especialmente las que causan un profundo pesar y desasosiego; puede procurar paz y tranquilidad interior, desvaneciendo angustias y penas vividas, actuando así como un potente catalizador y estímulo afectivo y moral. Sirve también como puente relacional, garantizando el acceso y la interacción con los “necesitados”; y en otros casos, especialmente cuando las personas se muestran incrédulas o indiferentes, puede ser un acto para establecer una distancia entre los interlocutores. “La Palabra” se convierte así en un símbolo de distinción moral. Estas diferencias en la recepción de “la Palabra” son claramente identificadas por las y los voluntarios. Como señala uno de ellos:

“Ahí tienes dos tipos de persona: O sea, unas que la reciben y se conmueven, se liberan un poco de la angustia, de ese dolor del pecho tan fuerte, y botan todo... lloran, aunque sea por un rato. Y otros que realmente no están ni ahí... [pues] no hay razón de vivir. Pero los otros sí, son más cristianos que muchas comunidades. Saben y saben mucho. Son muy cultos” (C.R., Temuco, octubre de 2008).

Como han reflexionado estos mismos voluntarios, si bien existe la intención de llevar “la Palabra” al contexto de vida del “necesitado”, ésta no siempre puede concretarse, debido principalmente a factores circunstanciales como el grado de intemperancia alcohólica de aquél o su resistencia y/o rechazo a la acción religiosa. He observado que estas situaciones se producen principalmente entre moradores jóvenes que expresan posiciones refractarias hacia el mundo institucional, particularmente religioso, al que observan con suspicacia y eventualmente con desprecio. Este tipo de actitudes se funda en la creencia que Dios los ha abandonado y dejado en la miseria, destino éste que no aceptan, responsabilizando por extensión a los creyentes.

El voluntariado católico, por su parte, también usa “la Palabra” y, a juzgar por la presencia que ésta tiene dentro del conjunto de acciones que despliega hacia las y los moradores, le otorga un valor altamente significativo, al igual que entre el voluntariado evangélico. Pero, a diferencia del uso habitual que hacen de ella los voluntarios evangélicos, “la Palabra” se expresa aquí en la “misa de calle” y es transmitida en diversos eventos organizados por la institución, como actos inaugurales –por ejemplo de la Jornada de reflexión efectuada en octubre de 2008-, bendición de establecimientos – como la “hospedería de hombres” y el “comedor comunitario”-, y en la celebración de

fiestas y ceremonias –como Navidad, cumpleaños y muertes-. “*La Palabra*” tiene así presencia dentro de los hitos del ciclo vital del sujeto que asiste a la institución (los que duermen y almuerzan en el Hogar de Cristo) y dentro del desenvolvimiento de esta misma. Asimismo, es parte constitutiva del lenguaje escrito a través del cual las y los voluntarios y profesionales del Hogar de Cristo y del VolPAH se comunican con los diferentes agentes de la red local y entre ellos.

A diferencia de su uso entre los voluntarios evangélicos, aquí “*la Palabra*” está más claramente sujeta a normas rituales y a auto-coacciones ancladas en el respeto hacia las jerarquías eclesiásticas. De este modo, aún cuando el voluntariado evangélico enfatiza el papel de “*la Palabra*” en su relación próxima con los moradores de la calle, los católicos parecen ser más distantes, pero mucho más presentes que entre los evangélicos. Al comparar la frecuencia de ocasiones en que cada grupo hace uso de “*la Palabra*”, descubrí que hay diferencias en cuanto a la práctica de “*llevar la Palabra*”. Estas diferencias conciernen al número y contexto de uso en que se despliega la acción. Mientras los evangélicos aprenden “*la Palabra*” en una “sociedad bíblica” que remite a la propia congregación y la práctica de “*llevar la Palabra*” concierne a ocasiones concretas consideradas propicias tratándose del contexto de “la calle”; los voluntarios católicos, que también poseen su propia sociedad bíblica, usan “*la Palabra*” respondiendo a una combinatoria de marcos de acción simbólica que articula elementos del calendario ritual católico, el calendario secular oficial y los imponderables cotidianos que emergen al interior de una cultura organizacional que combina el modelo de servicios y los valores ético-religiosos.¹²³ En conclusión, las prácticas desplegadas por el voluntariado de calle varían según la afiliación religiosa – congregacional y social de sus integrantes. Ellas abarcan desde acciones ligadas al cuidado y atención del cuerpo (material) hasta la gestión espiritual de las almas de los necesitados, en una suerte de distribución especializada del altruismo.

12.4. Por qué hacer *voluntariado de calle*

¿Qué motiva a los voluntarios de calle a actuar como lo hacen? Los voluntarios se orientan a partir de marcos socio-culturales definidos por valores tales como la

¹²³ Esta situación se puede explicar aludiendo al nivel de institucionalización del Hogar de Cristo respecto de otras entidades asistenciales, instancia en la que se inscribe el voluntariado de calle católico, lo que propicia el desarrollo de acciones mucho más corporeizadas, consistentes y en cierto modo totalizantes.

solidaridad, la justicia, el amor al prójimo, la dignidad, la esperanza y otros de origen ético-religioso relacionados con la posibilidad de un cambio favorable y una mejora en las condiciones de vida de las personas.¹²⁴ La motivación personal es aquí decisiva. Esta acción “*nos enriquece, nos lleva a ser mejores personas*”; “*se siente mejor uno al ayudar a alguien, es reconfortante*”. “*Ayudar al que no tiene, al de la calle... damos tiempo solamente*”, “*brindamos calor y así nos vamos tranquilos*”. La respuesta a este interrogante concierne a la convicción personal y religiosa de los voluntarios, antes que a una comprensión política orientada a la transformación estructural de la sociedad.

Como mostraré más adelante, el primero de estos marcos sirvió de base para establecer la política de protección social para *personas en situación de calle*, a contar del 2005. Esta hipótesis se sustenta parcialmente en la tesis de Fitoussi y Rosanvallon (1997) quienes, observando la política social de los ‘90 en Francia, advierten una relación íntima entre la política y los sentimientos. A juicio de los autores, la exclusión se asocia a la experiencia de indignación que promueve las ansias de devolver la dignidad a los excluidos, sin discutir cuestiones como la desigualdad estructural, la precarización del trabajo, la desafiliación y otros procesos que experimentan las sociedades contemporáneas a nivel global.

Las prácticas de solidaridad atribuidas al sentimentalismo de los “*buenos corazones*”, los “*corazones generosos*”, los “*corazones llenos de amor*”, son coherentes con los logros individuales y colectivos de valores promovidos en la sociedad nacional. Para los voluntarios que conocí el altruismo resultaba ser un proceso satisfactorio y edificante. El logro del valor dependía para ellos de un cálculo ego-centrado en que la/el morador pasaba de ser una variable más o menos pasiva a una constitutiva de la ecuación.

En 2008 presenté esta interpretación a un grupo de voluntarios del Hogar de Cristo y del Ministerio de Calle de la Iglesia Alianza en Temuco, desatando una serie de reacciones que dejaron entrever las raíces ético-religiosas de su práctica. En la oportunidad, coincidieron en afirmar que las motivaciones son personales, pero que sólo adquieren sentido cuando se articulan con creencias religiosas que instituyen procesos sociales y relaciones interpersonales. Lo que en un primer momento se liga a razones personales

¹²⁴ Estos valores son claramente reconocidos e interpretados como gestos de solidaridad por quienes no desempeñan roles de voluntariado. A raíz de las primeras acciones del programa municipal de apoyo a moradores de la calle realizadas en Temuco desde el 2002, pude registrar estas visiones por parte de los periodistas locales. En referencia a una noche en la calle con voluntarios de los jóvenes cristianos (grupo YMCA, hoy desaparecido), los periodistas observaron “*profundas muestras de solidaridad*”, “*corazones solidarios*”, “*muestras de generosidad*” respecto de “*los desamparados que ocupan rincones de la ciudad*” (TVN Regional, notas de campo del 17 de julio de 2002).

tales como el crecimiento interior, la madurez y el compromiso humano, va cediendo espacio a interpretaciones ancladas en una perspectiva religiosa que tiñe la vida de quienes las sostienen. Como afirma una joven voluntaria del Hogar de Cristo:

“Este es el simple hecho que nos convoca a trabajar, nosotros en reiteradas ocasiones hemos visto el rostro tangible del Cristo, del que habla, palpado sus manos y curado sus heridas, no metafóricamente, sino que en realidad nos hemos encontrado con Cristo encarnado. Es por eso que el voluntariado de calle es mucho más que un paso por el Hogar de Cristo: son opciones de vida que se encontraron en un mismo camino y que hoy sueñan el sueño que algún día tuvo un cura loco de los años cuarenta” [el Padre Alberto Hurtado] (C.S., Temuco, julio de 2002).

El mismo voluntario insiste en la relación que tiene la actividad con la vida misma, distinguiéndola de otros tipos de práctica.

“Nosotros estamos bien conformados en un grupo de compañeros que optamos por este camino, es una opción de vida... nosotros en la calle no andamos haciendo investigación... para nosotros es la vida, estar con “el Flaco”, es estar ahí, es cuidarlo, es quererlo, es sentirse con él, es sacarlo adelante... es vivir su agonía, es enfrentar la muerte con ellos” (C.S., Temuco, julio de 2002).

Esta actitud es coherente en gran medida con una de las enseñanzas del Padre Hurtado, quien exhortaba a los católicos y cristianos en general a *“dar hasta que duela”*. En esta línea, la hermana Sara, encargada del Comedor 421 de la Iglesia de la Matriz en Valparaíso,¹²⁵ se refiere a las personas que viven en la calle como *“Cristos vivos”* a quienes el Evangelio propone *“aceptar, cuidar y amar”*.¹²⁶ En la medida que estos valores y sus representaciones son movilizados por los voluntarios, ellos informan una

¹²⁵ Institución con una historia de 450 años por la que han pasado notables figuras de la iglesia chilena, entre ellos el cardenal de los pobres y los trabajadores, Raúl Silva Henríquez. Según el obispo Duarte, el comedor *“ayuda a gente casi sin futuro que es el producto de esta cultura consumista y economicista que va dejando gente botada en el camino”*, *“viene gente muy pobre, mucho alcohólico, personas a las que ya se ve muy difícil recuperar, pero a los cuales nosotros siempre queremos cuidar”* (El Mercurio de Valparaíso, 15 de abril de 2007. Extraído de http://www.mercuriovalpo.cl/prontus4_noticias/antialone.html?page=http://www.mercuriovalpo.cl/prontus4_noticias/site/artic/20070415/pags/20070415053341.html).

¹²⁶ Notas recogidas del programa de Canal 4 (UC Televisión) *“Hermanos en el camino”*, 22 de diciembre de 2009.

ética del “acompañamiento” que remite a un conjunto de valores y prácticas como la entrega y la solidaridad.

Llamado, don y trayectoria de vida del voluntario religioso

“*Más que decidir, es un llamado que tú sientes*”, me explicó A.M., quien, antes de dedicarse enteramente al voluntariado de calle, trabajaba como ejecutiva bancaria. A su juicio, el voluntariado es un deber que se impone como mandato divino: “*Dios te llama en algún momento y te dice que él decide donde tú vas a servir*” (A.M., Temuco, octubre de 2008). En esta misma línea, C.O., una joven profesional voluntaria del Hogar de Cristo en Temuco, señaló que para ella el voluntariado “*es una forma que Dios me hizo seguir. Yo tengo muy claro que Dios me puso en este lugar y yo tengo entendido que Él pone en los lugares hasta cuando Él quiere*”. Estas posturas se articulan desde un designio inapelable, fundamental, que procede por revelación entre los creyentes. Particularmente, quienes creen “*ver a Cristo en los otros*” que han hecho de la calle un espacio existencial, el llamado impone un compromiso de apostolado, el que se demuestra a través de la entrega al otro como testimonio de vida. El llamado es así un compromiso impostergable y superior. “*Todas las mañanas me digo: “aquí encomiendo mi vida, mi espíritu, mi alma, mi ser, mi servicio, todo tuyo, Tú decides lo que yo voy a hacer y no hay cansancio, no hay un no”. Si yo te llamo y tú estás dispuesto a servirle a Él, tú tienes que aperrar no más*” (A.M., Temuco, octubre de 2008). Este llamado impone “*no vivirlo por cumplirlo sino que porque lo siento, porque siento el compromiso y porque creo en Dios que me ha cambiado la vida, tengo que ser capaz de abandonarme al servicio de Él*” (J.C., Temuco, octubre de 2008).

Después de perder a su esposa e hijos y haber salido del alcoholismo, un voluntario evangélico cuenta: “*yo vengo de una familia muy acaudalá. Entonces a lo mejor puede ser por eso. O medir cuánto es lo que yo tenía y cómo ellos podían... No sé. Pero esa es una cosa que yo te digo que no sé decir. Lo que me dicen a mí los pastores es que tú naces con eso. O sea, es un “don” que a ti te dan*”. La idea del “don” cobra aquí un significado distinto al que tiene en términos de reciprocidad como principio sociológico (Mauss, 1991). El voluntario, un adulto educado de clase media alta, no sabe claramente por qué hace lo que hace. Reconoce cierto origen socioeconómico, pero vacila sobre sus motivaciones y encuentra en la explicación religiosa, otorgada por la autoridad y el vínculo congregacional, un motivo que despeja su incertidumbre y refuerza su

convicción. La idea de que una fuerza superior, en este caso Dios, distribuye dotes y talentos entre las personas, es una fuente de sentido que alivia las diferencias de clase y ahuyenta la culpa del que disfruta de una mejor situación.

Especial valor adquiere en este contexto el testimonio de un voluntario de 64 años de edad, padre de dos hijos, profesional y exiliado político, que experimentó un giro radical en su vida al convertirse al cristianismo evangélico, tras haber sido un “*racionalista marxista*” que luchó contra el régimen de Pinochet. Después de vivir exiliado doce años en Moscú, al volver a Chile en 1985, ingresó a una organización clandestina de extrema izquierda. En el encuentro con su familia se enteró que su hermana mayor, abogada y ex – mirista como él,¹²⁷ víctima de la violencia política en dictadura, trató de suicidarse encontrando en la conversión evangélica una manera de catalizar sus angustias. Hasta entonces él pensaba que los cristianos, especialmente los evangélicos, eran gente inculta y de escasos recursos. Cuando, por asuntos de negocios, fue pasar una temporada con su hermana y su familia, tuvo su primer encuentro con la Biblia. Un día, su cuñado lo encontró leyendo el libro y le dijo: “*no la vas a entender*”. Ofendido, él le respondió: “*Oye, me leí El Capital de Marx, y lo entendí, y no voy a poder entender la Biblia, que la lee todo el mundo*”. Su cuñado replicó que “*la Biblia hay que leerla con el espíritu con el cual fue escrita, si no, no la vas a entender*”. Siguió intentando. Al no entender su contenido, sintió impotencia. Años más tarde, caminando en Santiago, se encontró con una librería cristiana. Se dijo: “*esta cuestión me anda persiguiendo, algo me está pasando*”. Descubrió un libro que presentaba un panorama en que el mundo tendía a verse gobernado por un único sistema. Su lógica racionalista y sus lecturas del Apocalipsis lo llevaron a interpretar ese libro como la expresión del poder que adquiriría una especie de “*partido político del Anticristo*”. Éste

“no va a gobernar el mundo habiendo dos sistemas, el socialismo y el capitalismo, no, puh, tenía que haber uno solo. Venía cayendo el muro de Berlín y se venía desmoronando el socialismo para que quede este sistema actual, el sistema capitalista. Eso me empezó a caer así. Y cada vez más era la conciencia y, como era racionalista, poco menos que tenía que palpar las cosas y cada vez más se me iba conformando esto y más lo iba relacionando con el Apocalipsis” (R.L., Temuco, octubre de 2008).

¹²⁷ Militante del MIR, Movimiento Izquierdista Revolucionario, creado en 1965 con el fin de alcanzar la liberación social y nacional. Durante la dictadura de Pinochet sus miembros fueron perseguidos, torturados, asesinados, desaparecidos y/o exiliados. Esta última fue la suerte de mi entrevistado.

Una noche de juerga con sus amigos cometería un acto que lo conduciría a cambiar definitivamente su visión del mundo. Encantado por una joven mujer a la que decidió seguir aquella noche, fue sorprendido y detenido por la policía. Opuso resistencia y golpeó a un uniformado. Terminó encerrado en un calabozo. Al día siguiente sentía remordimiento, a pesar de no recordar claramente lo ocurrido. Frente al oficial encargado de la guardia hizo, a su juicio, algo insólito. Se acercó y le dijo a éste: *“quiero pedirle humildemente que me perdone”*. *Yo a un paco [carabiniero], te fijas... jamás, puh*”. El supuesto agredido refunfuñó y aceptó las disculpas. Quedó libre de sanción. Antes de irse, el oficial le indicó que alguien lo esperaba. Era su madre, con la Biblia en la mano. *“A los 50 años que te vaya a buscar la mamá, y por curao [ebrio]: “trágame tierra”*”. Ella le dice: *“no te preocupes, hijo, antes tú eras del enemigo, y Él no hacía nada, pero ahora sí”*. En el camino su madre le preguntó si quería entrar a una iglesia. Él aceptó. *“Entonces pasamos y yo le dije “pasa adelante y yo me voy a quedar atrás”. La iglesia estaba llena”*. Sintió que algo extraño le ocurría. *“Pasó mi mamá y yo me quedo atrás y me pongo a llorar a gritos adentro de la iglesia... Salí. Me miraba las manos. -“¿Qué me está pasando?”*. *Me tocaba las manos, me las apretaba. Transpiraba. Me tocaba el cuerpo. -“¿Qué me está pasando? Serénate, serénate”*. *Ya, me serené”*. Entró de nuevo y volvió a salir. Esta vez su madre lo siguió. Aunque aguantaba, no pudo contener el llanto. Finalmente, su madre le dice: *“llora hijo, porque así te limpias”*. En adelante *“me cambió toda mi vida. Imagínate, estaba metido en el Frente... Pero eso me pasó. Me pasó que me cambió toda mi vida, todo, me volví loco, pero loco. Salía a la calle a dar gracias”* (R.L., Temuco, octubre de 2008). A su juicio, él vivió una *“conversión”* que vino acompañada de una nueva escala de valores que le permitió incluso perdonar a sus enemigos, a la vez que transmitir su testimonio para convertir a nuevas personas. Este proceso fue interpretado como una *“liberación”*, una *“limpieza de espíritu”*. Fue *“como que me hubieran sacado un tremendo peso de aquí [indica el pecho], como que me liberé de no sé qué”*. Este estado se asocia con la *“transformación espiritual”* que vive la persona, la cual es vista como un re-nacimiento. Aquellos con quienes conversé de esto interpretan el proceso como *“milagro”* en un doble sentido: como capacidad de *ver* como nunca antes se vio y como una clase de hechos atribuidos a fuerzas de origen divino.

“Los milagros existen: hay que tener ojo para verlos. Porque la gente podrá estar mirando y escuchando lo mismo, pero no le pasa nada. “El que tenga ojos que vea, el

que tenga oídos, que escuche, y el que tenga lengua, que hable”. Y todo eso es nuevo cuando la gente se convierte. Entonces ves otras cosas, escuchas otras y hablas cosas que nunca antes has hablado. Y eso, te lo digo, en el caso mío, es así. Entonces, “criatura nueva”. Eso pasa”. “Es el milagro de la vida, el regalo que Dios hace a los hombres para que creamos en Él”.

A juicio de Raúl, lo anterior representa un símil con lo que viven las/los moradores de la calle. Cree que *“los hermanos que han tenido una experiencia similar a los de la calle tienen mayor comunicación con ellos. Porque yo puedo hablarles en el mismo idioma, con la misma jerga con que hablan los políticos, pero para qué. Entonces, el testimonio para ellos es más válido, porque eres de los nuestros”*. Bajo esta convicción, entró al voluntariado de calle porque así podría acercarse a Dios, del mismo modo como para los voluntarios católicos la relación con las/los moradores los pone en contacto directo con el Cristo encarnado.

Estos casos remiten a procesos de conversión religiosa que conviven con procesos de mantención del marco religioso como base del altruismo contemporáneo en Chile. Así, entre los jóvenes voluntarios católicos se observa una práctica anclada a un contexto familiar en el que el altruismo está definido dentro de la ética de la caridad cristiana. En lugar de ser el resultado de un proceso de conversión, ellos actualizan una tradición aprendida intergeneracionalmente. La líder local de los voluntarios del Padre Hurtado en Temuco provenía de una familia en que su abuela, madre, tías, tíos y primos mantenían compromisos y responsabilidades hacia los necesitados. Ella aduce que, a pesar de las ventajas económicas de su familia latifundista, *“mis papás almuerzan con los trabajadores como si fueran parte de la casa”* (J.C., Temuco, octubre de 2008). Otra integrante del mismo grupo sostuvo que *“mi abuelita formaba grupos y salía a las calles y hacía fiestas de Navidad para niños. Recuerdo a mi abuelita haciendo unas tremendas empanadas para la gente, cerraban las calles y decían “vengan todos”. Yo creo que de ahí viene este tema de ser voluntaria”* (C.O., Temuco, octubre de 2008).

Otra manera como capté y comprendí los valores de los voluntarios consistió en preguntar por la recompensa que obtienen mediante la acción de dar. Además de señalar que ésta otorga satisfacción personal, hay consenso en admitir que *“si tú das amor, recibes más amor”*. Por la convicción de *“que Dios te haya dado la oportunidad, la tarea [de ayudar], te sientes contentísimo”*. El cambio que puede experimentar una persona que vive en la calle a partir de la acción de dar constituye otro eje significativo

que mencionan los voluntarios al formularles la pregunta acerca de lo que obtienen haciendo lo que hacen. *“Tener la esperanza. Eso te alimenta. Tener la esperanza de que esa persona a lo mejor un día pueda salir. De repente han juntado un compadre con una hija que en diez, quince años no se han visto... con eso te sientes más preparado”* (C.R., Temuco, enero de 2009).

Mantenerse como voluntario/a en el tiempo constituye otra faceta que da luces para resolver la interrogante.

“Las personas que se han mantenido como voluntarios son las personas que tienen el tema de la ayuda al otro, que tienen fortalezas, los que creen en Dios, que han participado en iglesias, en comunidades cristianas”. “Donde está el tema de Dios presente, son mucho más comprometidos”.

La prueba de esto es que *“yo he tenido chicos que no creen en Dios, que participan acá, pero después se van. Permanecen los que tienen sus cosas claras con el tema cristiano”* (S.F., Temuco, enero de 2009). De este modo, hay un doble vínculo que justifica y explica la práctica del voluntariado. Por un lado, la pertenencia congregacional; por otro lado, el vínculo con uno mismo a través de lo sagrado. La entrega al otro, el dar-se que supone la acción del voluntariado estaría anclada a los valores compartidos dentro de una comunidad moral y a las creencias religiosas que instituyen el compromiso humanitario y la transformación espiritual para la realización personal y la mitigación de la culpa.

Hacer, pensar y sentir *solidario*

Para Douglas (1996), la solidaridad sugiere “individuos que están dispuestos a sufrir en representación del grupo más amplio y que esperan que los restantes miembros individuales hagan otro tanto por ellos” (Douglas, 1996: 15). Si seguimos el concepto de la autora, quizás no exista ningún otro actor en Chile que mejor encarne el modo de ser solidario que quienes se relacionan intencionalmente con las personas que viven en la calle. Entre los valores que orientan la práctica de este voluntariado, el más significativo es el del amor y la entrega al prójimo, cuyas expresiones prácticas más notorias conciernen a ayudar sin esperar retribución, ser solidario, compasivo y comprometido con el otro, especialmente si se trata de alguien *“pobre de espíritu”*.

El pastor a cargo de conducir espiritualmente a los voluntarios del Ministerio Evangelismo sintetiza los valores del grupo en tres aspectos interrelacionados, a saber: el servicio a Cristo, la “*entrega sacrificial*” y la “*transformación de la persona*”. Coincidiendo con el punto de vista del voluntariado católico, argumenta que el Ministerio se enfoca en el servicio hacia el más necesitado.

“El Evangelio consiste en llevar la esperanza, en llevar a Jesucristo a las personas que más lo necesitan”. Sostiene igualmente que “*el Ministerio de calle nos conecta con una realidad que muchas veces está distante de nuestras prácticas religiosas*” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

Se trata de un intento efectivo de religar esas prácticas con un estilo de vida, aspecto con el cual existiría otra coincidencia con el voluntariado católico. Según me dijo el pastor, el voluntariado de calle permite desplegar la “*esencia del Evangelio*”. ¿Cómo se expresan estos valores? En otras palabras, ¿qué significa en la práctica social servir a Cristo, entregarse sacrificialmente y procurar la transformación de la persona?

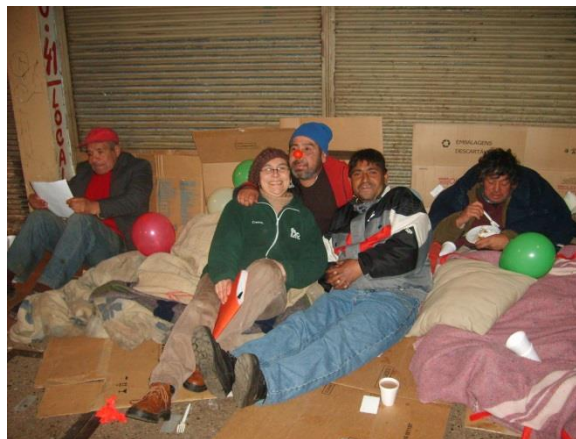
Servir a Cristo consiste básicamente en adorarlo y seguir sus enseñanzas espirituales. Esto es, llevar “*la Palabra*” a los carentes y “*pobres de espíritu*”, a los abandonados y a los desprovistos de una ética que regule sus conductas. El pastor justifica la acción del Ministerio de calle aludiendo al proceso evangelizador propiciado por Jesucristo en su paso por la Tierra. Durante la entrevista que le realicé hizo gala de su conocimiento bíblico y recitó el siguiente pasaje, tomado del libro de Lucas, capítulo 4, versículos 18 y 19, del Nuevo Testamento:

“El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto yo he unguido para dar buenas nuevas a los pobres, me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a predicar el año agradable del Señor” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

La “*entrega sacrificial*”, por su parte, concierne a “*darnos sin reserva por el otro*”. Los seguidores de las enseñanzas del Padre Hurtado en Chile hablan, como he indicado, de “*dar hasta que duela*”. Una noche observé en la feria Pinto a un voluntario sacarse su parka y dársela a un morador de la calle. Cuando le pregunté por qué había hecho eso,

me respondió que él sabía lo que esa persona estaba viviendo y que él como voluntario procuraba ponerse en su lugar,

“sentir lo que ellos están sintiendo... te pones en los zapatos de ellos y sabes lo que ellos están sintiendo y son las tres de la mañana y andas en polera porque les regalaste la ropa. Pero no porque te den pena sino porque realmente ellos necesitan más que tú” (Notas de campo, Temuco, noviembre de 2008).



Celebración de “cumpleaños en calle”, efectuada por el voluntariado del Hogar de Cristo y el Ministerio de Calle. Temuco, septiembre de 2008.

Esta consciencia es la que expresa el “*dar sacrificial*” en tanto capacidad empática y al mismo tiempo negación de uno mismo, proyectándose en la experiencia del otro. No se trata del dar caritativo sino del dar como entrega incondicional. La vivencia de Cristo entre los hombres constituye aquí el modelo a seguir. Según explica el pastor, “*la entrega sacrificial es parte de la negación que Jesús mismo hizo al venir a morar con nosotros y ese es un ejemplo de vida para nosotros: el darnos por el otro y darnos sacrificialmente, es decir, no las sobras*” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

A su juicio, “*dar las sobras*” concierne a la caridad en tanto forma de sentirse tranquilo de consciencia. Esta práctica se atribuye especialmente a las personas que, concentrando riqueza material, dinero y poder, sienten carencias espirituales. En mis indagaciones aparece fuertemente ligada a la figura de los empresarios:

“Para ellos hacer un cheque no cuesta nada, pero duermen tranquilos, les alivia la consciencia. No me acuerdo si son textuales textuales de alguien, pero te dicen: “con eso yo duermo tranquilo, o sea, pídemme cuanto querai, no hay problema. Porque yo duermo tranquilo. Yo no puedo hacer lo que tú haces. No me interesa ver fotos ni

quiero saber nada”. Pero ellos sí están dispuestos. Rosemberg¹²⁸ es una cuestión aparte porque él es cristiano. Los empresarios en Temuco en general son gente abierta, pero no por el tema del amor a, sino por no sentir el dolor de conciencia en la noche y no estar dándose vueltas ni pensando que... cuánto es para pagar” (C.R., Temuco, octubre de 2008).

De manera que el verdadero valor de *dar-se* y/o *entregar-se* no reside en la búsqueda de la felicidad mediante la expiación de la culpa sino en la experiencia de vaciarse uno mismo a través del sacrificio.

Por último, la “*transformación de la persona*”. Sólo puede realizar un cambio mental y espiritual quien sacrificialmente se entrega. Como indica el pastor: “*para yo darme tiene que haber un cambio en mi cosmovisión, de cómo yo veo la vida, la perspectiva que yo tengo de la vida, el valor que le doy a las cosas, a los bienes, las prioridades que yo establezco en mi escala de valores, las motivaciones que yo tengo*”. En general, hay consenso en afirmar que esta transformación es radical y que a través de ella se establece la diferencia entre una práctica religiosa y una práctica de vida. Uno puede dar incansablemente, pero si no hay un cambio en el modo de ver la vida, a uno mismo y al otro, entonces el dar no pasa más allá de ser una práctica religiosa, caridad. La transformación de la persona sigue igualmente el ejemplo de Cristo encarnado. Cuando a la práctica de dar se añade “*una motivación que va en el servicio y en el amor a Dios, en el servicio y en la entrega al prójimo, el Evangelio se ha hecho carne en mí*” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

Este valor se simboliza también con la idea de “*morir para vivir*” que declaran algunos voluntarios. “*Morir para vivir*” alude a la negación de uno mismo, a la “*entrega sacrificial*” y a la “*transformación radical de la persona*”. Sólo quien ha sido transformado y ungido espiritualmente puede “*morir para vivir*”. Como me explicó un voluntario, “*eso significa negarte a ti mismo para que el otro prevalezca*”. Un valor constitutivo de la actitud de desprendimiento, entrega y compromiso ético hacia los postergados. En palabras de un voluntario: “*morir a las cosas del mundo, a las cosas que son normales, del ser humano, negarte a la ambición*”. De este modo, la persona estrecha su relación con Dios y su creación, trascendiendo al plano espiritual por considerar que el mundo terrenal es imperfecto, mediocre y relativo. Lo que se busca,

¹²⁸ Exitoso empresario de Temuco. Construyó una industria de la comodidad fabricando colchones, camas, sillones y artículos para el hogar que han conquistado el mercado nacional.

pues, es “*dar paso a las cosas de Dios*”, a lo esencial, al bien, lo correcto, lo absoluto. Y, como he aprendido, alcanzan este estado quienes han podido vencer el vicio, el rencor y el odio. Las historias de un ex – alcoholíco o de un ex – revolucionario así lo atestiguan.

Una disposición práctica que colabora con este propósito de trascendencia es la de ayuda y “*amor al prójimo*”. El “*amor al prójimo*” se expresa como un valor entre quienes articulan su religiosidad con un estilo de vida. El Evangelio y la práctica del voluntariado que inspira son co-extensivos a un cambio total en la vida de quien lo hace propio. No se trata de sostener una relación privada con Dios sino que ésta debe expresarse públicamente.

“El Evangelio es una transformación radical de vida que debiera trasuntar inevitablemente en un testimonio de vida. Es un poco lo que me pasó “y mira lo que me pasó y yo ahora puedo” y ese “puedo” significa no sólo que puedo vincularme con Dios sino que también me puedo vincular con mi prójimo y me entrego a mi prójimo” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

La parábola del Buen Samaritano representa, en este sentido, un modelo a seguir. A través de ella Jesús muestra cómo personas diferentes y antagónicas, judías y samaritanas, se encuentran y procuran ayuda. Los samaritanos eran odiados por los judíos. El samaritano que socorre al judío herido enseña que la experiencia de ayudar al prójimo –en este caso, un prójimo extraño y detestado- es un valor central en el proceso de “*transformación radical de la persona*”. Asimismo, la parábola sugiere una relación íntima entre la serie de valores identificados, en una suerte de círculo virtuoso en el que cada valor remite a los demás solidariamente, dando paso a una explicación y a una ética de la conducta. Frente a la pregunta acerca de qué actor debiera realizar voluntariado de calle, mis entrevistados sostuvieron que debe ser la persona “*convertida a través de la entrega a Cristo*”, “*el nuevo hombre*” (R.L., Temuco, octubre de 2008), la persona “*transformada por Jesucristo, por el amor de Dios, [que] debiera incorporarse definitivamente en la ayuda de lo que es el prójimo*” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

Otra consecuencia práctica derivada de los valores identificados corresponde a la “*solidaridad*”. De acuerdo al pastor, la “*solidaridad*” concierne a la “*encarnación*” de los valores cristianos, algo muy distinto a la práctica de la caridad.

“Caridad es la práctica de dar porque creo que es parte de mi ejercicio y práctica religiosa. Es decir, es una disciplina más dentro de otras que conlleva el hacer iglesia. Pero solidaridad es algo más profundo y que me permite tener la sensibilidad, incluso identificarme con la necesidad a tal punto que me permita desprenderme de lo que yo tengo” (G.H., Temuco, octubre de 2008).



Un voluntario del Ministerio de Calle entregando “*la Palabra*”.
Temuco, agosto de 2008.

Así como otras prácticas y motivaciones, la solidaridad también cuenta con un fundamento escritural. La siguiente cita bíblica, proporcionada por el pastor, muestra la relación activa que debe existir entre la práctica religiosa y la práctica de vida, relación que resume el lazo ideal entre los hombres y Dios:

““Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas” (Efesios, 2: 8 – 10). Es decir, mi relación con Dios se reconcilia a través de la fe en Dios y Jesucristo sólo por la gracia de Dios. Pero además eso se traduce en buenas obras que incluso Dios mismo preparó para que anduviéramos en ellas. Es decir, hay una consecuencia lógica de mi relación con Dios, y que se traduce en ayudar o solidarizar o participar activamente en ayudar al más desvalido” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

La lectura que hacen los voluntarios inspirados en el Padre Hurtado propone, por su parte, una ética de la justicia basada en los derechos. Discutiendo el contenido contemporáneo del concepto de solidaridad, la encargada del Centro Abrigando Esperanza del Hogar de Cristo, me dijo que *“ahora la gente cree que ser solidario es ir y estar un ratito y compartir o dar un poco, pero va más allá: la solidaridad va más allá, donde podamos nosotros, yo me incluyo, [hacer] que las personas puedan optar a*

los derechos de cualquier otra persona. Y eso va en lo que es lo justo” (S.F., Temuco, enero de 2009). De esta forma, los valores del voluntariado pueden expresar contenidos más o menos ligados a los procesos sociales.

12.5. Concepciones de persona entre los voluntarios de calle

Para los *voluntarios de calle* resulta una obviedad considerar a quienes viven en la calle como personas pobres, indigentes, carentes, desvalidas, que presentan problemas de salud, ligados al abuso de alcohol -y en general al modo de vida-, y que no gozan de los mismos derechos que la mayoría de los ciudadanos. Alguien que permanentemente experimenta “*situaciones de riesgo vital*”, atribuidas a un estado de indigencia extrema, maltrato y abandono. Se afirma que

“sus familias no quieren estar con ellos [...], algunos de ellos han sido vulnerados sexualmente y por eso llegan a calle, porque no tienen a nadie que los pueda acoger. Los lugares que hay tampoco trabajan directamente con personas en situación de calle con problemas mentales, entonces no hay donde estar” (C.O., Temuco, octubre de 2008).

Para el voluntariado de calle, las/los moradores de la calle son principalmente el resultado de un sistema social fragilizado que deja a la deriva a quienes presentan problemas de integración psicosocial. Entre los alcohólicos “*hay muchos que quieren salir, pero no hay un centro de rehabilitación para alcohólicos*” (M.L., Temuco, octubre de 2008). Por su lado, los enfermos psíquicos “*no son aptos para estar dentro del psiquiátrico y están en las calles, sus familias no quieren estar con ellos*” (C.O., Temuco, octubre de 2008). Esta fragilidad proviene de una sociedad en la que sus integrantes han perdido el amor y la capacidad de asombro. Una sociedad en la que la violencia y la miseria se han naturalizado, de manera que si “*uno ve diez cabros chicos en la calle, dice “ya, no es tanto”. Si ve uno ve a diez ancianos durmiendo en la calle, dice “ya, no es tanto”. Entonces como que nosotros nos hemos ido acostumbrando a ver eso*” (M.L., Temuco, octubre de 2008).

Para el voluntariado más experimentado, la familia juega un rol fundamental en la configuración de las/los moradores. Si la familia observa que uno de sus integrantes, padre, hijo, hermano, es incapaz de acomodarse a las normas de convivencia doméstica,

entonces *“las personas se comienzan a cansar y lo ven como una carga social”* (A.M., Temuco, octubre de 2008). Se inicia así un proceso de invalidación social similar al que describe Castel (1997) en relación con la desafiliación social y comunitaria.

“Como que [en la familia] se olvidan que están en la calle... Puede haber un rencor tan fuerte y grande que hace que no se saluden, se desvinculan tan fuerte. Un tío nos decía que ni su familia lo había llevado al médico como lo habíamos hecho nosotros. Pero este proceso de abstraerme y olvidarme de que antes había una persona ahí, es muy fuerte, muy potente” (C.O., Temuco, octubre de 2008).

En contextos de interacción espontánea entre el investigador y los voluntarios o de éstos entre sí, las/los voluntarios suelen afirmar una condición alcohólica de las personas –*“lo que se ve más es gente mayor, alcohólicos”*, así como la atribución de patologías psiquiátricas –*“hoy en día vemos muchas personas con problemas mentales que están en la calle. Personas que tienen el Mal de Diógenes, esquizofrénicas y muchos más”* (C.O., Temuco, octubre de 2008). Ambos atributos sirven para referirse a las personas como otros, a la vez que como un obstáculo y un desafío para el logro de los objetivos institucionales. Desde una visión intermedia, algunos voluntarios postulan que

“muchas de las personas que viven en calle, sobre todo cuando eran más chicos, tienen antecedentes judiciales de robo, de muchas cosas. Entonces cuando comienzan a mirar los papeles y dan vueltas y vueltas, y dónde van a conseguir trabajo. La OMIL que es la oficina donde distribuyen los trabajos a nivel regional está colapsada con gente. Entonces, estos trabajos, que son por tres meses, se los dan a algunos no más y yo creo que ellos privilegian a las personas que no tienen problemas de alcoholismo o drogadicción y que tienen antecedentes más limpios” (C.O., Temuco, octubre de 2008).

En el extremo del discurso informal, las/los voluntarios aluden a los moradores como personas *“sucias”*, descuidadas de su presentación, *“hediondas”*, carentes de hábitos – especialmente higiénicos-, *“aprovechadoras”*, *“macheteros”* –¿falsos mendigos?–.

En otro sentido, los voluntarios definen a las personas que viven en la calle señalando la falta de cariño o amor, el vacío interior, la soledad, el desarraigo y la falta de voluntad como rasgos identitarios.

En menor medida, existe la concepción según la cual las/los moradores de la calle representan una clase de personas *“solitarias”*, *“vagos”* y *“libres”*. Esta concepción está

especialmente presente entre voluntarios universitarios cuya práctica remite a un altruismo expresivo.

En todos los casos, predomina una visión masculinizante en torno al sujeto: la presencia femenina está prácticamente ausente del habla de las/los voluntarios de calle.

Especialmente en situaciones de entrevista formal, advertí expresiones de la tradición escritural cristiana, según la cual las/los moradores de calle simbolizan al individuo “*pobre de espíritu*”, al “*quebrantado*”, al prójimo menesteroso. ¿Qué significa realmente la figura del “*pobre de espíritu*” y bajo qué formas simbólicas se transmite? Cuando Jesús viene al mundo se identifica con los más pobres y necesitados, los enfermos y los débiles, los marginados y los oprimidos. En su “Sermón del Monte”, en las “Bienaventuranzas”, señala el pastor H., Jesús dice:

“Bienaventurados los pobres en espíritu, felices los pobres en espíritu”. Es decir, “aquellos que reconocen su necesidad de Dios. “Dios mío, sin tí nada soy. Me acerco a ti porque no sé dónde ir, no sé qué hacer y yo te ruego que escuches mi clamor”. Ese clamor que surge desde dentro, de la necesidad, del quebrantamiento, que reconoce la necesidad. Ese es un poco el principio transversal... cuando estamos en situación de quebranto, de fragilidad, podemos nosotros escuchar la voz de Dios” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

De acuerdo al pastor G.H., guía de los voluntarios de la Iglesia Alianza Cristiana de Temuco, el pobre es una figura bíblica que nace en la época en que se escribe el Antiguo Testamento (900 a. C. – 100 a. C.), cuya característica principal era carecer de todo. Literalmente, sólo se tenía a sí. Para los cristianos, en tanto, “*lo único que tenía y que lo fortalecía y lo animaba era Dios*”. ¿Entonces? Al vivir la fragilidad, el quebranto, la ausencia, el vacío, el pobre está más cerca de Dios. Encarna así una figura antropológica de mucha potencia que se expresa en la creencia, especialmente presente en el habla del voluntariado católico, según la cual los miserables son Cristos encarnados en la Tierra, “*Cristos vivos*”.¹²⁹ “*En reiteradas ocasiones hemos visto el rostro tangible del Cristo, del que habla, palpado sus manos y curado sus heridas, no metafóricamente sino que en realidad nos hemos encontrado con Cristo encarnado*”

¹²⁹ Recordemos que para el Padre Hurtado “*el prójimo, el pobre en especial es Cristo en persona. “Lo que hagan al menor de mis pequeños a Mí lo hacen”. Ese pobre es Cristo, ese niño, ese borracho*”. Cristo en los débiles, los abandonados, los vulnerados. Su presencia no puede pasar desapercibida, interpela al corazón activando una respuesta social (una “mística social”).

(C.S., Temuco, junio de 2002). El voluntariado de calle permite experimentar *“sentir un Cristo, un Cristo pequeño que está ahí, que a veces nos pide un abrazo y otras nos pide un vaso de comida, que otras veces nos pide un beso, que otras veces nos pide una conversación o que los escuchemos”* (C.O., Temuco, octubre de 2008). Las/los moradores son así en una instancia de encuentro sin mediaciones con lo sagrado.

Al mismo tiempo, su existencia permite ponderar la propia y sacar, de allí, lecciones. *“De repente, tú no sientes frío en tu cama y tú los ves a ellos... te enseñan esa fuerza de vivir que tienen”* (A.M., Temuco, octubre de 2008). *“Tengo muy buenas lecciones de vida, tanto por la gente de calle como por la gente que me ha tocado ver en casas de ancianos. Esto te fortalece mucho tu vida”* (J.C., Temuco, octubre de 2008). *“Lo que ellos entregan yo pienso que va siendo como tu Biblia personal, como lo que te sirve para ayudar a otro tipo de gente, el explicarles, el decirles, el sentir cómo viven otras personas”* (A.M., Temuco, octubre de 2008). En este sentido, los moradores funcionan como figuras ejemplares a través de las cuales enseñar a otros los valores de la mesura y la entrega, así como de la vida y la familia. *“Uno aprende a valorar la vida más que nada, la vida de uno. Uno a veces pasa por problemas, no sé y sales un día viernes y los ves cagados de frío, disculpando la expresión. Mi problema es insignificante ante el problema de ellos. [Te enseñan] a valorar a tu familia y a tus seres queridos”* (M.S., Temuco, octubre de 2008).

El pastor G.H. planteó que el pobre está en el centro de la espiritualidad cristiana, pues a través suyo, de su dolor, de su tragedia, de su calvario, Dios se manifiesta y los hombres pueden acceder a Él.

“Esa identificación de Jesús con los pobres es para demostrarnos cómo Dios transforma lo débil en algo poderoso. Hay un apóstol, San Pablo, que escribe en la Biblia y en la Primera de Corintios. Él plantea y dice que tiene un aguijón en su carne y dice que ha orado tres veces a Dios para que sane ese aguijón. Y Dios le respondió y le dijo: “bástate de mi gracia porque mi poder se perfecciona en la debilidad”. Entonces Pablo reflexiona y dice: “cuando soy débil, entonces soy fuerte”. Y ese lenguaje, que no soporta el hombre... es un lenguaje que no es percibido. Y quién lo percibe, quién lo entiende. Aquel que tiene la necesidad, aquel que se ve quebrantado. Si tú no quebrantas tu vida no puedes ver a Dios, porque estás tú antes. Entonces... no sé si había otro lugar en el que mejor podía llegar Jesús que no fuera en medio de los pobres, aquellos que necesitaban, aquellos que reconocieron, aquellos que vieron en el Señor esa posibilidad” (G.H., Temuco, octubre de 2008).

De acuerdo a mis observaciones, las designaciones empleadas para identificar a las/los moradores de la calle por parte del voluntariado de calle, han ido variando durante el período estudiado conforme a la experiencia acumulada de las/los voluntarios y a su adscripción institucional, así como a las diferencias de sexo de las/los moradores. Algunas de las designaciones registradas son: “*peregrinos*”, “*tíos*”/ “*tías*”, “*abuelo*”/ “*abuela*”, o bien “*Don*”/ “*Doña*” o “*Sra.*”/ “*Sr.*” X, Y. Más allá de estas designaciones, me interesa resaltar el contenido de ellas. Así, la palabra “*peregrino*” es una categoría usada por los primeros voluntarios del Hogar de Cristo de Temuco. La primera vez que la escuché fue al comienzo de mi trabajo de campo (Berho, 1998). Por entonces constituyó un esfuerzo consciente de parte del voluntariado orientado a despejar el contenido estigmatizante de los términos de sentido común entonces (y todavía) en uso: “*vagos*”, “*vagabundos*”, “*mendigos*”, “*indigentes*”, “*cochinos*”, “*chicheros*”, etc. El término “*peregrino*”, en cambio, se acerca más al pensamiento mítico. Al igual que en la Edad Media, el “*peregrino*” encarna un símbolo relevante dentro de la iconografía cristiana. Sin un rumbo fijo, desarraigado y a veces desterrado, su paso por el mundo sintetiza el tránsito de los seres humanos que, al redimirse, buscan alcanzar el Cielo. Mediante el uso de esta etiqueta, entonces, las/los moradores de la calle son puestos en el otro extremo del continuo categorial. En lugar de enseñar la miseria del mundo, su presencia es una alerta respecto de lo que se debe y no se debe hacer en él. El término sostiene una concepción de la persona como una figura significativa desde el punto de vista del contenido moral que encarna. El significado atribuido al “*peregrino*” como el que da la alerta a quienes observan su paso por el mundo, compromete una función ejemplarizadora desde el punto de vista cristiano. El “*peregrino*” se asocia con el “*Hijo pródigo*”, otra figura clave y recurrente en el universo simbólico medieval, cuyas referencias parecen resonar aún en el imaginario del voluntariado contemporáneo. A pesar del desprecio e indolencia hacia el padre, el “*Hijo pródigo*” es congratulado por éste cuando regresa de sus andanzas, después de haber roto los lazos esenciales de la convivencia.

En Chile los términos “*tío*”/ “*tía*” y “*abuelo*” / “*abuela*”, cuyo uso he observado por parte respectivamente del voluntariado católico y evangélico en Temuco, se usan para designar a personas que se estima cercanas y confiables, independientemente de la existencia de lazos de sangre. “*Tío*”/ “*tía*” simbolizan una relación basada en los afectos y en una mayor horizontalidad que otras relaciones simbolizadas en términos de

parentesco, como los términos de “*abuelo*”/ “*abuela*”, que implican una suerte de relación menos simétrica que la anterior, que moviliza conductas de respeto y cuidado hacia los designados.

Al adquirir experiencia y capacidad crítica, el voluntariado ha buscado oponerse a las designaciones típicas del sentido común. La principal razón aducida al respecto es el contenido estigmatizante atribuido a estas categorías. El uso de los términos “*tío*”/ “*tía*” y “*abuelo*”/ “*abuela*” sirve para enfrentar los estigmas como una forma de definir positivamente a quienes se aplican. De este modo, las/los moradores, en tanto pueden sostener relaciones recíprocas y basadas en los afectos, constituyen para los voluntarios una clase especial de personas, similares a todas aquellas a las que puede designar con los términos “*tío*”/ “*tía*”, “*abuelo*”/ “*abuela*”.

La designación de las personas que viven en la calle a partir de sus nombres personales, pseudónimos y nombres de pila, anteceditos o no por o “*Don*”/“*Doña*”, “*Señor*”/“*Señora*”, incrementa el sentido de una relación interpersonal como la que ofrecen los términos aludidos. Llamar a alguien por su nombre implica reconocerlo en su individualidad. Don o doña realzan aún más este aspecto e introducen el respeto, fundamento de una relación anclada en el reconocimiento del otro.

Todos estos términos colaboran en la construcción de una categoría de personas definida por el reconocimiento positivo y el respeto de la singularidad personal del otro. Esta construcción se funda en la experiencia de contacto y en el establecimiento de relaciones interpersonales más o menos duraderas. Mediante este procedimiento de singularización de la persona, el voluntariado afirma lo que otros actores, que se basan en y que usan otras categorías y designaciones para la interacción, restan, ocultan y/o demonizan, es decir, lo propio e individual. De este modo, el voluntariado parece estar cerca de una concepción según la cual el que viven en la calle sería un otro cercano. Alguien igual a uno en un sentido general, una totalidad única y reconocible de voluntad, entendimiento y afecto.

13. A modo de cierre

En este capítulo caractericé a tres actores relevantes en el proceso de construcción contemporánea de las/los moradores de la calle en Chile. Para esto indagué en la conformación de la asistencia social no gubernamental, en la experiencia de las instituciones político-administrativas de servicio y en el voluntariado de calle. Me

enfoqué en sus características organizativas y normativas, sus ideas acerca de las/los moradores de la calle y su situación vital, los valores y formas de relación con éstas/éstos y las acciones que despliegan, a partir de mis propias experiencias de campo con cada uno de estos actores.

La asistencia social no gubernamental, las instituciones político-administrativas de servicio a moradores de la calle y el voluntariado en Chile contemporáneo, se articulan en virtud de pertenencias congregacionales, cívico-políticas y laborales intra-diferenciadas. En cuanto a la asistencia social no gubernamental a moradores de la calle durante el período estudiado, predomina una asistencia de orientación ético-religiosa que, al igual que el voluntariado de calle, hunde sus raíces en la ética cristiana del amor al prójimo y la caridad, a la vez que introduce en sus prácticas el esquema de servicios sociales de la asistencia social moderna, enfocada en estados de desvalimiento y vulnerabilidad. La ética cristiana provee los fundamentos últimos de toda esta asistencia, mientras que el esquema de servicios organiza las prácticas, dotándolas de un marco lógico que es coherente con los requerimientos asistenciales de las/los necesitados. Esta asistencia es diseñada y ejecutada por agentes profesionales más o menos expertos en las técnicas de la intervención psico-social. El/la profesional identifica el problema, ya sea a través de la demanda espontánea o advertida por alguien de la institución o la red de apoyo; registra, analiza y evalúa la situación; propone un programa de solución y pondera finalmente los resultados. Constituye así una práctica más calculada e impersonal que la del voluntariado y que, a diferencia de ésta, se realiza en espacios especializados y acondicionados (de acogida, tránsito y orientación social), cuyas raíces se remontan al menos a las casas de objeto público.

Desde el punto de vista de su conformación estructural, se distingue una asistencia histórica con existencia legal y patrimonio propio, respecto de otra asistencia emergente, carente a veces de reconocimiento jurídico y de escasos recursos. Paradigmáticamente, la asistencia histórica tiene una raíz católica –eclesiástica y secularizada-, mientras la asistencia emergente está anclada a un mundo evangélico carismático y ritualista. Ambas asistencias están destinadas principalmente a hombres adultos, sin hogar, sin familia, alcohólicos, enfermos y discapacitados. En tanto espacios físicos, ofrecen servicios transitorios, en hospederías, comedores y calles, y/o duraderos, cuando se trata de hogares. Se trata de establecimientos en que se afirman y despliegan diversos controles del comportamiento, la limpieza, el cuidado. La presencia de reglas de conducta al interior de las hospederías, comedores y hogares, encierra la necesidad

de someter a sus usuarios a una intervención de las afecciones que emanan de la enfermedad y la exclusión. Para garantizar el orden, la limpieza y la salud del establecimiento sus agentes desarrollan prácticas micro bio-políticas.

La asistencia no gubernamental estudiada cubre un amplio rango de ámbitos de la vida humana. Se dedica a la entrega focalizada de servicios, por ejemplo, los comedores y las hospederías, o bien al acompañamiento del proceso vital de los asistidos, como los hogares y los programas totalizantes. Las prácticas asistenciales de orientación ético-religiosa abarcan desde acciones ligadas al cuidado y atención del cuerpo (material) hasta la gestión espiritual de las almas de los necesitados, en una suerte de distribución especializada de la asistencia basada en las coloraciones religiosas de los agentes.

En la perspectiva católica, el marco ético-religioso atraviesa las nociones empleadas por los agentes asistenciales para referirse a las/los moradores de la calle y explicar su situación vital. Las narrativas más fieles a este marco hablan de las/los moradores como hombres y mujeres que sufren la agonía de Cristo en la Tierra. Estas narrativas se basan en la imaginería medieval de los cuerpos vulnerables, enfermos, lacerados, que permite que en Chile la indigencia y la marginación extrema ingresen sin problemas a la asistencia social religiosa y al altruismo voluntarista. En su versión moderna, la del Padre Hurtado, esta concepción permite a los actores simultáneamente actualizar la ascética cristiana y relevar y denunciar las fallas estructurales de la sociedad.

Por su parte, en la perspectiva evangélica, la asistencia se enfoca en la redención y sanación de los moradores de la calle como personas que se caracterizan por presentar atributos estigmatizantes que hablan de una ruptura esencial con el orden de lo sagrado y la moral absoluta. De este modo, a diferencia de la asistencia histórica de raíz católica, centrada actualmente en el acompañamiento cotidiano de las necesidades, la asistencia evangélica se enfoca en la intervención espiritual de la persona, de manera de producir en ella una transformación ontológica radical. Esto es posible, en parte, en virtud del establecimiento de espacios en los que, por una parte, los asistidos son tratados como usuarios de un dispositivo de servicios, o bien, como espíritus afligidos que hay que sanar.

La participación del municipio de Temuco y el Servicio de Registro Civil e Identificación Regional en iniciativas enfocadas en moradores de la calle, sirven para representar a los actores político-administrativos en el tratamiento de la problemática. Dicha participación implicó la construcción e inclusión de un nuevo sujeto - objeto de intervención dentro del aparato político-administrativo local y regional. En este proceso

fue crucial la iniciativa individual de profesionales y técnicos, hombres y mujeres, así como la sintonía ideológica que existió entre éstos y las respectivas autoridades institucionales de turno (Alcalde en el municipio y Director en el Servicio de Registro Civil e Identificación).

Para la construcción del sujeto–objeto las y los profesionales del municipio y del servicio público, recurrieron a concepciones éticas y políticas a partir de las cuales incursionaron en nuevas prácticas asistenciales. En ambos procesos hubo un cambio en la definición de las/los moradores de la calle. Para las profesionales del municipio, las/los moradores fueron comprendidos como personas abandonadas, desechadas por la sociedad global, cuya situación remitía al riesgo vital y la ruptura moral. La asistencia municipal fue pensada entonces como un dispositivo de control para evitar la muerte y reducir las situaciones fuera de lugar. El programa para personas “*abandonadas en la calle*” propuso así un marco de interpretación e interacción para la gestión de los vulnerables que viven en la calle. El servicio de registro e identificación, en tanto, desarrolló tempranamente un lenguaje cívico-político que paulatinamente ingresaría en el lenguaje de las políticas de protección social estatal.

Ambas experiencias situaron el problema dentro de un marco ético que obligó a trascender la lógica del cálculo económico y político de los servicios gubernamentales, poniendo sobre la mesa los ideales del servicio y la responsabilidad pública. La asistencia a moradores de la calle abrió la tensión frente a la administración tradicional de los servicios públicos. Los servicios municipales y del registro civil apelaron a la ética de la solidaridad y los Derechos Humanos, a principios como la responsabilidad social y el compromiso hacia la persona en tanto sujeto de libertad, identidad y dignidad.

Ambas experiencias sugieren que las concepciones ligadas a los fines institucionales permean parcialmente a sus agentes individuales y que estos tienen considerables márgenes de maniobra y poder de innovación dentro de la organización institucional. Esta capacidad se produce en el seno de un orden social en el que ya existen, de forma expresa o latente, marcos de interpretación e interacción susceptibles de ser usados para concebir e interactuar con otros. En ambos casos, las instituciones presentaron cierta cuota de civismo político y de altruismo expresivo. Para el municipio se trató de proveer un dispositivo asistencial que combinara los valores de la ética de la solidaridad con el esquema instrumental de los servicios profesionales, mientras que para el servicio público de contribuir a la integración social de las/los moradores de la calle

indocumentados a través de su registro e identificación oficial. Los actores de ambas instituciones coincidieron en que las relaciones con moradores de la calle suscitaban espacios de humanización y encarnación de los valores de la igualdad y la justicia que no existían en sus espacios habituales de desempeño.

Ambos actores propendieron a generar igualdad entre las/los moradores de la calle. Mientras el municipio lo hacía a través de la creación de espacios comunes de sociabilidad (fiestas, viajes y ceremonias seculares), el registro civil documentaba a los indocumentados. Aunque la identificación oficial no tuvo efectos integradores efectivos, en la práctica fue aplicado de manera mucho más igualitaria que la entrega de servicios y la realización de actos de integración ritual de la asistencia municipal. Y es que, más allá de estas prácticas, la asistencia municipal se organizó a partir del principio del merecedor, de acuerdo con las capacidades/discapacidades que evidencien los asistidos. De este modo, ayudaba a los que, siendo discapacitados, producían sentimientos de compasión; y segregaba a quienes, poseyendo capacidades, proyectaban estigmas que eran resultado de la propia responsabilidad de sus poseedores.

Para el municipio las/los moradores de la calle eran personas precarias, desvinculadas, aisladas, dañadas, excluidas, enfermas, con discapacidad psíquica, que representaban totalidades carentes, vulnerables, dañadas, que podían ser reparadas conforme a un plan organizado en los términos institucionales del trabajo social y la administración pública. La iniciativa supuso una concepción integral de la persona, configurada al mismo tiempo a partir de tres dimensiones diferenciadas, a saber, la biológica, la psicológica y la social, que impuso un tratamiento compartimentado del sujeto. La noción de que dicha totalidad podía ser habilitada supuso que estas dimensiones se encontraban dormidas, aletargadas y atrofiadas.

En la perspectiva del registro civil, en tanto, las/los moradores de la calle eran vistos inicialmente como individuos que se encontraban psicológica y culturalmente alejados respecto de la mayoría social. A partir de esta noción, sus representantes proyectaban actitudes de cautela y cierto temor hacia quienes se proponían asistir. La experiencia de contacto cara a cara y en los espacios de desenvolvimiento habitual de los moradores de la calle, condujo a la reformulación de dichas nociones y actitudes. En este contexto, el marco cívico-político de raíz institucional permitió que se reconociera el estatus jurídico de las/los moradores de la calle, a la vez que se afirmaran las diferencias de éstos con respecto a los ciudadanos comunes. Las/los moradores de la calle fueron entonces sinónimo de individuos libres e iguales que, no obstante, vivían en desventaja respecto

de la mayoría debido a que no gozaban de los derechos básicos, partiendo por la identificación. En este marco, la designación de “*discapacitados sociales*” remite a aquellas personas que son y han sido víctimas del reparto desigual de los bienes primarios de la estructura social, especialmente la ausencia de participación en los espacios integradores de la sociedad (familia, trabajo, comunidad).

El voluntariado de calle en Chile contemporáneo está conformado mayoritariamente por mujeres jóvenes y adultas, estudiantes y trabajadoras, que tienen filiaciones congregacionales católica y evangélica y que afirman una vocación altruista basada en el deber moral absoluto de ayudar al necesitado. Esta vocación se inscribe principalmente en la ética cristiana del amor al prójimo y la práctica de la caridad como formas de expiar culpas y alcanzar la santidad. De este modo, el voluntariado hacia moradores de la calle representa una tradición histórico-cultural que en Chile remite a las creencias y valores cristianos y, especialmente, a las doctrinas hurtadianas ampliamente divulgadas a través de la asistencia social católica desde mediados del siglo XX hasta el presente.

Las/los voluntarios de calle de raíz católica piensan que las/los moradores de la calle son expresiones de lo divino en el mundo social. Creen que en los cuerpos de las/los moradores de la calle se inscribe la verdad del cristianismo, la encarnación del Misterio. El conocimiento y la acción en el mundo tienen que ver con la revelación que se produce cuando se reconoce a Cristo en el cuerpo de la/el otro que sufre y vaga por las calles. De allí que las relaciones que propician con las/los moradores de la calle sean relaciones de búsqueda y encuentro con la alteridad radical. Ya sea que provenga de congregaciones católicas o evangélicas, el voluntariado de calle está dispuesto a dar de sí para acercarse a Dios. Su acción está intencionada por un propósito ético - religioso que, aunque busca otorgar bienestar, no se propone explícitamente diseñar ni ejecutar transformaciones duraderas en el mundo social.

Por otro lado, existe un voluntariado surgido en el seno de asociaciones cívico-políticas, ligadas a espacios como universidades e instituciones de servicio público, cuyo marco de interpretación e interacción articula narrativas y prácticas secularizadas del altruismo ético-religioso. En lugar de apelar a un mandato ético religioso, este marco afirma el deber político de participar en la construcción de una sociedad justa y solidaria. En vez de una ascética activa en la que se practica la caridad individual, este voluntariado propende a la configuración de una ciudadanía comprometida y responsable del bienestar social. La justicia es un imperativo político, de conservación y transformación

de la sociedad. Este voluntariado de calle, de umbrales del siglo XXI, ha ido incorporando una narrativa pro derechos ciudadanos que exalta las virtudes cívicas del compromiso y la responsabilidad social. La ayuda prodigada a las/los moradores de la calle es un valor político antes que moral. Los moradores son sujetos de derecho antes que de caridad.

Al igual que el voluntariado orientado desde el marco ético-religioso cristiano, el voluntariado cívico-político se constituye a través de prácticas ego y socio-centradas. Ego-centradas por cuanto la realización del voluntarismo compromete las necesidades individuales de auto-realización de la/ el voluntario; socio-centradas porque las acciones se dirigen a ayudar a otras/otros. Tanto como un don gratuito, el altruismo del voluntariado de calle ético-religioso y cívico-político, es al mismo tiempo un don manipulador. El primero se hace en virtud de la carencia, mientras que el segundo opera como un medio de obtener poder sobre los demás.

Las prácticas de ayuda más recurrentes entre los voluntarios, con independencia de las filiaciones congregacionales de cada cual, corresponden a las de la provisión de alimentos y abrigo. Por su parte, los voluntarios católicos ofrecen ayuda cultivando relaciones interpersonales, afectivas y expresivas; y los voluntarios evangélicos, en tanto, hacen lo mismo y además instalan relaciones interpersonales mediatizadas más drásticamente por las creencias religiosas. Ambos actores propician la generación de espacios de *communitas* dentro de los espacios cotidianos de las/los moradores.

Habría una tercera expresión del voluntariado de calle en Chile contemporáneo: es la tendencia del voluntario/a que se afirma sólo a sí mismo/a, activando una ética cuyo concepto de bienestar radica en el puro desenvolvimiento de sí mismo. A diferencia del voluntariado que se organiza en base a un concepto moral y/o político del altruismo, este voluntariado emergente se afirma en el deseo propio y narcisista. El deber es aquí pospuesto, relegado a un plano marginal. Su lugar es ocupado por la propia realización, en el sentido auto-complaciente de estar haciendo algo porque produce bienestar hacerlo. Si el voluntariado ético-religioso cuenta con bases que se remontan al período pre-moderno y el voluntariado cívico-político es más reciente, aunque sus raíces puedan rastrearse a las formas filantrópicas de la beneficencia pública moderna, el voluntariado expresivo es el más secular y desacoplado respecto de las concepciones ético-religiosas. Un voluntariado pos-moral y pos-político. Este marco de interpretación e interacción es aún incipiente en Chile y funciona como un matiz dentro del altruismo voluntarista.

Desde el punto de vista de las implicaciones éticas y políticas que tiene cada uno de los marcos de interpretación e interacción visualizados a partir de las prácticas y narrativas de los actores identificados, ellas van desde la reproducción de la situación de vida de las/los necesitados a que conducen el altruismo del voluntariado ético-religioso y del expresivo secular, hasta la transformación de las condiciones de vida a partir del ejercicio de los deberes y derechos individuales y colectivos entre los actores de orientación cívico-político. Este marco cívico-político produce y gestiona una noción de la sociedad en la que no debe haber lugar para la exclusión y en la que personas como las/los moradores no deben existir.

III. Moviendo lugares asignados. La alteridad cercana de las/los moradores de la calle en Chile a comienzos del siglo XXI

En este capítulo profundizo en el proceso de construcción de la alteridad de las/los moradores de la calle en Chile que realizan el Estado, la asistencia no gubernamental, los medios de comunicación y el voluntariado durante el período de 1998 a 2007. La tesis principal señala que dichas construcciones han sufrido cambios en términos de los marcos de referencia empleados para interpretar e interactuar con los moradores de la calle. Esto, asimismo, conlleva cambios en los lugares que se les asignan a los sujetos en la sociedad. El cambio más significativo concierne a la definición del umbral de la alteridad cercana, en tanto los actores provocan el reconocimiento de las/los moradores de la calle en su condición de igualdad como sujetos sociales.

Mi foco de análisis estuvo puesto en el surgimiento de las actuales políticas de protección social aplicadas a las categorías de personas vulnerables. Asimismo, estudié las discusiones de los legisladores chilenos de fines del XX, observando los términos empleados, los atributos asignados y las posturas adoptadas en torno a los vagos y mendigos, así como a la vagancia y la mendicidad dentro de la ley. Demuestro que, desde la década de los '90, emergió un nuevo marco de interpretación e interacción del Estado chileno hacia las/los moradores de la calle. El tránsito desde un marco legal-punitivo de tratamiento a otro que releva el estatuto jurídico de la persona, con independencia de su condición social, económica, étnica, de género, etc., representa, pues, un importante cambio histórico-cultural.

En segundo lugar, relevo el papel que tuvo la asistencia social no gubernamental en el proceso de reordenamiento de los lugares asignados históricamente a las/los moradores de la calle en Chile. Para esto reconstruí la trayectoria recorrida y los hitos asociados a dicho proceso; identifiqué los actores, acciones, asociaciones, mecanismos y productos de la construcción simbólica desplegados en el mismo y visualicé las implicancias que tuvo la asistencia no gubernamental en la visibilización político-administrativa y en el proceso de reconocimiento del estatus de ciudadanos de las/los moradores de la calle.

Por último, analizo y discuto el papel de los medios de comunicación masivos en la reproducción de nociones e imágenes acerca de las/los moradores de la calle. Muestro que, durante el período analizado, los medios fueron una instancia y un soporte de inscripción simbólica de las mutaciones en las narrativas y clasificaciones de la alteridad cercana. Los principales focos de indagación fueron las representaciones

visuales y textuales (escritas y orales) de las/los moradores de la calle y sus contextos de vida producidas dentro de los principales medios de comunicación masivos del país durante el período estudiado. De esta manera, caracterizo los patrones dominantes de representación simbólica del sujeto-objeto y visualizo los marcos de interpretación e interacción que ellos afirman.

14. El Estado y el reordenamiento de posiciones de las/los moradores de la calle

A continuación expongo el proceso por el cual el Estado chileno de fines del siglo XX, adoptó un rol activo y transformador en cuanto a las construcciones socioculturales históricamente dominantes en torno a las/los moradores de la calle en Chile. Para esto introduzco algunos elementos de la política de protección social, la que veo como dispositivos o técnicas de poder que abonan el camino hacia la incorporación de las personas que viven en la calle en la agenda pública. En otro registro, analizo las actitudes, creencias y valores de los parlamentarios que, en 1998, derogaron la ley que sancionaba la mendicidad y la vagancia, modificando así la estructura normativa prevaleciente en Chile desde la colonia, según la cual cualquiera podía dudar sobre la integridad jurídica y moral de los vagos y mendigos. En tercer lugar, reconstruyo el proceso de inclusión social de las personas que viven en la calle al sistema de protección social estatal y doy cuenta de los hitos y los marcos de interpretación e interacción más importantes que informaron dicho proceso, particularmente desde el año 2003. Muestro los cambios en los esquemas relacionales e interpretativos que produjo el Estado respecto de las personas que viven en la calle en el país. Afirmando que este proceso puede interpretarse como un modo de gestión particular de la alteridad cercana, una comprensión y administración bio-política de las otrora indeseables diferencias al interior de la sociedad chilena, la cual presenta innovaciones a la vez que continuidades con las anteriores formas de gestión bio-política.

14.1. Las políticas de protección como bio-políticas hacia los *vulnerables*

Desde el momento en que se recupera la democracia en Chile y asciende al poder la coalición de centro-izquierda denominada Concertación de Partidos por la Democracia (en marzo de 1990), se suceden políticas y programas públicos (y privados) enfocados en la superación de la pobreza que afecta a la población nacional. Dentro del período

estudiado, la pobreza es visibilizada, enunciada, contabilizada, conceptualizada, intervenida y politizada. A través de este movimiento enunciador, que es al mismo tiempo un movimiento cognitivo –de aprehensión y clasificación de la realidad social-, se reinventa la cuestión social.

Las políticas concertacionistas contra la pobreza incorporan la noción de vulnerabilidad como una instancia de inestabilidad e inseguridad que se explica en virtud de las diferencias que existen en la población en cuanto a las oportunidades económicas, sociales, académicas y culturales. Ellas se centran en los segmentos más pobres de la sociedad, en función de sus diferencias económicas, de género, sanitarias, etarias y étnicas. Para estos segmentos se crearon programas multisectoriales que implicaron la creación de nuevos dispositivos de lucha contra la pobreza y la vulnerabilidad.¹³⁰

La política más relevante, diseñada e implementada dentro del período estudiado, fue la política de protección social conocida como Chile Solidario. Esta política se originó a finales de la década de los '90 y fue puesta en marcha con carácter de ley en mayo de 2002 (y 2004, cuando se agregan y profundizan algunos puntos).¹³¹ Por una parte, la política fue el resultado de la focalización de la ayuda a los sectores marginados y,¹³² por otra, un modo de restablecer el nexo Estado – ciudadanía, fracturado durante la dictadura. En este contexto, la pobreza fue entendida como el resultado de un sistema desigual de acceso y goce del bienestar que reporta el crecimiento capitalista. De allí que, durante el período analizado, la política social se consagrara a crear las condiciones para asegurar la “*igualdad de oportunidades*”.

Chile Solidario fue concebido como un sistema estratégico orientado a “*mejorar la calidad de vida de la población y, en particular, superar la pobreza, la desigualdad y las diversas formas de discriminación y exclusión*”, y cuyos pilares fundamentales son “*el crecimiento económico, el desarrollo social y la consolidación de la democracia*” (Muñoz, 2006: 71). Entre sus principales características destacan el rol asistencial y promocional del Estado frente a la pobreza y la vulnerabilidad social; la focalización en

¹³⁰ El Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN), el Fondo de Solidaridad e Inversión Social (FOSIS), el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), el Fondo Nacional de la Discapacidad (FONADIS), el Instituto Nacional de la Juventud (INJUV), el Servicio Nacional del Adulto Mayor (SENAMA), entre los más importantes.

¹³¹ La Ley 19.949 “Establece un Sistema de Protección Social para familias en situación de extrema pobreza denominado Chile Solidario”, promulgada el 17 de mayo de 2004.

¹³² Si bien entre 1990 y 1998 se registra una disminución de la pobreza, se advierte, especialmente en el tramo de 1996 a 1999, un estancamiento en la reducción de la indigencia, el que se explica aludiendo a la desaceleración del crecimiento económico causado por la crisis asiática y la aplicación de una política de ajuste del gasto interno (Mideplan, 1999).

la familia y/o el hogar como principal unidad a proteger; y la promoción de los derechos de sus integrantes a través de un complejo juego de autonomías. Con el tiempo, el sistema incluyó a los ancianos de hogares unipersonales y a los hijos e hijas de personas privadas de libertad (Mideplan, 2008). En todos estos casos, la política reposa en una noción del pobre como “*ciudadano/a con derechos*” y responsabilidades, iniciativa y autodeterminación. La pobreza es el resultado del proceso social total, de manera que su tratamiento debe ser vinculante y estar basado en el tejido social y en la capacidad del Estado y los pobres de tender redes de apoyo y asistencia. La familia y el hogar simbolizan “un espacio privilegiado para generar procesos sinérgicos que contribuyan a dar cumplimiento a los objetivos promocionales y de desarrollo vinculados a la superación de la extrema pobreza” (Mideplan, 2002: 8). A través de esta política, el Estado puede “hacer compatibles el crecimiento y la estabilidad de la macroeconomía con la equidad e igualdad de oportunidades para la ciudadanía” (Muñoz, 2006: 71).

La política asume la existencia de desprotegidos que revela las fracturas de la cadena de protecciones de la que está constituida la estructura social. Asimismo, asume que un Estado pequeño en el que los riesgos vitales son principalmente gestionados por el mercado y la familia, debe focalizarse en las poblaciones más o menos propensas a vivir en la pobreza. De este modo, los dispositivos se dirigen a los “*grupos vulnerables*” de la sociedad chilena, representados por los ancianos solos, las madres “*jefas de hogar*”, los “*discapacitados*”, las “*familias indigentes*”, las hijas e hijos de las personas privadas de libertad y las personas y grupos indígenas. Todos ellos simbolizan la experiencia de la “*vulnerabilidad*” atribuida a propiedades relacionales que definen, por un lado, el bajo rendimiento de las capacidades de las y los “*vulnerables*”, y por otro lado, el desigual acceso al bienestar de la sociedad. Ser “*vulnerable*” significa vivir amenazado, en riesgo permanente. La “*vulnerabilidad*” concierne así a una serie de vicisitudes que afectan al trabajo, la salud, la previsión y la familia. Teóricamente, el concepto está anclado a una teoría de la desafiliación que asume una crisis del lazo social traducido en la imposibilidad de aplicar los principios de la autonomía individual y la igualdad de derechos.

El sistema de protección estatal interviene directamente en los cuerpos vulnerables a través de su administración y gestión en nombre de la salud, la calidad de vida, la alimentación, el trabajo, la habitabilidad, la familia, etc. De este modo, Chile Solidario corresponde a una nueva hornada de bio-política, es decir, de aquella técnica de poder ocupada en regular las manifestaciones vitales de los pobres, en lugar de contenerlas o

simplemente destruirlas. La principal función del bio-poder ha sido trazar “distribuciones en torno a la norma” y, de este modo, tender a la conformación de “una sociedad normalizadora”. Esto explica la integración al sistema de una serie de técnicas dirigidas a “calificar, medir, apreciar y jerarquizar” los estados, desempeños y proyecciones de los pobres y vulnerables respecto de las normas o metas culturales dominantes.

El bio-poder ha sido una expresión concreta del marco de interpretación e interacción que se desarrolló en Chile a contar de la segunda mitad del siglo XIX para gestionar la alteridad del bajo pueblo. Dicha gestión se hizo en nombre de la civilización, la higiene y la industria y en ella confluyeron las ciencias positivas, el derecho y la asistencia social profesional, cuyas acciones se orientaron a establecer protecciones o bien a reprimir legal y moralmente a la población. Con la ayuda del saber bio-médico, hacia comienzos del siglo XX el bio-poder ayudó a discernir entre individuos desvalidos y peligrosos, adquiriendo simultáneamente funciones asistenciales, pedagógicas y punitivas tendientes a garantizar el orden civilizatorio. En este orden, la norma es afirmada por la existencia de individuos anormales a los que se debe intervenir ya sea respecto de su invalidez/incapacidad, o bien respecto de su peligrosidad. A diferencia de estas formas, el bio-poder que impregnó la política de protección analizada representa un marco de interpretación e interacción en el que, más allá de las carencias materiales, se afirma la autonomía de los pobres y su capacidad para aprovechar las oportunidades del entorno en la conjuración de los riesgos y las desventajas. En este proceso, el Estado impulsó la comunión de las responsabilidades, asumiendo un rol de garante de los derechos sociales y de administrador de los subsidios para pobres.

Este es el contexto en el que posteriormente se inscribirá el tratamiento gubernamental de las/los moradores de la calle.

14.2 Controversias jurídicas y morales sobre *vagabundos* y *mendigos* en el Parlamento

En 1998, bajo el gobierno del Presidente de la República, don Eduardo Frei Ruiz-Tagle, la entonces Ministra de Justicia de Chile, Sra. Soledad Alvear, se refería a un hecho que cambiaría en gran medida el modo en que los chilenos y chilenas nombran, definen e interactúan con las/los moradores de la calle. Para la autoridad, estas personas, sus prácticas y modos de ser, debían dejar de ser vistas como figuras, actos y formas

penales para ser consideradas víctimas, rasgos y consecuencias de un sistema social. Quienes viven en la calle “*no pueden ser perseguidos. Ellos representan un problema social*”. En lugar del castigo merecen nuestra atención.

En este capítulo analizo las ideas y valores que llevaron a esta nueva comprensión así como las implicaciones que este cambio de perspectiva trajo consigo. Para ello he analizado principalmente la ley y las discusiones efectuadas en el seno del Parlamento chileno entre 1997 y 1998 respecto de los sujetos-objetos de “*vagancia y mendicidad*”.

Persistencia de los *pobres vergonzantes* versus los *pobres ilegítimos*

Durante prácticamente toda la historia de la sociedad chilena desde sus albores, imperó en Chile una concepción jurídico-penal que veía en los hombres adultos solteros, libres y sin domicilio fijo, una suerte de figuras del mal. Frente al trabajo y el orden de la vida “*a son de campana y policía*”, la vagancia y la ociosidad eran considerados como las “*madres de todos los vicios*”, una especie de cáncer que corroía las bases mismas de la sociedad. Se trataba, por tanto, de prácticas y modos de vida transgresores que había que extirpar para evitar el daño del cuerpo social.

De acuerdo con el Código Penal de 1874,¹³³ la “*vagancia y mendicidad*” constituyen delitos contra el orden y la seguridad públicos que son sancionados con reclusión y vigilancia de la autoridad, principalmente debido a que representan prácticas que contravienen el orden establecido en tanto implican formas de subsistencia que rayan en lo ilícito. Según el Artículo 305 del Código: “Son vagos los que no tienen hogar fijo ni medios de subsistencia, ni ejercen habitualmente alguna profesión, oficio u ocupación lícita, teniendo aptitudes para el trabajo”. Desde su definición, el vago y el mendigo fueron categorías de personas que subvertían las expectativas sociales: carecen de domicilio fijo y, pudiendo trabajar, no lo hacen. El Artículo 307 pone en duda la honorabilidad del vago, previniendo situaciones en las que éste sea aprehendido “disfrazado o en traje que no le fuere habitual o provisto de ganchos u otros instrumentos o armas que inspiren fundada sospecha”. Asimismo, el Artículo 309 –el cual fue motivo central de las discusiones parlamentarias de este período– establecía que “el que sin la debida licencia pidiere habitualmente limosna en lugares públicos, será castigado con reclusión menor en su grado mínimo y sujeción a la vigilancia de la

¹³³ Inspirado en la codificación española y napoleónica, mantendrá su fisonomía original durante prácticamente todo el siglo XX, sin que se produzcan cambios de envergadura (Hernández, 2004).

autoridad”. Las excepciones a estas normativas se indican en el Artículo 308, según el cual las condenas podrán eximirse en aquellos casos en que el vago “diere fianza de buena conducta y aplicación al trabajo”; mientras que, como señala el inciso segundo del Artículo 309, “cuando el mendigo no pudiese proporcionarse el sustento con su trabajo o fuere menor de catorce años, la autoridad adoptará las medidas que prescriban los reglamentos”.

En otras palabras, y a la luz de la ley, vagos y mendigos representaban simultáneamente clases potencialmente peligrosas a las que había que controlar y castigar, así como clases carenciadas a cuyos individuos debía otorgárseles licencias, siempre que se tratara de impedidos y/o de infantes. La distinción entre uno y otro de estos tipos se define, por tanto, en virtud del estado de vulnerabilidad, edad y talante moral de la conducta. En cuanto a este último criterio, el trabajo, entendido como la capacidad de participar en actividades productivas “lícitas”, opera como el principio elemental en la distribución del castigo y/o la beneficencia.

Estas eran la clase de concepciones que heredaron los chilenos y chilenas del siglo XX y que el cambio de mirada que proponía la Ministra Alvear en 1998 quería superar. Había que salir del marco pre-moderno, colonial, en el que culturalmente el país se encontraba al respecto. En el entendimiento de los parlamentarios de entonces no se podía sostener el estigma cuando de lo que se trataba era de “*una carencia extrema, abandono y olvido*”.

Pero, mucho antes que entre estos se produjera la discusión que conduciría al cambio de estatus jurídico de las/los moradores de la calle, se habían establecido los rudimentos argumentales de la misma. Los colonizadores españoles y posteriormente los criollos no sólo poseían una perspectiva jurídico-penal hacia las personas que consideraban peligrosas y por tanto delincuentes en potencia. Además, ellos afirmaban la concepción ético-religiosa que veía en los vagabundos y mendigos un pretexto para realizar el valor de la caridad cristiana y allanar así el camino a la salvación escatológica. En pocas palabras, emergía así la disyuntiva entre la caridad o el castigo, el cuidado o la descalificación.

La discusión medieval acerca de los falsos pobres versus los pobres legítimos se traspasó a la sociedad nacional desde temprano. Está presente durante la colonia y la formación del Estado-nación. Respecto de los vagos y mendigos, el Código Penal de fines del XIX recoge una tradición punitiva y de disciplinamiento. Esta misma tradición se robusteció sobre la base de argumentos médico-antropológicos a mediados del siglo

XX. En los '40 se impuso la distinción entre personas “*desvalidas*” o que sufren “*estados de desvalimiento*”, a las que la autoridad correspondiente autorizaba a ejercer la “*mendicidad*”, y personas “*peligrosas*”, a las que aplica la severidad del castigo y/o la ortopedia social inspirada en el marco higienista de las anormalidades o patologías.

Esta clase de pensamiento dicotómico constituye una institución de sentido común en el contexto chileno de la interpretación e interacción dominantes con las personas que viven en la calle y, en general, con la alteridad cercana. Una institución de sentido común concierne a un marco de interpretación e interacción social arraigado, transparente y compartido a través del cual la mayoría define de manera aporoblemática e intuitiva la realidad y se relaciona simbólica, social y materialmente con ella en la cotidianidad.¹³⁴

La derogación de la ley de vagancia y mendicidad

La misma dicotomía reaparece, pues, en el Parlamento chileno de las postrimerías del siglo XX, concretamente entre 1997 y 1998, en el marco de las discusiones que llevaron a los legisladores a derogar la ley que sancionaba la vagancia y la mendicidad. La discusión se inscribió en el marco general de los “*derechos del ciudadano*” iniciada por los entonces parlamentarios oficialistas –demócrata-cristianos, PPD y socialistas. La derogación del Párrafo XIII, “*De la vagancia y mendicidad*”, contenido en el Título VI del Libro Segundo, así como los artículos 305 al 312 del Código Penal, fue realizada dentro del proyecto de “ley que modifica el Código de Procedimiento Penal y el Código Penal en lo relativo a la detención, y dicta normas de protección a los derechos del ciudadano”.¹³⁵

Tras los alegatos de los legisladores oficialistas y de oposición, en su primer trámite constitucional, la Cámara de Diputados derogó íntegramente el párrafo del Código Penal referido a la “*vagancia y mendicidad*”. No obstante, en la comisión constitucional los legisladores decidieron aprobar sólo parcialmente la derogación. Anularon la figura de vagancia y mantuvieron la de mendicidad. Si, como he indicado, la vagancia es una

¹³⁴ Sigo aquí a Geertz (1994), para quien el sentido común consiste en un sistema (socio) cultural de la misma naturaleza que el arte, la ciencia, la religión o la filosofía. En lo particular, entiendo el sentido común como el modo natural, práctico y transparente de definir y actuar en el mundo.

¹³⁵ Paralelamente a la discusión en torno a la vagancia y la mendicidad, los legisladores discutieron la propuesta de eliminación de la detención por sospecha, la tipificación del delito de tortura y el establecimiento de un estatuto en favor del detenido. Todas estas propuestas fueron parte de un proceso de ampliación de derechos y fortalecimiento de la ciudadanía.

actividad amenazadora, mientras que la mendicidad un mecanismo para actuar los valores cristianos, ¿a qué obedeció esta decisión? ¿Cuáles fueron las razones que esgrimió cada grupo de actores? Una respuesta a estas interrogantes las encontré explorando en el registro de las sesiones ordinarias del Senado. Así, en la 13ª sesión, Legislatura 335ª Ordinaria, del 8 de julio de 1997, los senadores oficialistas Hamilton, Sule, Ruiz-Esqüide, Bitar, Núñez, Muñoz Barra, Díaz, Hormazábal, Páez, Valdés y Zaldívar (Andrés), solicitaron revisar la medida de la comisión y derogar definitivamente la norma. El punto neurálgico de la discusión fue el Artículo 309 del Título VI del Libro Segundo del Código Penal, según el cual se debe sancionar la figura de *“pedir limosna habitualmente en lugares públicos y sin la debida licencia”*.

Tres fueron las posiciones que al respecto. Para los legisladores oficialistas se trataba de despenalizar completamente las figuras de la *“vagancia”* y la *“mendicidad”*. La oposición en tanto desgajó su postura en dos fórmulas: una que sostuvo la penalización total y otra que postuló una despenalización parcial. La más defendida fue esta última.

Según el senador Hamilton, *“el derecho penal debe reprimir actos concretos y no una forma especial de vida”*. Se trata de *“un derecho de acto y no de autor”*, como sostuvo la Ministra Alvear, argumentando que *“en Chile no se condice el actual derecho penal y los principios constitucionales con la aplicación de tipos penales para sancionar como delitos ciertas conductas que bien pueden ser reprochables u obedecer a actitudes de las personas”*. Por esta razón, las figuras de la mendicidad y del mendigo eran insostenibles. Así, los principales argumentos del oficialismo invocaron la necesidad de estar a tono con la teoría moderna del derecho penal, según la cual determinados modos de vida no pueden ser objetos de sanción penal (Garrido Montt, 2005).

Para entender la posición de la contraparte política traigo a colación, en extenso, una de las intervenciones del senador Otero.

“El Artículo 309 dispone: “El que sin la debida licencia pidiere habitualmente limosna en lugares públicos”. O sea, que estamos hablando del limosnero profesional, no del ocasional. Hoy día las municipalidades tienen un registro: revisan, hacen un informe y comprueban si la persona realmente necesita vivir de la caridad pública y le extienden el permiso correspondiente. Nosotros no hemos querido tocar este procedimiento. La proposición del Gobierno y la indicación que ahora se renueva dejan libre esta materia. Es decir, ni los municipios ni la fuerza pública dispondrán de ningún mecanismo para fiscalizar a quienes piden limosna en las calles y, por lo tanto, no

habrá certeza alguna de que efectivamente se encuentran en estado de necesidad. *Y así, todos los sectores céntricos de las ciudades y otros lugares estarán plagados de pordioseros*".

Y prosigue:

"todos hemos presenciado en las calles cuando llegan camionetas a dejar a limosneros en determinados puntos, especialmente a menores. En la mendicidad, hay un tráfico de menores y de incapacitados o lisiados. ¡Nadie está diciendo que no tengan derecho a ejercerla! Lo que pasa es que la municipalidad tiene la obligación de comprobar si esas personas están o no efectivamente en estado de necesidad. En caso contrario, dicha actividad se convierte en un trabajo muy bien remunerado, con una serie de problemas y de peligros, particularmente cuando se detienen los vehículos en una esquina y acuden dos, tres o cuatro pordioseros a pedir "ayuda", y si no se la dan le pueden incluso rayar el vehículo".

Este punto de vista releva tanto los actos concretos como los actos en potencia. Por un lado, la mendicidad se asocia con una clase de estado, el "*estado de necesidad*"; por otro lado, con un tipo de conductas ilícitas y abusivas, con actos amenazantes que ponen en peligro la integridad de las personas y los bienes privados.

Para los legisladores demócrata-cristianos, la penalización de la mendicidad exagera la indignidad del que la practica. Como sostuvo el senador Zaldívar, "*en ninguna parte me enseñaron que recibir limosna pudiera constituir un delito. Al contrario, es un acto que muchas veces somete a la persona a la indignidad de tener que solicitar la limosna, porque no tiene otra manera de recoger los recursos para subsistir*". La situación misma de estar discutiendo lo que les parecía obvio irritó a los parlamentarios de gobierno. A juicio del senador Ruiz, "*esa persona, que ya se rebaja a pedir, ahora la denigraremos dos veces por el hecho de tener que inscribirse. Eso lo considero un absurdo y, efectivamente, constituye una falta de respeto hacia el pobre*". Que a algunos legisladores les pareciera inaceptable que el debate se desarrollara en estos términos, habla de las pasiones que la discusión desencadenó.

Al contrario, para los legisladores de oposición la mendicidad constituía una "*actividad lucrativa*" con la cual se enriquecen quienes la ejercen. Si bien consideraban que no era un delito en sí misma, creían que éste se incubaba en ella. Incluso, ligaban la mendicidad con toda una economía de la miseria, es decir, con un sistema de prácticas

orientado a la obtención de ingresos monetarios a partir de los déficits reales o virtuales de las personas.¹³⁶

De este modo, mientras los oficialistas veían en la mendicidad un problema social que podía aminorarse por la vía de la derogación de una ley castigadora, los parlamentarios de oposición veían en dicha práctica una oportunidad para cometer actos ilícitos y lesionar así el orden ciudadano.

Si para el sector oficialista que apoyó la indicación de la Ministra Alvear, la penalización de la mendicidad genera más miseria y coarta la libertad individual, para la oposición, mientras no se demuestre la real carencia del que mendiga, constituyó el germen de la inseguridad. Esta concepción parte de varias sospechas: sospecha de la miseria de la persona y sospecha también de lo que esa persona es capaz de hacer. El que mendiga se convierte así en un sospechoso, alguien capaz de engañar o intimidar. Por último, sospecha también de los efectos del que, actuando con indulgencia, va en ayuda de esa persona: *“muchas veces nos piden limosna y uno, al darla, no sabe si está haciendo un bien o un mal”*, señaló el senador Thayer en la misma sesión del 8 de julio de 1997.

Al senador demócrata-cristiano José Ruiz De Giorgio le pareció

“curioso que en esta sociedad que se presume de libertaria, que pretende desregular todo, que permite que cada uno trabaje en lo que quiera, que preconiza la libertad absoluta en la economía y que el Estado interfiera en lo mínimo posible, cuando se trata de los pobres el criterio que se aplica es distinto. Aquí se pretende coartarles libertades que debieran tener”.

A su juicio, la postura de despenalización parcial restringe la libertad individual y es contradictoria con el modelo económico imperante. *“En un país que habla de libertad, que pretende desregular todo, que quiere abrir los espacios para que cada uno obre con el máximo de libertad, ¡por favor!, a los pobres, a los mendigos, no les imponemos restricciones para que puedan pedir la caridad pública”*. Según esta lógica, los legisladores de oposición pasarían por alto el principio de sancionar los actos

¹³⁶ Este sistema ha sido denunciado una y otra vez en la televisión chilena en el curso de la última década. Las representaciones que proyectan estos reportajes están ancladas a la dicotomía entre mendigos falsos y legítimos propia de la época colonial, por lo que su recurrencia afianza y estimula el marco de sentido común estigmatizador.

en lugar de los autores que propugna la moderna teoría del derecho penal. De este modo, mantener penalidad respecto de la mendicidad equivale a estar fuera de contexto:

“se trata de una medida que no resiste los tiempos que vivimos. Aquí, desgraciadamente, se habla con mucha frecuencia de modernidad, y no se entiende lo que ella significa. Tratamos de mantener prácticas y disposiciones anacrónicas de nuestra legislación, que debemos eliminar, puesto que no se condicen con los tiempos actuales”.

Sin mediar una teoría en estricto sentido, los legisladores de oposición esgrimen que, al existir un registro de las personas que mendigan, se podrá asegurar que lo hacen por necesidad, o bien porque están incapacitados física y/o mentalmente. Porque, como sostuvo el senador Thayer, *“hay menos mal en establecer un mínimo de reglamentación, como el que ha mencionado el Senador Otero, que dejar todo absolutamente libre”*. Y porque, como afirmó el senador Larraín, dado *“que pueden producirse actuaciones o actitudes que dicen relación con la vida delictual”*, resulta imperioso *“mantener la norma, porque es la única manera de mantener cierto control sobre un grupo de personas que por su situación económica se ven impelidas, a veces, a mendigar”* y finalmente a delinquir. Según este razonamiento, no se trata de impedir la mendicidad sino de *“prevenir comportamientos antisociales”*. De manera que el registro de mendigos se encaminaría a controlar y administrar el mal y el riesgo de inseguridad. El supuesto es que con el registro *“estamos cautelando la seguridad ciudadana” “porque la mendicidad aislada, en forma habitual y sin registro, genera un estado que [...] produce daño a la sociedad”*. De modo que, en tanto instrumento, el registro de mendigos podría funcionar como una herramienta profiláctica al servicio de la salud de la sociedad, manteniendo la amenaza y el mal a raya.

La derogación parcial del párrafo XIII en lo referido a la mendicidad, y que fue defendida hasta el final por la oposición simbolizaría, para los despenalizadores, una forma de humillar y desustancializar al necesitado. Si la pobreza penalizada profundiza la miseria del pobre, *“se debe –a juicio del senador socialista Sergio Bitar- cuidar la dignidad y libertad de la gente; confiar en que el ser humano trata de progresar y, por lo tanto, salir de la situación en que se encuentra”*. Además, Chile es un país que está en mejores condiciones económicas que en el pasado y que avanza en la reducción significativa de la pobreza. En lugar de desconfiar de la integridad de los pobres,

concretamente de los que mendigan, “*debemos lograr movernos en un rango de humanidad y de libertad consustancial a lo que queremos construir: un país decente*”.

De allí que para Bitar “*mantener normas de este tipo es indecente*”.

Por su parte, la despenalización total de la figura propuesta por los legisladores oficialistas, era vista por la oposición como una amenaza a la seguridad y la propiedad. Dejar que las personas mendiguen libremente significa dar rienda suelta para que lo ilícito, lo abusivo y lo transgresor se extiendan libremente en el espacio público. Los legisladores oficialistas se equivocan al confiar en el progreso de los hombres que viven la “*triste y grave*” situación de la miseria. En lugar de esto, hay que imponer el control. Evitar que proliferen los “*pordioseros*”, aminorar el engaño y el abuso, sancionar a los “*falsos mendigos*”, vale decir, a los que, sin tener necesidad, aparentan tenerla.

Al no hacer una distinción entre verdaderos y falsos mendigos, los parlamentarios oficialistas avanzan hacia una interpretación jurídica antes que moral, como ocurre entre los legisladores de oposición. Para apoyar la derogación de la ley de vagancia y mendicidad, el sector oficialista recurrió a argumentos jurídicos y sociológicos. La oposición, en cambio, basó su argumentación en la visión que le proporcionó la policía y en menor medida el municipio. Así, mientras los legisladores oficialistas se inspiraron en postulados positivos y expertos, los segundos confiaron en la autoridad de un conocimiento pragmático. La concepción que se sustenta en esta clase de autoridad no sólo discute desde fuera del campo jurídico una materia que forma parte de dicho campo sino que, y quizá por la misma razón, lo hace desde la antigua dicotomía entre “*falsos pobres*” y “*pobres legítimos*”. Es decir, desde la perspectiva anclada en una interpretación moral de sentido común del problema.

Comunidades de sentimiento

Al llegar a este punto, descubrí que, más allá de esta distinción de los argumentos y los marcos que subyacían a estos, otras argumentaciones se pusieron en juego. Estas argumentaciones articularon actitudes a favor y en contra de la despenalización de la vagancia y especialmente de la mendicidad. En el caso de los parlamentarios oficialistas, particularmente demócrata-cristianos, no todos los argumentos descansaron en el conocimiento jurídico. La postura de la despenalización de la mendicidad también fue defendida apelando al marco ético-religioso cristiano.

“En nuestra religión –expuso el senador Andrés Zaldívar-, cuando leemos el Evangelio, vemos que se trata de un acto de dignidad del que da la limosna al que la necesita; y Jesucristo alaba a aquella modesta mujer que entrega un céntimo, que es mucho más de lo que seguramente gana para su sustento diario. En ninguna parte me enseñaron que recibir limosna pudiera constituir un delito”.

Dar limosna es así un acto dignificante para el que la ejecuta. *“¿Acaso se han sentido cómplices de algún delito, en la comisión de una falta o encubridores de la indignidad de esa persona que pide la limosna porque la necesita?”* –interpeló el senador Zaldívar. De acuerdo a este marco, los actos de dar y recibir limosna merecen el respeto del parlamentario, en la medida en que se inspiran en un principio religioso. El estigma del acto imputado por la oposición no es aquí contrario a la dignidad y es probable que ésta dialogue mejor con el liberalismo político antes que con el conservadurismo encarnado por los parlamentarios de derecha.

En su expresión más apegada a la tradición cristiana, el senador Hamilton abrió la discusión de la sesión del 8 de julio citando el libro de Eclesiastés 5, Sirásides 4, de la Biblia. Leyó:

*“Hijo: no niegues al pobre su alimento, ni dejes esperando al que te mira suplicante.
“No entristezcas al hambriento, y no enojés a nadie en su necesidad.
“No apenes al que tiene el corazón afligido, y no te demores para dar limosna al mendigo.
“No rechaces al hombre afligido que te suplica ni vuelvas la cara al necesitado; no des motivo a nadie para que te maldiga.
“Pues si te maldice en la amargura de su alma, su Creador lo escuchará”.*

Como lo sugirieron los senadores Zaldívar y Hamilton en sus intervenciones, el senador Valdés consideró que la miseria de los pobres es una condición que enciende la virtud de la caridad. Los mendigos y su conducta constituyen, a su juicio, *“una debilidad, una ausencia, una soledad, que obliga a mucha gente a salir a la calle a recoger una limosna. La mendicidad toca a la más grande de las virtudes que se han hecho presentes en la historia, cual es la caridad, expresión concreta del amor. El ver a un sufriente provoca el sentimiento más noble del hombre: ayudar”.* Vemos aquí que el fundamento de la despenalización de la mendicidad es un principio axiológico que suscita y es a la vez suscitado por sentimientos altruistas enderezados al bien de los que

sufren y necesitan. De allí que *“decir a esa persona: “mire, regístrese, porque si no, la tomo presa”, lo encuentro increíble, inhumano”* –precisó el senador Valdés.

Después de la votación que condujo a la derogación definitiva de la ley de vagancia y mendicidad, el senador Zaldívar confesó que su defensa de la despenalización fue *“más que con la razón, con el corazón”*. Y, tras evocar la imagen del Padre Hurtado abrazando a un mendigo una noche de lluvia en la que aquél había visto *“en ese hombre, en ese mendigo, en ese posible delincuente que se quiere sancionar, el rostro de Cristo”*, sostuvo que en su voto había actuado movido *“bajo el concepto de entender la dignidad humana”*. El marco ético-religioso y el humanismo como fundamentos axiológicos de la despenalización. Tal como enseñó Jesucristo en la antigüedad, el sufrimiento y la miseria, deben reconocerse como parte de la condición humana y, por tanto, no deben ser objeto del desprecio ni el castigo. En lugar de formar parte de una semiótica del mal, el sufrimiento y la miseria hacen parte de la necesidad y la imperfección de los seres humanos.

Considerando que en Chile los parlamentarios de derecha han tenido un perfil conservador desde el punto de vista axiológico, sorprende que en la discusión de esta ley, a diferencia de otras –probablemente más relevantes para ellos-, sus legisladores no hayan hecho uso de los argumentos éticos cristianos. Una explicación de este hecho quizás haya que buscarla en la historia. Desde la colonia en adelante los principales responsables y defensores de la criminalización de los vagabundos, ociosos y malentretenidos fueron la administración real y republicana, la aristocracia terrateniente y los propietarios urbanos. Por otro lado, quienes proponían el cuidado y la caridad eran la iglesia católica y posteriormente los ciudadanos influidos por la filantropía y el humanismo ilustrado. Sólo los primeros estaban dispuestos a conceder cuidado mientras se demostrara la necesidad del afectado, lo que significó instalar la suspicacia como actitud discriminadora entre verdaderos y falsos vagos y mendigos.

Sugiero que la oposición encarnó y reprodujo esta misma actitud en las discusiones legislativas de 1997. De acuerdo al senador Otero, con la medida empadronadora no se busca prejuzgar, pues en ella

“no hay falta de humanidad. Se pretende certeza en cuanto a que quienes piden limosna verdaderamente la requieran, y evitar que lo hagan aquellos que piden en la vía pública como una profesión lucrativa, constituyendo a veces un serio problema para el resto de la gente”.

Sin embargo, los ejemplos que escogió el legislador para ilustrar su argumentación fueron siempre negativos: *“Todos hemos presenciado en las calles cuando llegan camionetas a dejar a limosneros en determinados puntos, especialmente a menores. En la mendicidad, hay un tráfico de menores y de incapacitados o lisiados”*. Por lo tanto, si no existe control *“dicha actividad se convierte en un trabajo muy bien remunerado”*, *“una profesión lucrativa”* *“con una serie de problemas y de peligros”*. Por eso, derogar la ley es incentivar la actividad y, con ello, multiplicar los riesgos de peligro e inseguridad social.

En lugar de desconfiar, el sector oficialista confió en la dignidad y el respeto por el otro. Pero, aunque los legisladores compartieran el mismo valor, lo hacían al amparo de distintas fuentes. De un lado, encontramos a quienes, como los senadores demócrata-cristianos Hamilton, Valdés o Zaldívar, expresaron la postura de que, *“en el fondo, es un problema de caridad con los más humildes, con los más pobres”*, es decir, con los que sufren y merecen, por tanto, ser ayudados. A diferencia de la suspicacia de la que partieron los legisladores de oposición, la visión *caritativa* de los parlamentarios demócrata-cristianos afirmó la confianza en el pobre y el valor de la caridad como *“expresión concreta del amor”*.

Del otro lado, advertí una posición anclada en la versión secularizada del marco ético-religioso. Refiriéndose a las figuras penales en discusión, el senador Bitar sostuvo que:

“Mantener este tipo de caracterizaciones y pensar que podemos estigmatizar a conciudadanos nuestros atribuyéndoles cierta particularidad -porque decir que alguien es vago es conferirle una de tipo genético, estable, y no un rasgo temporal frente a la gravedad de la situación en que vivan-; hacer una lista de ellos, como sugería un honorable colega, o incluso al registrarlos en un computador, sobre la base de ciertas características, creo que nos adentramos en prácticas de carácter totalitario. A mi juicio, se debe cuidar la dignidad y libertad de la gente; confiar en que el ser humano trata de progresar y, por lo tanto, salir la situación en que se encuentra”.

En lugar de sospechar, Bitar expresa la esperanza del cambio y confía en el posicionamiento de las personas, aunque tengan que mendigar. Señala, asimismo, que la medida que propone la oposición es *“totalitaria”* y, por ende, contraria al valor de la libertad en un Estado democrático. La fe en el progreso es también un rasgo de su postura. No se trata, en este caso, tanto de ayudar al pobre como de mejorar las

condiciones generales de su existencia. Para el legislador no es la caridad el resorte que debe movilizar al ciudadano y al político a actuar en beneficio de los pobres sino la justicia, cuyos vectores dentro de la ética política se adivinan como liberales.

Esta posición se relaciona con el individualismo abstracto y la doctrina de los Derechos Humanos y ciudadanos. Dado que el individualismo abstracto supone la igualdad de derechos de las personas, no admite tratos diferenciados hacia las mismas, por lo que rompe con la dicotomía entre verdaderos y falsos mendigos encarnada por la oposición. Igualmente, asume que el Estado debe garantizar los derechos de todos contribuyendo así al bienestar común. De hecho, la discusión del párrafo XIII referido a la vagancia y mendicidad se dio, como indiqué al comienzo de este capítulo, dentro del proceso de modificaciones del Código Penal y la incorporación en él de los “*derechos ciudadanos*”. Precisamente serán estos derechos los que deberán ser respetados, particularmente si se trata de “*quienes más sufren, que son los más pobres, entre ellos los mendigos*”.

El miedo hacia los mendigos expresado por la oposición política legislativa y la caridad hacia los miserables y sufrientes son dos clases de disposiciones afectivas que, al ligarse de una parte con las doctrinas de la seguridad interna, y de otra con la doctrina de la dignidad, están en la base de las respectivas posiciones que informaron el debate de cambio de siglo acerca del estatuto legal y moral de los vagos y mendigos en Chile. Por otra parte, el tratamiento desde la perspectiva de derechos incorpora una nueva clave interpretativa y aplanará el camino hacia el reconocimiento de los otros, miserables y sospechosos, como “*conciudadanos*” libres e iguales en dignidad.

En esta trama de significados y relaciones, la caridad contribuye a la reproducción de un marco ético-religioso que provee un valor suficiente para sostener la derogación de una norma que, dentro de su lógica, acentúa la indignidad y la miseria. La suspicacia, en tanto, puede conducir a una actitud paranoide que ve falsos mendigos donde no necesariamente los hay, justificando una política de control y persecución que remiten al marco legal-punitivo que hasta entonces, y desde la colonia, dominaba en el tratamiento de la vagancia y la mendicidad en Chile. A pesar de no haber contado con mucho apoyo argumental, la postura representada por el senador Bitar condujo progresivamente a la instalación de un marco basado en la doctrina de los derechos, que ayudó a despejar viejos prejuicios estigmatizantes y estimuló el desarrollo de una actitud relativista y una vocación liberal que consagra al respeto como una fuente constitutiva de la experiencia social y la formación de la persona.

Ambivalencia de la derogación

La definición penal de la vagancia y la mendicidad implicaba una sanción correspondiente a ciertos estándares morales comunitarios. Que ambas fuesen conductas delictivas ponía en duda la respetabilidad del que las ejecutaba. Así, la derogación de esta ley, impulsada por legisladores de la coalición de gobierno, significó un importante impulso en el proceso de reconocimiento social de mendigos y vagabundos. En los umbrales del siglo XXI prevalecerá la idea de que quienes son catalogados como tales representan un problema social en lugar de una forma de vida que deba ser humillada.

El contexto en que fue derogada esta ley se relaciona directamente con el proceso de reconocimiento de la condición de ciudadanos en igualdad de derechos. La derogación significa en este sentido la expansión de las formas públicas, ancladas al derecho moderno, del individuo socialmente acreditado. Este es un proceso aún inconcluso respecto del cual es posible identificar algunos de sus hitos más significativos y sus relaciones. El primero de ellos concierne a la disminución de la carga estigmatizante asociada a la disolución de las figuras de la vagancia y la mendicidad en el imaginario penal chileno. Este hecho se desarrolla sobre un fondo más relevante aún: ligar dichas figuras, de ahora en adelante, a una situación que compromete al conjunto de la sociedad y que se juega en las arenas de la dignidad y el respeto social.

Por otro lado, la disolución de las figuras ayudó a crear un ambiente social ambiguo que tuvo defensores y detractores. Al redefinir y modificar las etiquetas de designación habituales hacia la clase de personas a las que se les aplicaban, la asistencia solidaria de cuño ético-religioso y posteriormente los agentes gubernamentales, encontraron un impulso renovador respecto de las condiciones para el tratamiento de las personas que viven en la calle, al dejar de considerarlas como delincuentes reales o potenciales.

En segundo lugar, según aseveran autoridades policiales, la derogación de la ley trajo consigo un ostensible aumento de vagos y mendigos en lugares públicos. La visión según la cual la mendicidad constituye una amenaza a la seguridad y la propiedad es confirmada por carabineros, quienes históricamente han estado a cargo del control preventivo y disuasivo de la conducta de vagos y mendigos.

Revisando fuentes legales descubrí posteriormente la insuficiencia que tuvo la derogación de la ley que sancionaba la “*vagancia y mendicidad*”, por cuanto continuaban existiendo otros resquicios que impedían la afirmación plena del estatus ciudadano de los considerados “*vagos*”. Así en el Código de Procedimiento Civil, Libro

II, Título XI, artículo 357, “De los testigos y de las tachas”, en el número 7 dice que: “Los vagos sin ocupación u oficio conocido” no podrán prestar declaración en juicio alguno. En su lugar, son proscritos, al igual que los menores de edad, los interdictos por demencia, los dementes, los privados de razón, los discapacitados sensoriales, los condenados por delito y los que hayan incurrido en cohecho”.

Así, a pesar del cambio que representó la derogación de la ley de vagancia y mendicidad dentro del Código Penal, su participación como ciudadanos plenamente reconocidos no ha sido aún garantizada. La persistencia de la figura de los “vagos” en las leyes civiles reproduce la ambivalencia ya visualizada en las mismas controversias que atravesaron a su supresión dentro del ámbito penal. Mientras esta figura se mantenga, el respeto y el reconocimiento hacia quienes sean considerados como vagos serán ideales que seguirán esperando su concreción.

14.3. La inclusión social de las/los moradores de la calle en Chile

En mayo de 2008 se reunieron en el Concejo Municipal de San Antonio, en la región de Valparaíso, más de treinta moradores de la calle de esa comuna. Las autoridades se refirieron a ellos como “beneficiarios” del programa de “*integración social de las personas en situación de calle*”. La iniciativa se enmarcó en la política de protección social orientada a superar la situación de “*exclusión y vulnerabilidad social*” de quienes a la fecha no habían accedido a los bienes y servicios públicos ni habían podido adquirirlos en el mercado. El acto confirma la voluntad de “*compromiso*” y “*solidaridad*” asumida en 2006 por el gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet hacia “*los más pobres entre los pobres*”.

Dentro del programa existe la convicción de que “*tener un techo donde cobijarse, tener acceso a baño, tener cama, tener utensilios para preparar alimentos, tener donde guardar la ropa, tener donde lavar ropa*”, constituyen las condiciones indispensables para garantizar uno de los derechos básicos de las personas como es contar con un “*espacio digno donde vivir*”. Como expresó entonces el Secretario de Planificación Regional (Serplac) de Valparaíso, Miguel Toledo, “*este es un paso muy importante para consolidar el cambio de vida, donde el hecho que ellos quieran abandonar su situación de calle es fundamental*” (Miguel Toledo, Valparaíso, 28/05/08).

Estas referencias conciernen al primer “*comité de vivienda*” de personas que vivían en la calle. Su conformación se comprendió como la afirmación de los avances exitosos

efectuados en el marco del programa y, por lo tanto, como un indicio de las capacidades de las/los moradores de la calle para responder a los requisitos del sistema, como por ejemplo, la participación en “*micro-emprendimientos*” productivos, la capacidad de ahorro o de re-vinculación social y familiar. El “*comité*” representa la forma social de la integración funcional del gobierno efectuado bajo las premisas de la bio-política que tiene en la normalización su principal mecanismo de acción.

Este hecho representa el espíritu que anima el proceso de protección social durante casi una década en Chile. Una parte de este proceso concierne a la construcción moral de la inclusión de los indigentes, excluidos y vulnerables a un sistema burocrático de prestaciones públicas. Otra parte, en tanto, es un efecto del modelo de conducta que se espera de los hombres y mujeres adultos, independientemente de sus historias e inscripciones sociales.

La construcción moral de la inclusión se funda en el valor que tiene la voluntad de aquellos que, por un lado, “*quieren abandonar su situación de calle*” y de aquellos que, por otro lado, afirman ser altruistas y asisten a los necesitados. Volveré sobre el primer aspecto de este proceso más adelante, cuando muestre que la visibilización social de las personas que viven en la calle en Chile animó un proceso de reinención de una categoría social estigmatizada. Por ahora me concentraré en el sentido que tiene la inclusión entre los que desean incluir.

La noche del 28 de julio de 2005, se realizó en las ochenta ciudades de Chile con más de 40 mil habitantes, el catastro nacional de personas en situación de calle. En Temuco –y otras ciudades-, hubo una ceremonia previa en la que participaron autoridades del gobierno regional y comunal, carabineros, profesionales de la asistencia y voluntarios. En sus intervenciones, las autoridades gubernamentales mencionaron al Padre Hurtado y aludieron a “*la solidaridad de los chilenos, la capacidad de “tender una mano al más necesitado”, de “ponerse una mano en el corazón y ayudar al prójimo”, de “llevar una palabra de aliento*” (Notas de campo, Temuco, 28 de julio de 2005). “*Ponerse una mano en el corazón*”, “*ayudar al prójimo*”, “*tender una mano al necesitado*”, “*llevar una palabra de aliento*”. ¿No son estas expresiones propias de la narrativa de la compasión cristiana? A diferencia de cualquier otro ámbito de las políticas públicas –la excepción tal vez concierna al ámbito de la reproducción sexual-, el de la protección social de “*los más pobres entre los pobres*” ha estado repleto de alusiones emocionales y valorativas con las cuales se hace referencia al contenido, los medios y la finalidad de atender a esta población. Los actos en los que tuve la oportunidad de participar realizaban los valores

que sostienen el encuentro con el otro vulnerado: la igualdad, la justicia y la solidaridad. “*Soñar en una sociedad mejor*” es una expresión que simbolizó el espíritu de la construcción moral de la inclusión por parte de la administración política, particularmente desde el gobierno de Ricardo Lagos al de Michelle Bachelet. Con estas expresiones el Estado fabrica un discurso en torno al sujeto-objeto. El material que usa para su elaboración, y a través del cual adquiere poder de enunciación y, por extensión, de reconocimiento social, es de un orden extra político-administrativo. Sus fundamentos remiten a un marco ético-religioso y al sentido común de una sociedad que se auto-comprende como “*solidaria*”.

Junto con la posibilidad de distribuir las utilidades del modelo económico del país y de asegurar la protección de los más pobres, la inclusión social de las/los moradores de la calle se entendió también como el proceso de normalización de éstos dentro del estilo de vida dominante. En este contexto es interesante entender lo que quiere decir la expresión “*espacio digno donde vivir*”. Siguiendo lo señalado por el oficial de la V región, Miguel Toledo, se trata de un espacio en el que se programan los órdenes de la materialidad, el aseo e higiene, la alimentación y los hábitos sociales. “*Tener un techo donde cobijarse*”, tener baño, cama, utensilios para preparar comida, útiles y equipo de aseo, son todas categorías que remiten a la estabilidad, la expectativa y la norma. Todas ellas trabajan en un universo social en el que se aprecia el control, la limpieza y la vida establecida. La inclusión consiste así en un conjunto de disposiciones materiales que otorgan forma al confort, la seguridad y la dignidad. Como construcción moral, se funda en una concepción de la persona como entidad que sólo se hace en la medida en que cuenta con determinadas condiciones de existencia normativa y valorativa.

¿Cómo se llegó a este escenario? ¿Cuáles fueron los hechos que condujeron a la incorporación de las/los moradores de la calle a la agenda pública en Chile? Para responder estas preguntas hay que remontarse al año 2003, concretamente a un 18 de agosto. Ese año, durante la celebración ecuménica del Día de la Solidaridad, los líderes de las principales organizaciones no gubernamentales de asistencia de Santiago le pidieron al Ministro del Interior, José Miguel Insulza, que el gobierno se ocupara de las “*personas en situación de calle*”. En la oportunidad la prensa nacional señaló que

“*el gobierno se comprometió a introducirlos (a las personas en situación de calle) en planes sociales de vivienda, salud y educación. El anuncio lo hizo el Vicepresidente de la República, José Miguel Insulza, en un acto realizado ayer junto a la tumba del Padre*

Alberto Hurtado, en el marco del Día de la Solidaridad, que recuerda un nuevo aniversario de la muerte del beato” (El Mercurio, 19 de agosto de 2003).

Tras el compromiso del Ministro Insulza, el gobierno inició el proceso que conduciría finalmente, en julio de 2006, a la incorporación de las “*personas en situación de calle*” al sistema de protección social Chile Solidario, del cual el comité de vivienda formado en San Antonio fue un botón de muestra.

La primera medida al respecto fue llevar a cabo, en conjunto con las instituciones de asistencia del país, un catastro nacional para cuantificar y caracterizar a los potenciales beneficiarios de la política, el que se llevaría a cabo en julio de 2005. Anteriormente, en octubre de 2003, el Mideplan, el Hogar de Cristo y el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) realizaron, en la comuna de Estación Central, en Santiago, el primer censo piloto de “*personas que viven en la calle*”. Esta acción y posteriormente el catastro nacional fueron ampliamente valoradas por el Estado y la asistencia social.

El catastro nacional de *personas en situación de calle*

El contexto en que se sitúa el catastro está atravesado por los preparativos de la canonización del Padre Hurtado y por el vigor con que el gobierno presentó la iniciativa a la opinión pública nacional. La prensa de la época registró el sentido que el catastro tuvo para sus gestores gubernamentales, destacando su carácter inédito a nivel mundial. En una rueda de prensa llevada a cabo días antes del catastro, y acompañado de autoridades políticas, civiles y eclesiásticas, el Ministro del Interior del gobierno de Lagos, Francisco Vidal, se refirió al catastro como un instrumento para “*poder integrar a los chilenos que son los marginados de entre los marginados; a los que duermen en hospederías, a los niños que viven debajo de un puente, los vamos a acoger en sociedad*” (La Nación, 23 de julio de 2005).

Según Andrés Jouannet, entonces jefe de la División Social de Mideplan,¹³⁷ a comienzos del 2005 el gobierno no tenía claro cómo responder al compromiso contraído en el 2003 con las organizaciones de asistencia y voluntariado. Tras las interpelaciones de los líderes de la asistencia, la discusión fue instalada en la División Social en abril del mismo año. Dos fueron las principales reacciones al interior de la agencia

¹³⁷ Agencia técnica a cargo de generar y administrar información y análisis de la situación socio-económica de la población.

gubernamental: una que asumió la imposibilidad de llevar a cabo el catastro debido a razones técnicas ligadas a la factibilidad e inexperiencia y otra –que finalmente triunfó– que abrazó el desafío en términos axiológicos.

Para la elaboración e implementación del catastro, el gobierno, a través del Ministerio del Interior y la División Social de Mideplan, conformó una “*mesa técnica nacional*” y trece mesas coordinadoras regionales. Todas ellas contaron con la participación de la asistencia social y el voluntariado a nivel nacional.¹³⁸ Paralelamente, la División Social estimuló la creación de una “*mesa de ministros*”, de manera de dotar de una base política a la iniciativa.

El objetivo del catastro fue consistente con la bio-política: “*cuantificar y caracterizar desde el punto de vista de la vulnerabilidad social a la población en situación de calle con el fin de aportar insumos para la elaboración e implementación de programas y/o políticas dirigidas a este segmento poblacional*” (Mideplan, 2005). Para esto la División Social elaboró, en conjunto con la Facultad de Economía de la Universidad de Chile, un cuestionario que fue validado en la mesa técnica. El instrumento fue dado a conocer en junio de 2005 a través de jornadas de capacitación a los encuestadores, voluntarios, funcionarios públicos y estudiantes universitarios. Las mesas regionales, por su parte, organizaron y coordinaron el catastro, responsabilizándose de la provisión y ejecución de los recursos humanos, materiales y técnicos para el éxito de la empresa. El catastro se llevó a cabo entre la noche del 28 y la madrugada del 29 de julio de 2005. En Temuco, donde participé como encuestador, se llevó a cabo un acto en el que las máximas autoridades político-administrativas de la ciudad afirmaron, dentro de un ambiente mediático, el “*compromiso solidario*” con el tema y exaltaron el espíritu altruista que animaba al gobierno y a las organizaciones civiles.

Los resultados del catastro también fueron un hecho mediático. En medio de la celebración del Día de la solidaridad del 2005, los chilenos y chilenas pudieron conocer cuántos compatriotas vivían en “*situación de calle*” en el país, qué características presentaban y qué percepciones tenían de su situación vital. A los pies de la tumba del Padre Hurtado, el Presidente de la República, Ricardo Lagos, entregó los resultados del catastro a un público compuesto, entre otros, por hombres y mujeres moradores de la

¹³⁸ Específicamente, en la mesa nacional participaron el Ministerio del Interior, el Ministerio de Defensa, el Servicio Nacional de Menores, Carabineros, INE, Hogar de Cristo, la Secretaría General de Gobierno, la Secretaría General de la Presidencia, la Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza, la Asociación Chilena de Municipalidades y la Red Calle. En las mesas regionales, en tanto, participaron las intendencias y municipios, carabineros, ejército, organizaciones de asistencia y voluntariado.

calle. Inspirándose en el pensamiento del sacerdote jesuita, el Presidente Lagos señaló en la oportunidad que *“afrentar la situación de los más humildes era un tema de justicia, de derechos del ser humano”*. Y citando al Santo, agregó que:

“Es más fácil ser benévolo que justo; pero la benevolencia sin justicia no salvará las distancias enormes entre la riqueza y la pobreza. Muchas obras de caridad pueden ostentar nuestra sociedad, pero todo ese esfuerzo de generosidad, no logrará reparar los daños de la injusticia... Dejemos que con justicia se ponga orden en la casa, después vendrá la generosidad que deberá suplir lo que la justicia no ha podido entregar” (Presidente Ricardo Lagos, en Mideplan, 2005: 6).

Estas citas remiten a los valores de la narrativa del desarrollo: la equidad y la inclusión. *“El desarrollo no es sólo crecimiento económico; es antes que nada una sociedad más inclusiva, en que las oportunidades se abren para todos”* (Ibíd.: 7). Según el Presidente Lagos, el catastro sirvió a dos propósitos: primero, hizo *“visible una realidad que para muchos chilenos y chilenas era desconocida”*, la cual atañe no sólo a la presencia de las personas que viven en la calle sino también a una estructura de injusticia que las oculte. En segundo lugar, otorgó información básica para *“el mejoramiento de las condiciones de vida de los “habitantes de la calle” y que propendan a su inclusión social como ciudadanos de plenos derechos”* (Ibíd.: 6).

De este modo, el catastro adquirió una función de visibilización social y disposición política, a través de la cual emergió la cuestión de la responsabilidad estatal frente a la miseria y la injusticia. Lo que el mercado y la familia son incapaces de proveer, debe ser asumido por el Estado prácticamente como un desafío ético-político:

“no queremos que el abandono y la exclusión sean la situación permanente”, queremos “una sociedad donde nadie falte, en que todos tengan un lugar, en que la patria sea de todos”, “una sociedad justa y solidaria, que incluya a todos sus ciudadanos sin distinción, bajo la óptica de la dignidad, el respeto y la justicia social” (Ibíd.: 7).

De este modo, el catastro fue un símbolo gubernamental que operó en dos niveles: como una expresión concreta de la *“solidaridad y la justicia”* del ethos nacional. Y como una técnica que enuncia el número y características de los más excluidos del país. El contenido axiológico atribuido al catastro fue expuesto de manera dramática cuando el

Presidente Lagos entregó el libro con los resultados como el “*regalo de Chile*” al Papa Benedicto XVI, el día de la canonización del Padre Hurtado en Roma. Como técnica, se dotó al catastro de verdad, primero en el orden descriptivo y luego en el pragmático o de la política social.

El nacimiento del *Programa Calle*

Lo lógico tras la realización del catastro hubiese sido que, con los resultados que éste arrojó, los planificadores diseñaran el esquema de intervención hacia la población. En 2003 el Ministro de Planificación Andrés Palma había propuesto “*crear programas nuevos que respondan a las diferentes realidades y necesidades de estos indigentes*” (El Austral, 1 de noviembre de 2003), a partir de los datos que brindase el catastro. Similarmente, el Secretario Ministerial de Planificación de La Araucanía, Eduardo Abdala, indicaba en conferencia de prensa que “*este catastro deberá marcar la pauta de cómo debemos llegar a ellos con nuestra oferta, cómo podemos ayudarlos y qué esperan ellos de nosotros*” (El Austral, 15 de junio de 2005). Un supuesto similar expresó el entonces encargado del proceso a nivel nacional, Andrés Joannet: “*el equipo que diseñamos el catastro [sociedad civil y gobierno de la época] teníamos objetivos claros que era usarlo para la implementación de políticas públicas*” (Temuco, 20/07/10). La propia Ministra de Planificación de entonces, Yasna Provoste, sostuvo que “*el catastro mejorará la inclusión social de las personas en situación de calle*” (Mideplan, 2005). Según la autoridad, el catastro mostró

“la complejidad y diversidad de problemas que pueden ser abordados desde el Estado para mejorar su calidad de vida... no se puede pensar en implementar una medida que sea aplicable a todas las personas en situación de calle porque la diversidad es necesario abordarla en la generación de políticas públicas. Tal vez en algunos segmentos la educación y la capacitación para el trabajo tengan una mayor relevancia y en otros todas las tareas de salud y atención asistencial” (Yasna Provoste, Santiago, 05/10/2005; en www.mideplan.cl).

Todo esto respondía a un esquema de coherencia entre medios y fines. No obstante, días antes de la realización del catastro, las autoridades político-administrativas declararon lo que, en realidad, venían pensando desde hacía tiempo: que la forma de atender las

necesidades de las “*personas en situación de calle*” se haría a través del *Chile Solidario*. “*Cédula de identidad, credencial de Fonasa [Fondo Nacional de Salud] y canasta familiar son algunas medidas que el gobierno contempla para ir en ayuda e incorporar a las personas en “situación de calle”, según informó el Ministro del Interior Francisco Vidal*” en el marco del anuncio oficial del catastro nacional del 28 de julio (La Nación, 23 de julio de 2005).

En este marco, primó un enfoque subsidiario que presumiblemente facilitaría el proceso de inclusión que había animado la realización del catastro. Para Joannet el enfoque adoptado prescindió de aspectos significativos relevados en las más interesantes discusiones sostenidas al interior de la División Social de Mideplan con las organizaciones de asistencia sobre una política *para* las/los moradores de la calle. Más que la asistencia *a* las personas en situación de calle, la agencia, con Joannet a la cabeza, planteaba una “*convivencia*” sinérgica *con* ellas. ¿Qué quiere decir esto? Inspirado en la realidad alemana, y probablemente en la experiencia de organizaciones chilenas como *Nuestra Casa*, que asume a las personas que viven en la calle como parte de la vida cotidiana de la sociedad, Joannet me explicó que

“nuestra apuesta era que se construyera la cultura de las personas en situación de calle. Me explico, en Alemania un porcentaje importante de los delitos y los accidentes son denunciados por los “pena”¹³⁹ [moradores de la calle]. La policía trabaja con ellos. Ellos tienen un celular y el número de la policía. Entonces, si a alguien lo atropellan o le pasa algo, el “pena” aprieta un botón, llama a la policía y la policía llega y así favorece. Porque son los que andan en la calle, son los que ven lo que pasa allí, son testigos cotidianos” (Temuco, 20/07/10).

Joannet piensa que en Chile existen trazos de un modelo similar. Relata el caso de un morador a quien los vecinos de un barrio en Santiago cuidaban y alimentaban. Describió así un modo de sociabilidad comunitaria que, supuestamente, podría extenderse al ámbito de la administración pública. “*La política nuestra era crear un observatorio, tener una oficina con algunos profesionales que generaran, al cabo de cinco años, en todas las instituciones públicas, una cultura para las personas en situación de calle*” (A. Joannet, Temuco, 20/07/10). Además, contemplaba el mejoramiento de las

¹³⁹ Palabra transcrita del registro de audio de la entrevista. Según su autor, así se designa en Alemania a los moradores de la calle.

condiciones objetivas de existencia, a través de la instalación de “*hospederías dignas*” y el acceso a los bienes y servicios públicos básicos. “*El objetivo nuestro era generar una cultura dentro de la sociedad, primero con los organismos del Estado. Para eso íbamos a crear una oficina que iba a trabajar esto a través de talleres, seminarios y posteriormente a través de políticas y de leyes en las que, en definitiva, los organismos del Estado tendrían que tener una actitud hacia las personas en situación de calle*” (Temuco, 20/07/10).

La idea de una “*cultura de las personas en situación de calle*” apelaba al establecimiento de un tejido comunitario con las/los moradores de la calle. Jouannet se lamentó que durante el gobierno de Bachelet (2006 – 2010) se haya descuidado el trabajo con la asistencia y que ésta se hubiera convertido en un conjunto de agencias administradoras e intermediadoras de las transferencias del Estado hacia los moradores. A su juicio, el camino escogido “*fue un error, puesto que Chile Solidario está pensado para otra cosa*”. De un concepto orgánico que veía a las/los moradores en relación con el cuerpo social y político, se pasó a otro que los redujo a ser tratados como “*usuarios*” de los beneficios de un sistema de protección social pensado para las familias indigentes.

El 2007 había diez organizaciones asistenciales encargadas de administrar y gestionar los recursos públicos hacia las/los moradores de la calle a nivel nacional – concretamente, en las regiones de Valparaíso, Santiago y Bío Bío. Según la entonces Ministra de Planificación, Clarisa Hardy, el Estado no estaba en condiciones de asumir la transferencia directa de los bienes sociales a las/los moradores, confiando así esta acción a la asistencia. Para la Ministra se trataba de establecer “*condiciones mínimas de derechos sociales garantizados. El que ellos puedan acceder a atenciones de salud cuando las requieran, puedan tener un lugar donde dormir, y tener condiciones básicas como la documentación*”. La agencia gubernamental crea entonces el Programa Calle, como parte del “*desafío por erradicar la indigencia*” e instalar en Chile “*un sistema de protección social que cobije a las personas desde la cuna hasta la vejez*” (Clarisa Hardy, Santiago, 20/05/07).

La visibilización de las/los moradores de la calle condujo al Estado a relevar el riesgo como una clase de hecho social que atravesaba la totalidad del cuerpo social de los vulnerables y que dotaba de una narrativa apropiada para entender el fenómeno. Al ocuparse del desempleo, la precariedad material y la inseguridad laboral, la enfermedad, la discapacidad y el envejecimiento, la política del Chile Solidario busca controlar los

riesgos ligados a los procesos vitales de los pobres y vulnerables (Mideplan, 2004). El foco de esta tecnología es la llamada “*calidad de vida*”, la que busca ser asegurada a través de la gestión de los riesgos que los derechos y garantías sociales resuelven.

Si, como observé en Temuco el 2001, la entrega de cédulas de identidad hacia los moradores de la calle constituyó un impulso hacia el reconocimiento del estatus de ciudadanos, desde el 2006 esta práctica se instituyó legalmente como una práctica integradora. Similarmente a los funcionarios de Temuco que creían que la ciudadanía - como identidad pública- se alcanzaba al obtener cédula de identidad, la Ministra Hardy sostenía que

“el propósito es restablecer la ciudadanía de estas personas, porque han perdido todo vínculo con su condición ciudadana, desde la más básica de no tener un carné de identidad que habilita para un conjunto de trámites que son necesarios en la vida cotidiana” (Clarisa Hardy, Santiago, 30/05/07).

El espíritu de la División Social a cargo del catastro nacional tuvo una vocación utópica, basada en la noción idealista de una “*cultura de/para las personas en situación de calle*”. Por su parte, la incorporación funcional de las personas en situación de calle al Chile Solidario el 2006 constituyó un acto coherente con el espíritu de las políticas de erradicación de la pobreza, representando una visión conservadora y desustancializante de los vínculos sociales comunitarios promovidos por los precursores de la agencia gubernamental y los líderes asistenciales. El resultado fue un modelo individualista y normalizador, opuesto a otro colectivista y potencialmente singularizador.

La apuesta de incorporar a las/los moradores al Chile Solidario fue contestada por las instituciones de asistencia en Santiago, cuyos representantes interpretaron la decisión gubernamental como alejada de sus anhelos. Como expresó Luis Ossa, encargado del Programa Calle del Hogar de Cristo, “*para nosotros no era relevante si la gente en calle iba a tener o no carnet, cosa relevante para el Estado. Es importante, pero para nosotros eso no resolvía nada, había otros temas que abordar, el trabajo con las personas*”. Casi tres años después de iniciado el proceso de incorporación de las personas en situación de calle al Chile Solidario, Luis Ossa adujo que “*no ha sido fácil, por ejemplo, encontrar alternativas en el ámbito de la salud, no ha sido fácil en el ámbito laboral, vivienda, drogas*”, “*no tenemos un servicio de salud mental adaptado a personas en situación de calle, un equipo que vaya a la calle*” (Luis Ossa, Santiago,

23/03/09). En 2009, Mideplan destinó fondos para abordar la salud mental entre las personas en situación de calle, sobre la base de un modelo comunitario que, a juicio de Ossa, es difícil de desarrollar si no se cuenta con “*un equipo de calidad trabajando, con otros parámetros, otra lógica, y con alguien que financie*”.

Al igual que Joannet, Ossa confiaba en las potencialidades de un esquema relacional y colectivista para abordar el problema.

“Nuestra experiencia en casos puntuales muestra que eso [la existencia de redes de relaciones de protección y reafiliación] es efectivo y que la gente está dispuesta a ayudar. El caballero del negocio está dispuesto a darle los medicamentos a alguien y la señora que está allá, que es buena onda, le gustaría a ella llevarlo al médico. Y eso ha ocurrido, casos de solidaridad comunitaria, absolutamente espontánea. Si tú lo trabajas bien, eso se puede hacer” (Luis Ossa, Santiago, 23/03/08).

Pero, para que se haga tiene que haber un acuerdo previo sobre el valor de los marcos nativos de sociabilidad e integración social y comunitaria, dentro de los cuales priman relaciones y significados interpersonales e informales que se alejan del esquema impersonal del mundo político-administrativo.

14.4. La construcción estatal de las *personas en situación de calle*

La visibilización de la situación de calle por parte del Estado consistió en ver ésta como un problema social que se hizo inteligible en virtud de la incorporación de los términos de las narrativas asistenciales y del voluntariado, la supresión de las narrativas legal-punitivas que caracterizaron la postura del Estado hasta fines del siglo XX y el desarrollo de una bio-política estatal dirigida a los vulnerables de la sociedad.

Antes de que se envistiera al catastro con la aureola de la verdad, fue necesario saber a quiénes se contaría. La estadística adquirió sentido cuando confirmó el contenido de un concepto. Partiendo del reconocimiento de la heterogeneidad de casos existentes en la realidad, el cuestionario se aplicó a las siguientes tres categorías de persona:

- 1) “*la persona que se encuentre pernoctando en lugares públicos o privados, sin contar con una infraestructura tal que pueda ser caracterizada como vivienda aunque la misma sea precaria*”, 2) “*la persona que por carecer de alojamiento fijo, regular y*

adecuado para pasar la noche, encuentra residencia nocturna, pagando o no por este servicio, en alojamientos dirigidos por entidades privadas o particulares y que brindan albergue temporal”, y 3) “la persona que por encontrarse sin hogar o residencia, y sin apoyo de familiares u otros significativos, depende de programas sociales que ofrecen residencia permanente o por períodos importantes, con apoyo bio-psico-social” (Mideplan, 2005).

A pesar de ser discutido por las autoridades (y por los líderes de la asistencia), este concepto es bastante cercano al de personas sin hogar usado (como *homeless*) en la sociología norteamericana y europea desde hace al menos unos treinticinco años, con el cual se afirma que la principal característica de las personas es la carencia de un *hogar* donde vivir (Cabrera, 1998). Una demostración de esta equivalencia conceptual es que dentro de la misma definición de personas en situación de calle del Mideplan con motivo de la realización del catastro, se precisa que una *“vivienda precaria supone, al menos, paredes y techo que otorguen cierta privacidad, permita albergar pertenencias y generen una situación relativamente estable. Quien la posea no es una persona en situación de calle”* (Mideplan, 2005).

Así, el concepto de *personas en situación de calle* que proporciona el Estado, antes de contar con datos específicos de éstas, representa a un tipo de individuos que comparten el hecho de carecer de ciertos elementos materiales y socio-afectivos. Este concepto se contrapone al sentido otorgado por la asistencia, de la cual lo traslada, puesto que, en lugar de resaltar la singularidad existencial que reviste la experiencia de vida en la calle, coloca en el centro de la atención los déficits. Con los resultados del catastro en sus manos, Andrés Jouannet sostuvo que

“en Chile la información disponible sobre la PSC [persona en situación de calle] indica que se trata de un grupo complejo y diverso” que abarca todas las edades y los sexos y que *“puede presentar problemas tales como alcoholismo, drogadicción, desempleo crónico, desvinculación familiar, relacionada generalmente a violencia intrafamiliar, problemas de salud mental y problemas con la justicia”* (Jouannet, 2008: 15).

Esta forma de definir y caracterizar a las personas que viven en la calle constituye uno de los esquemas de percepción dominantes en la sociedad nacional, y que se halla presente tanto en el voluntariado de calle como entre los profesionales de la asistencia. A pesar de querer avanzar en un proceso de *ciudadanización* que afirme el estatuto

jurídico de la persona con independencia de sus condiciones y modos de vida, esta lectura de los resultados del catastro tiende a reproducir las imágenes estereotípicas del morador de la calle como “*alcohólico*”, “*drogadicto*”, “*desvinculado*”, “*víctima*”, “*loco*” o “*delincuente*”. Estas categorías representan una pluralidad de experiencias así como una visión más o menos estigmatizante de quienes las emplean. Asimismo, ellas integran en su seno otros campos de experiencia, tales como la salud y la sociabilidad, lo cual es coherente en los esquemas socio-morales y sanitarios de diferenciación. Como sea, sirven al proceso de *re-invencción* de una categoría de personas aplicada a un conjunto heteróclito de perfiles. En último término, justifican la narrativa estatal sobre la pobreza y la vulnerabilidad y garantizan una acción enfocada en las carencias, los males y afecciones de las personas. “*La alta condición de vulnerabilidad de este grupo hace imprescindible su incorporación al sistema de protección social*” (Mideplan, 2005: 16). Así, aunque dichas nociones puedan parecer sesgadas, sus efectos concretos son indudables.

Como he advertido, en mi experiencia de campo sólo dejé de dudar en cuanto al uso de la expresión personas “sin hogar”, cuando comencé a escribir esta tesis. Tanto el Estado, como la asistencia y la academia comparten códigos de identificación / diferenciación basados en la ausencia y el déficit de los cuales no es fácil salir fácilmente, aunque es necesario hacerlo si es que se desea precisar los marcos de interpretación e interacción desde los cuales se enuncian dichas ausencias y déficits. Este requerimiento se me impuso cuando empecé a compartir con otros colegas y personas las preocupaciones y avances que iba efectuando a través de la investigación. Al enfatizar los efectos negativos de la vida en la calle, este tipo de perspectiva lamina los modos propios de gestión de la vida en la calle, así como las formas individuales y las posibilidades de transformación relacional entre las personas. De igual modo, como ha mostrado Bachiller (2010), el uso de métodos cuantitativos en el estudio de las personas que viven en la calle impone restricciones epistemológicas que condicionan el conocimiento de los procesos y situaciones que éstas viven. Dado que estos instrumentos se organizan a partir de un concepto de hogar como instancia de integración material y socio-afectiva, ellos pierden de vista los modos emergentes de integración y sociabilidad, los cuales precisan aproximaciones etnográficas.

Las imágenes de las personas que viven en la calle que los resultados del catastro ayudaron a levantar, sirvieron para legitimar la política de protección social. El catastro llevó a enunciar el número y los rasgos de las/los moradores de la calle en Chile. Al

centrarse en las carencias, en lo faltante, el catastro originó una política *ad hoc* con la ética y la política de la protección social preexistente. Las personas en situación de calle pasaron a ser un símbolo de las profundas desigualdades de la sociedad chilena, expresadas en la vulneración de los derechos sociales e individuales básicos. Para la Presidenta Bachelet la sociedad en su conjunto era responsable de la existencia de moradores de la calle.

A pesar de sentir la incomodidad que produce el uso de etiquetas como vagos y mendigos, muchos agentes públicos con los que conversé no eran conscientes del contenido estigmatizante de sus caracterizaciones y apreciaciones sobre las/los moradores de la calle. A pesar de esto, la categoría *personas en situación de calle* se convirtió en un corto tiempo, entre el 2005 y 2007, en una expresión corriente entre los funcionarios del aparato político-administrativo que trabajaban en programas y/o políticas dirigidas a los vulnerables de la nación. Junto con las familias indigentes, los ancianos aislados y la progenie de los privados de libertad (Mideplan, 2008), las personas en situación de calle engrosaron la retórica pública de los grupos en riesgo, ampliando las concepciones de la cuestión social e instalando un marco de interpretación e interacción que avanza en la senda del reconocimiento de los derechos y las condiciones de desigualdad.

14.5. Las imágenes estatales de la *inclusión de las personas en situación de calle*

Para efectos de comprender mejor la construcción sociocultural del Estado en torno a las/los moradores de la calle en Chile del siglo XXI, analicé la simbólica visual de éste, tomando como unidad de estudio el contexto de incorporación de las personas en situación de calle a la política de protección social, durante el inicio del gobierno de la Presidenta de la República, Sra. Michelle Bachelet. El análisis concierne a una serie de siete imágenes correspondientes al acto de incorporación de las personas que viven en la calle al Chile Solidario, realizado en la Plaza de los Derechos Humanos del Parque de Los Reyes, en Santiago, el 4 de julio de 2006. Estas fotos fueron tomadas (con cámaras digitales) por periodistas de la Presidencia de la República y fueron divulgadas en la página web institucional, así como en otros sitios del voluntariado de calle de Santiago. El acto fue protagonizado por la Presidenta de la República, Sra. Michelle Bachelet, y miembros de su gabinete, además de representantes de la asistencia no gubernamental y personas en situación de calle. En la ocasión, la Presidenta entregó las primeras 54

credenciales -de un total superior a las siete mil que se estimaba entregar al 2007-, bajo el supuesto de facilitar así el acceso a los derechos sociales. Para la Presidenta, la idea es garantizar un “trato digno, el poder tener dignidad para vivir”. Para esto su gobierno otorgaría “plena ciudadanía, es decir, la oportunidad real de acceder a los derechos sociales”. Agregó, asimismo, que este programa es un imperativo ético para el gobierno: “Esto no es caridad, esto no es un regalo condescendiente. Este es un reconocimiento de un derecho que ustedes tienen y una reparación obligatoria ante nuestras conciencias” (discurso de la Presidenta Bachelet, 4 de julio de 2006).



Foto 1. Presidenta Bachelet entrega credenciales a un morador de calle, julio de 2006. (Archivo personal, 2008).

El acto fue un rito iniciático en el que una categoría de personas que hasta ese momento había estado fuera de la órbita integradora de la sociedad, pasaba a ser de pronto incorporada en su seno. A través de este acto se entrevé la noción de persona que tiene el Estado. Si incluía a las/los moradores de la calle era porque los asumía como excluidos. Cabe preguntarse, entonces, ¿qué eran antes de este día si no eran “ciudadanos”? Por sí mismas las fotografías no dicen mucho al respecto. La Presidenta proporciona una respuesta al distinguir, en su discurso, entre el reconocimiento de la ciudadanía y su ejercicio. A su juicio, estas personas no ejercen sus derechos. Pero, ¿qué es lo que en realidad garantiza que las personas ahora sí ejercerán sus derechos? El otorgamiento de la cédula de identidad a esa cincuentena de personas marcó el paso de un estado de *anonimato social* a otro de *identificación y reconocimiento funcional*. Este proceso es similar al observado en mi experiencia de campo con el registro civil de Temuco el 2001.

El acto y lo que en él ocurrió, lo que allí dijo la primera autoridad política de la nación, funcionó como un acto fundacional. Fue pensado para producir realidad, dotar de cuerpo y efecto a una serie de nociones y acciones. La inclusión de las personas que viven en la calle a la sociedad es posible. Pero, ¿por qué es posible? La fotografía de la

Presidenta otorgando una carpeta con la credencial a uno de los sujetos (foto N° 1) proporciona una pista. De lo que se trata es de nombrar, de aprehender una realidad, de hacerla visible a través de los medios e instrumentos del poder, en los que la fotografía tiene ya un lugar ganado. La presencia de la Presidenta y otras autoridades gubernamentales, su voz visibilizando una realidad persistente, pero por pocos percibida –más bien ignorada-, hilvanando una construcción categorial, incluso constituyendo un momento histórico –“*lo que estamos logrando hoy día con esto es escribir... una página noble en nuestro país*”-, y las mismas fotografías que de ese momento se tomaron y circularon en la prensa y en el ciber-espacio global, efectivizan una serie de valores y creencias públicas relevantes en la que todos los participantes parecen encontrarse, independientemente de las posiciones en las que social, económica y políticamente se sitúan unos respecto de otros.



Foto N° 2. La Presidenta interactuando con moradores de la calle, durante el acto.

Las imágenes publicadas en el ciber-espacio muestran una organización peculiar de ese poder, capturando algo del espíritu del momento, a la vez que oscureciendo otros aspectos. Los planos medios y la luz de un día despejado privilegian una imagen en que se ve claramente a la Presidenta, vestida con un sobrio traje de dos piezas azul oscuro, haciendo entrega cara a cara de las carpetas del programa (con la inscripción Chile Solidario), interactúa directamente con los asistentes, verbalizando con ellos (fotos N° 1 y 2). Asimismo, estrecha manos (foto N° 3) y posa sonriendo con las personas después de concluir su discurso (fotos N° 4). En éste se refiere a ellas por sus nombres. Menciona a algunos de ellos (Marco, Anita) con los que tuvo oportunidad de hablar antes del acto. Todo esto parece ir a tono con la narrativa de la inclusión, el igualitarismo y la dignidad que su gobierno y el que le precede han sostenido. “*No*

quiero un Chile donde haya exclusiones. Yo quiero un Chile sin exclusiones, más igualitario y donde la dignidad de las personas sea la primera prioridad". Algo de estos anhelos parecen encarnarse en el sentido de horizontalidad que proyectan la fotografías de la Presidenta entregando las carpetas (fotos N° 1 y 2), saludando de la mano (foto N° 3) y posando con los “*beneficiados*” de la política de protección social de su gobierno (foto N° 4).



Foto N° 3. La Presidenta de la República estrechando la mano de un morador de la calle.

Afuera del encuadre de estas fotografías quedan los símbolos de poder y autoridad del edecán de carabineros que acompaña en cada acto a la mandataria, o los guardaespaldas de la misma que en la oportunidad parecen estar ausentes, incluso en el momento en que pronuncia su discurso (fotos N° 5 y 6). El procenio de la Presidenta no cuenta con altura. Está a raz de piso. Todos estos detalles sugieren la intención de aplanar las jerarquías, estar más cerca de los excluidos, producir sentimientos de comunidad y vencer el miedo a las clases populares. A juzgar por su aspecto estético, las/los moradores representados están *bien vestidos*, se ven *ordenados*, *sanos* y *limpios*. Uno de ellos, el que posa con la Presidenta (foto N° 4), está correctamente peinado y afeitado. Ellos participan también en un acto público significativo. No parecen “*excluidos*”. Además, no están solos sino que los acompañan voluntarios y profesionales de la asistencia (foto N° 7). Estas imágenes relativizan los estereotipos de las/los moradores como *sucios*, *alcohólicos*, *enfermos* y *haraposos* que circulan en la prensa e incluso en los medios informativos de la asistencia, como mostraré. La fotografía testimonia un acto social, a la vez que ayuda a reformular las concepciones e imágenes de las personas y la sociedad. Actúa así como un dispositivo performativo que conforma la inclusión promovida por el Estado y la asistencia.



Foto N° 4. La Presidenta posando con moradores de la calle.



Fotos N° 5 y 6. Un discurso sin edecán ni guardaespaldas. ¿Fin de la noción del sujeto peligroso?



Foto N° 7. El acto convocó a moradores de la calle, voluntarios y agentes de la asistencia social no gubernamental.

15. El papel de la asistencia social en la construcción de nuevas prácticas y narrativas de alteridad

Aquí me detengo en el papel que jugó la asistencia no gubernamental de la época en el reordenamiento de las jerarquías socio-morales dominantes respecto de los moradores de la calle. Este proceso viene dado por acciones precisas que marcan los hitos más importantes del proceso y que muestran a la asistencia social no gubernamental enfocada en las/los moradores de la calle como un actor social que logró representar la

alteridad del sujeto en las esferas del poder político-administrativo y la opinión pública, incidiendo así en la emergencia de nuevos marcos de gestión de la cuestión. En este proceso, la asistencia incorporó y defendió parte de su acervo de conocimientos, valores y experiencias acumuladas, las que usó para fortalecerse a sí misma a través de la creación de una instancia social aglutinante llamada Red Calle, y para crear una conciencia de responsabilidad y compromiso público hacia los excluidos de la sociedad. La asistencia social hacia las/los moradores de la calle hilvanó, a inicios del siglo XXI, un modo de relaciones con éstos que marca una nueva etapa en la política de la alteridad cercana. En este capítulo describo las principales acciones de esta asistencia social en su afán de representación de los excluidos. Asimismo, analizo las prácticas y narrativas ligadas a la definición asistencial de las personas en situación de calle y advierto los espacios de mediación ciudadana creados por los agentes asistenciales como estrategias de inclusión y reconocimiento social de la alteridad atribuida a los sujetos-objetos.

15.1. Visibilización y reconocimiento de las *personas en situación de calle*

Cuando en agosto de 2003, durante la celebración del Día de la Solidaridad, representantes del Hogar de Cristo, Nuestra Casa, Moviliza y otras seis organizaciones de la Red Calle, entregaron al Ministro del Interior Jorge Insulza la carta en la que solicitaban que el gobierno incluyera dentro de la política social a las personas que vivían en la calle, no imaginaron que éste se comprometería públicamente a hacerlo. Tampoco visualizaron inmediatamente lo que involucraría un proceso de esta naturaleza, en el que ellos -y los demás actores que a través de ellos se desplegaron-, tendrían un papel decisivo a nivel nacional.

Sin que fuera parte de un plan de acción trazado conscientemente para provocar efectos de realidad, los profesionales de la Red Calle fueron actores de un cambio en la comprensión del estatus de las/los moradores de la calle en Chile. Algunos actos individuales pueden tener efectos decisivos en el curso de la historia y en la estructura social. Cabe detenerse en ellos si sus efectos apuntan a una modificación en las condiciones relacionales y los marcos de interpretación hacia una determinada clase de personas, como ocurrió en este caso.

La situación con el Minsitro del Interior en el 2003, era rememorada todavía por los miembros de la Red Calle con los que conversé el 2008 y 2010 en Santiago. En principio, la respuesta del Ministro los dejó atónitos. Para Ricardo Torres, del Hogar de

Cristo, se trató de “*un gol que les pasamos*”, es decir, de una conquista en el juego de la política. Francisco Covarrubias, ex miembro de Nuestra Casa, co-autor de la carta, me contó que ésta la escribió con Luis Ossa del Hogar de Cristo, y que fue leída por Ángeles –una voluntaria de Nuestra Casa- y por un niño de la hospedería de niños, de acuerdo al plan que habían ideado.

La respuesta del Ministro dio pie a que se produjeran las primeras y más importantes mediaciones del período entre la asistencia social no gubernamental y el gobierno de Chile. La primera acción que convocó a ambos actores fue la elaboración y realización del censo de Estación Central en la Región Metropolitana, realizado en octubre de 2003, en el que la Red Calle, en conjunto con el Mideplan y el INE, tuvo un rol protagónico. La asistencia social había interpelado al gobierno frente a un asunto que, según estimaban sus líderes, debía ser reconocido públicamente por parte del Estado, de manera de favorecer un cambio en su tratamiento. Como me contó Edison Márquez, un sociólogo que trabajó en Nuestra Casa,

“*Red Calle* surgió [en 2003] como una experiencia desde las organizaciones, *tratando primero de visibilizar el tema, generar demandas de involucramiento del Estado*. Yo creo que una primera orientación, o *una primera etapa que Red Calle tuvo, fue como “Estado, involúcrate”, es decir, “conoce este tema, involúcrate tú como Estado, como gobierno, involúcrate al tema*. Ellos siempre lo han dicho, yo creo que se condicen [los miembros de la organización], a como tratar de visibilizar esta realidad” (Santiago, julio de 2010).

Para los miembros de la organización el problema de las *personas en situación de calle* correspondía a un problema de exclusión social que implicaba múltiples privaciones. Dentro de éstas había algunas más apremiantes que otras. La más urgente de todas era la *invisibilidad* de las personas. Había que avanzar hacia un cambio de actitud hacia quienes hacían de la calle un hogar. Evitar que sigan pasando inadvertidos, que sus presencias se naturalicen. Luchar contra fórmulas como las siguientes: “cuando caminamos por nuestras ciudades nos topamos con ellos tirados en las esquinas, deambulando, durmiendo en rincones para capear el frío y, *aunque los vemos parecen invisibles y sin voz: entes que ya forman parte del paisaje natural de nuestras avenidas*” (tomado de la página web de la ONG CoMundo, 27/09/05). Para los líderes de la red, la

invisibilidad de las/los moradores de la calle obedecía a la ausencia del Estado. Sólo éste, a través de la acción de sus representantes, puede investirlos de existencia.

Como relata Edison, a partir de su experiencia en Nuestra Casa, el vínculo con el Estado se orientaba a “*visibilizar esta realidad, que se conocía, pero que no era una realidad pública porque no habían iniciativas públicas al respecto... Red Calle planteaba que a las personas en situación de calle se las considerara como ciudadanos y se las integrara*” (Edison, Santiago, 12/08/10).

El censo de Estación Central, fue la primera instancia de visibilización pública de los moradores de la calle efectuada durante el período estudiado. El evento convocó a la Red Calle y al Ministerio de Planificación. Recibió cobertura mediática y fue relevado como un hito por los líderes de la asistencia. Paulo Egenau, Director Social del Hogar de Cristo entre 2001 y 2005,

“*calificó la iniciativa como “histórica”, pues con ella se deja de hablar de vagabundos y pordioseros y se comienza a hablar de ciudadanos a los que se les van a reconocer sus derechos. “Esto no es caridad, es justicia”, sostuvo. Y advirtió que con esta nueva mirada se entiende que los sin hogar son personas que están en una situación transitoria de la cual sí pueden salir*” (El Austral, 1 de noviembre de 2003).

Así como Egenau, otros líderes y agentes asistenciales, comenzaron a creer que los estereotipos y estigmas dominantes –como el de los *vagabundos y pordioseros*- podían modificarse en la medida en que se incluyeran nuevos referentes de simbolización. El más significativo de ellos ha sido el de la *ciudadanía*. Este referente está anclado a la doctrina de los Derechos Humanos. La visibilización de las/los moradores de la calle por parte de la asistencia social fue, en gran medida, un proceso orientado a afirmar el estatus de individuos libres e iguales entre las/los moradores de la calle. Pero, para llegar al reconocimiento deseado hubo que esperar hasta el 2006, cuando las/los moradores fueron incluidos dentro del programa de protección social estatal Chile Solidario, en un gesto reconocido posteriormente como “*republicano*”.

El Seminario “Panorama del Pueblo en Calle”

Dos meses antes de la realización del catastro nacional de *personas en situación de calle*, las organizaciones de asistencia de la Red Calle llevaron a cabo, con el apoyo de

la Universidad Alberto Hurtado, el primer seminario nacional sobre *personas en situación de calle*.¹⁴⁰ Las preocupaciones de entonces tenían que ver con el

“reconocimiento de la exclusión de los que viven en la calle, entendida ésta como una situación injusta “no natural” y de privación de sus derechos. A juicio de uno de los organizadores, miembro de UNELC, “las personas en situación de calle no ejercen libremente autonomía, están excluidos de las políticas públicas, no tienen voz y son estigmatizadas e ignoradas”. En la oportunidad, los organizadores del seminario declararon el 2005 como el “Año del Pueblo en Calle” (Notas de campo, Santiago, 27/05/05).

Según un documento escrito por los organizadores que circuló en la ocasión,¹⁴¹ la sociedad en su conjunto es responsable de la situación de las/los moradores de la calle. *“A quince años de recuperada la democracia, en Chile se siguen violando los Derechos Humanos de las personas del Pueblo en Calle, quienes son los más pobres entre los pobres: los más excluidos entre los excluidos”* (Red Calle, mayo de 2005). Llamaron a la sociedad civil, a los medios de comunicación, al gobierno, a las organizaciones sociales y a las *personas en situación de calle* a desarrollar un *“cambio de mirada a partir de la práctica de la justicia y la solidaridad social”* (R. Torres, Temuco, 13/11/08). En el documento la asistencia propuso un plan organizado sobre la base de la diferenciación social. La sociedad civil debe reconocer la presencia de compatriotas *“que viven en condiciones extremas”*; los medios de comunicación abandonar prácticas condenatorias; las universidades y centros de investigación *“profundizar en la comprensión de esa realidad”* y *“sensibilizar sobre las potencialidades y exclusiones del Pueblo en Calle”*; las organizaciones sociales, a la vez que *“son responsables de replicar estructuras sociales injustas”*, deben garantizar el *“reconocimiento de ellos como personas y como ciudadanos”*. El voluntariado será un *“agente de humanización”*: un catalizador del *“encuentro humano”* con el otro. El gobierno, por su parte, deberá *“reparar una deuda histórica con estas personas”*: *“el derecho a la vida como sujetos autónomos libres”*. Así, la sociedad en su conjunto fue convocada a *“garantizar el ejercicio de los Derechos Humanos a todas las personas”*. El seminario fue una

¹⁴⁰ El evento tuvo una duración de dos días (entre el 27 y 28 de mayo de 2005) en los que se dieron cita líderes organizacionales, académicos, representantes civiles y eclesiásticos, comunicadores, estudiantes, voluntarios y moradores de calle metropolitanos.

¹⁴¹ “Declaración preliminar del Seminario “Panorama del Pueblo en Calle”, de mayo de 2005.

instancia de mediación que sirvió para situar el problema en el marco de la sociedad total, interpelando a otros a ver en las/los moradores de la calle a un ciudadano más. “*No es posible que aún existan ciudadanos de segunda categoría, convertidos en verdaderos fantasmas*” (Red Calle, mayo de 2005). La asistencia metropolitana avanzó así de la interpelación a la proposición de ideas con resonancia política.

Para cambiar la mirada y desarrollar una actitud de responsabilidad social hacia los moradores de la calle los líderes asistenciales exhortaron a abandonar el “*asistencialismo*” y la caridad y a estimular, más bien, la autonomía de las personas, una actitud que no “*los prive de la capacidad de hacerse protagonistas de sus procesos de vida: de ser sujetos*” (Red Calle, mayo de 2005). Esto significaba modificar tanto el estilo de relaciones basadas en un esquema de servicios jerarquizado, como aquel que ve a los sujetos como seres humanos sufrientes a los que hay que compadecer. “*Se debe trabajar “con” [las personas] y no “para” ni “sobre” ellas*”. Propusieron así pasar de un enfoque centrado en quien ofrece el servicio a otro organizado sobre la base de la “*autodeterminación*” y el “*acompañamiento*”. Según expresó Francisco Covarrubias, se trataba de trascender una cultura de los prejuicios que “*promovía el detrimento de la identidad y la libertad*” (Santiago, julio de 2010).

La creación de ciudadanía después del catastro

El catastro nacional de personas en situación de calle (julio de 2005) constituyó una importante instancia de mediación y representación social, simbólica y material de las/los moradores de calle en la cual participó la asistencia social a nivel nacional. Participó en su gestación, diseño y ejecución; incentivó la participación de más de cinco mil voluntarios a lo largo de Chile; garantizó el éxito operativo del proceso y activó los marcos de interpretación e interacción altruistas presentes en la sociedad chilena contemporánea.

La asistencia social no gubernamental se asoció, para esto, con diferentes actores del poder ejecutivo del Estado (ministerios, carabineros, servicios públicos), a quienes transfirió los elementos de un marco de interpretación e interacción que le dio sustento axiológico a la acción pública. La participación de la asistencia social en las mesas técnicas fue un espacio privilegiado de aprendizaje mutuo con las agencias político-administrativas. Progresivamente, la narrativa político-administrativa de turno incorporó los valores de la *inclusión* y el *reconocimiento* ya existentes en la narrativa de la

asistencia social. En su discurso de presentación de los resultados del catastro, el Presidente Lagos llamó a “generar políticas y programas que los incluyan y reconozcan [a las/los moradores de la calle] como ciudadanos con derechos e igualdad de oportunidades, pues no queremos que el abandono y la exclusión sean la situación permanente” (en Mideplan, 2005: 7). Lo mismo ocurrió con las apelaciones del ejecutivo a la *dignidad* y la *solidaridad* como recursos interpretativos e interactivos que estaban plenamente vigentes durante el año de la canonización del Padre Hurtado.

Tras la entrega de los resultados del catastro por parte del Presidente Lagos, el 18 de agosto de 2005, la asistencia no gubernamental prosiguió la senda trazada en el Seminario del Pueblo en Calle: organizó asambleas regionales con moradores de calle y apoyó a algunos de éstos para que realizaran una marcha al Congreso Nacional, en Valparaíso. Para Benito Baranda, Director Social del Hogar de Cristo en 2005, las asambleas significaron “*avanzar en el camino de la dignidad*”. En ellas participaron líderes, profesionales y técnicos de la asistencia social no gubernamental de todo Chile, quienes recogieron las opiniones, deseos y reclamos de más de setecientos moradores de la calle. Según Benito Baranda, el principio organizador de las asambleas fue que “no hay posibilidad de construir condiciones de vida más justas, respecto a la dignidad de cada uno, sin una profunda participación de ellos mismos, ellos como protagonistas y no como receptores pasivos de acciones pensadas, planificadas y ejecutadas por otros”.¹⁴² La marcha al Congreso Nacional, realizada el 5 de octubre de 2005, es un hecho inédito en la historia social chilena. Fue la primera vez que un grupo de moradores entraba al Legislativo a exponer sus puntos de vista. Fue un ejercicio de ciudadanía apoyado en la estadística y la sociabilidad asistencial.

Otra de las acciones importantes desarrolladas por la asistencia social tras la entrega de los resultados del catastro fue la realización del foro de discusión virtual sobre dichos resultados. El foro fue organizado por Red Calle y Cepal Chile y en él participaron diversos actores de la asistencia social y organismos técnicos no gubernamentales de Chile, quienes discutieron los términos del catastro y visualizaron acciones y caminos a seguir, de cara a una política de personas en situación de calle. La asistencia aparece así como un actor que provoca e intenciona un ambiente de ideas que interlocutan con actores político-legislativos, civiles, técnicos y asistenciales.

¹⁴² En “*Voz y ciudadanía para las personas en situación de calle*”. Santiago, octubre de 2005. Pág. 4.

El catastro de 2005 fue un contexto que permitió a la asistencia social no gubernamental visibilizar, dimensionar y discutir la realidad de las/los moradores de la calle en Chile. Asimismo, fue una instancia de mediaciones multi-focalizadas que estimuló el desarrollo de un altruismo que, teniendo un origen ético-religioso, articuló una narrativa pro derechos ciudadanos y que ayudó a introducir modificaciones significativas en el orden de las relaciones y los significados atribuidos a los sujetos. Entre estas modificaciones destaco la incorporación de una nueva categoría social a la narrativa asistencial y político-administrativa; los avances hacia la superación de categorías estigmatizantes de clasificación de personas, conductas y aspectos; y la emergencia de nuevas disposiciones y desafíos para las políticas contra la exclusión social.

15.2. Anhelos de una ciudadanía diferenciada

Como he relatado, el gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet inició el Programa Calle el 4 de julio de 2006, a través del acto descrito anteriormente. Este fue el primer programa nacional dirigido a moradores de la calle. Según Luis Ossa, encargado en 2009 del Programa Calle del Hogar de Cristo en Santiago, primero

“se armó una mesa técnica, y se dio el punta pie inicial con una mesa ampliada de distintas ONG’s y después, con esas mismas ONG’s, se armó una mesa más pequeña donde participaron fundamentalmente gente de la Red Calle, estuvo Felipe Estay, Francisco Covarrubias, Romina de Nuestra Casa, y [...] de una ONG más pequeña con la que empezamos a tener reuniones semanales. Ese fue un período complicado porque sentíamos que las cosas no iban al puerto que nosotros queríamos llegar” (Luis Ossa, Santiago, 26/03/09).

La propuesta que ellos habían delineado fue desestimada por Mideplan, agencia que optó por incorporar a la población al sistema de protección social Chile Solidario. Esta decisión emergió en una arena de permanente negociación y diferenciación de las nociones de ciudadanía y derechos entre los actores. *“Para nosotros no era relevante si la gente en calle iba a tener o no carnet, cosa relevante para el Estado. Es importante, pero para nosotros eso no resolvía nada, había otros temas que abordar, el trabajo con las personas”* (Luis Ossa, Santiago, 26/03/09). Lo importante para los líderes, profesionales, técnicos y voluntarios de la asistencia organizada en torno a la Red Calle

era “*incorporar temas de habitabilidad, temas de trabajo, temas de salud mental*” (Francisco Covarrubias, Santiago, julio de 2010), que no eran relevantes para el gobierno y su estrategia de inclusión.

Los miembros de la Red Calle con los que conversé coincidieron en afirmar que hasta el 2006 participaron en el diseño de la política para la población y que en el 2007 se produjo un giro profundo al respecto. Según me contó Edison Márquez, ex miembro de la organización, las ONG’s de Red Calle

“empezaron a ser la contraparte del Estado, por lo tanto el Estado dejó de dialogar con Red Calle, empezó a dialogar con las ONG’s de manera individual. Red Calle perdió el sitio que había alcanzado hasta ese momento, como interlocutor organizado y solamente realizó acciones como Red Calle con el tema de la época invernal... pero todo lo que era política pública llegó hasta el 2006 como Red Calle. Después, desde el 2007, la “Red” no existió como “Red” ante Mideplan” (Edison Márquez, Santiago, julio de 2010).

Así, la asistencia organizada como Red Calle pasó de ser un agente activo en el proceso de reconocimiento de las/los moradores de la calle en Chile a ser un instrumento en la implementación de la política pública de protección social. De acuerdo con la lógica atribuida por los líderes asistenciales a los actores político-administrativos, Red Calle “*no podía ser contraparte y demandante*” a la vez. De este modo, la organización fue perdiendo el poder que había adquirido como mediador legítimo de las urgencias de las/los moradores de la calle y se transformó en un actor difuso y sin validez ante la mirada gubernamental.

Al consultar acerca de las relaciones sostenidas con el gobierno en el marco del diseño político del Programa Calle, los profesionales de la asistencia afirmaron divergencias con el gobierno. Se abrió un espacio de disputas y controversias en que los profesionales de la Red Calle apelaron a la especificidad de los sujetos y sus necesidades, así como a la desigual distribución del conocimiento entre los agentes del gobierno y la asistencia. Según Edison Márquez, muchas de las propuestas de la organización en la mesa técnica a cargo de elaborar la política no fueron atendidas “*porque no estaba el expertise de Mideplan*”.

La anexión del Programa Calle al sistema Chile Solidario fue la respuesta que dio el gobierno de Bachelet a un problema que los líderes de la asistencia consideraban que

debía ser tratado en el mediano y largo plazo dentro de un marco político y jurídico. *“El tema es cómo esto te vincula con un proyecto con varias etapas... enmarcado en un proyecto de ley”* que se imponga en el tiempo. Edison recordó que en el año 2003, antes que Red Calle entrara plenamente en escena, el municipio de Santiago en conjunto con carabineros efectuaban patrullajes en las calles, parques y alcantarillas capitalinas en los que despojaban a las/los moradores de sus pertenencias y los obligaban a desplazarse hacia otros puntos de la ciudad. Para los líderes asistenciales, estas situaciones podrían evitarse si existiera un marco legal que proteja a las personas de la acción de terceros. *“El hecho de que [el Programa Calle] no sea una política que esté asegurada por ley, que permitiera la defensa de ciertos derechos de manera legal, plantea riesgos futuros”* (Edison Márquez, Santiago, julio de 2010).

A diferencia de la política imaginada por el aparato estatal, basada en la concepción de quienes viven en la calle como sujetos orgánicos, psicológicos y sociales vulnerables, la política de la asistencia partía de una concepción de éstas/éstos como *otros*. Para el ingeniero Sebastián Zulueta, líder de Nuestra Casa, las/los moradores de la calle son *“efectivamente otros y no variaciones de un mismo tema. En este contexto, esos otros son tan otros como yo puedo serlo para ellos, otros para quienes la calle es su casa, mientras que para mí es un lugar de tránsito”* (Santiago, 23/11/06). No sólo se trata de integrar a las personas al sistema funcional de prestaciones públicas del Estado sino de promover un cambio en el modo de entender e interactuar con ellas.

Para los líderes de la asistencia había que romper con el sectarismo de la burocracia estatal y generar zonas de inter-fase entre actores social, política y económicamente diferentes. La política imaginada por los líderes de la asistencia iba más allá del acceso a los beneficios del Estado, más allá de garantizar la propiedad social, a partir de la cual el gobierno había definido la ciudadanía de las/los que viven en la calle. Haciendo un balance de la política real, desde la perspectiva asistencial, registré que

“poco se ha hecho o se ha avanzado en la protección social misma, en aquello que es capaz de entregar el Estado. Se han entregado subsidios, se han entregado algunas cosas, pero no es muy distinto a lo que puede obtener cualquier persona que tiene su casa, y que tiene un nivel de ingreso. Lo que puede obtener una persona de estos grupos vulnerables no es muy distinto. Entonces, uno puede pensar si es pertinente para esa problemática o para la situación que está viviendo, cultural, económica, etc.” (Edison Márquez, Santiago, julio de 2010).

Más allá de compartir el ideario de la ciudadanía con la autoridad político-administrativa, los líderes de la asistencia afirmaban la alteridad de las/los moradores de la calle. En lugar de una ciudadanía en abstracto, los líderes asistenciales postulaban, sin decirlo, una ciudadanía diferenciada. Los anhelos de igualdad no se satisfacen únicamente a través del acceso universal a los beneficios o mediante la gestión universal de los riesgos, sino que tienen que permear también los marcos de interpretación e interacción impersonales que impregnan la lógica de los servicios. La idea de una ciudadanía diferenciada subyacente a la concepción de los líderes asistenciales se inspira explícitamente en la promoción de principios como la libertad, la participación, la identidad y la auto-modelación.

Según Young (1989), la ciudadanía diferenciada concierne a aquella que acentúa la diferencia sociocultural. Ya sea que las/los moradores de la calle representen, según pensaban algunos participantes de la red asistencial, una “*ética que es contraria a la ética dominante*”, “*un discurso libertario, independiente, desmaterializado, que nos disgusta*” (Sebastián Zulueta, Santiago, 16/11/06); una “*opción por baipasear el sistema social y económico, saltarse las normas y prescindir del orden prescrito*” (Matías, Santiago, 21/11/06); o bien “*una disrupción y una cachetada en las convicciones que nos mueven y que ordenan nuestra escala de lo bueno y de lo bello*” (Rocío, Santiago, 08/11/06), ellos resaltan la diferencia y la capacidad de diferenciarse que tendrían quienes viven en la calle. Kymlicka y Norman (1997) plantean que nociones como éstas imponen una serie de desafíos al concepto unitario y monolítico de la ciudadanía moderna. Uno de estos desafíos concierne a establecer de qué modo la pertenencia o las necesidades diferenciadas se oponen a la pretensión moderna de igualdad universal y abstracta. Los anhelos de una ciudadanía diferenciada para las/los moradores de la calle, expuestos por los líderes asistenciales durante el proceso de inclusión social al sistema de protección estatal, no fueron suficientemente fundamentados. Como me confesó uno de ellos, no se prepararon lo suficientemente para proponer y argumentar las especificidades de una ciudadanía diferenciada.¹⁴³

“*La Red Calle no alcanzó a elaborar algo más concreto, más allá del discurso inicial de visibilización, de integración. [...] Si uno retoma cosas como las que estaba*

¹⁴³ A diferencia de los indígenas que en Chile cuentan con una ley especial (Ley Indígena 19.253 de 1993), las demás diferencias socioculturales no han sido materia de legislación. Durante la última década han habido avances en el ámbito de los derechos sexuales, raciales y migratorios que podrían ser interesantes para discutir un trato especial hacia las/los moradores de la calle.

planteando *Revolución Callejera*,¹⁴⁴ eran cosas que eran más etéreas quizá para una lógica organizacional, pero mucho más de fondo. De alguna manera, Red Calle *planteó algunas de esas demandas que tienen que ver más bien con el reconocimiento de los derechos. Esa es una discusión mucho más profunda, que no tiene que ver solamente con un programa, sino con una lógica de sociedad, de conformación de ciertos dispositivos, de cómo materializar ciertos derechos, derecho a la educación de personas en situación de calle, no es solamente que accedan al colegio; derecho al trabajo, que se vinculen a las redes existentes -que es la lógica de Chile Solidario. Quizás lo que mencionaba Revolución Callejera, para hacer efectivos esos derechos, había que generar unos dispositivos que no existen*” (Edison Márquez, Santiago, 12/08/10).

Para Ricardo Mena, de Moviliza (ex UNELC), la resistencia que opusieron las organizaciones de la Red Calle respecto de la incorporación de las/los moradores de la calle al Chile Solidario, se justificó por cuanto el proceso no fue concebido como una política a medida, pensada “*desde la individualidad del problema de calle*”. Como sociólogo con especialización en temáticas de gobierno y administración pública, Ricardo propuso entonces la creación de lo que denominó “subsidio único ciudadano”, un mecanismo que funcionaría en tres planos:

1) “*garantizar todos los mínimos sociales como lo son el acceso libre a salud, educación, trabajo, vivienda y seguridad social, para que se permita a las personas en situación de calle igualarse a la condición de todos los ciudadanos; 2) “incentivar [y promover, dirá en otra parte] el desarrollo de sus capacidades naturales no emprendidas, es decir, sus talentos, ideas y ganas de aportar; y 3) “otorgar un beneficio básico de asistencia que les permita emprender soluciones para su condición de extrema pobreza, sin depender de la caridad y/o de las organizaciones de beneficencia. Este subsidio no significa una medida de intercambio entre capital y trabajo ni ningún tipo de canje por el dinero otorgado”* (Ricardo Mena, Santiago, 09/11/06).

Como complemento a estas medidas, Ricardo señalaba que, mientras existan personas que no quieren salir de la calle, hay que “preocuparnos de darles una calidad de vida

¹⁴⁴ Revolución Callejera es la primera organización de moradores de calle en Chile. Nace en Santiago en 2005, bajo el impulso del Hogar de Cristo, logrando cierta notoriedad en la escena pública a partir de su participación en el catastro, las asambleas regionales y la marcha al Congreso de la República.

digna en la calle” (Ricardo Mena, Santiago, 29/11/06). Le parece también que la política tiene que desarrollar una práctica colectiva de la promoción: *“cumple un rol no sólo el Estado, sino que también empresarios, ONG’s y ciudadanía en general”* (Ricardo Mena, Santiago, 29/11/06).

Según este punto de vista, la ciudadanía consiste en el proceso de equivalencia o igualación de los derechos universales que concierne a una función básica del Estado de bienestar y que en este caso opera a través de la apertura sistémica hacia los vulnerables e indigentes. En lugar de imponer obligaciones al subsidiado, la propuesta de Ricardo concentra la responsabilidad en el Estado. De este modo, la caridad se traslada a éste, en el sentido de que, al igual que el que practica la caridad, el Estado no exige nada a cambio para consumir el subsidio. Esta propuesta fue criticada dentro de la Red Calle principalmente porque ella promovía una ciudadanía pasiva –salvo en el punto 2)-, acorde con la del Chile Solidario, con la cual no se sentían representados. Según los detractores, la política para moradores de calle debe estimular la capacidad de agencia de éstos, ya fuese en términos individuales y/o colectivos. Así, esperaban que, con el incentivo de terceros, las/los moradores se organizaran y establecieran por sí mismos sus reclamos. Frente a la postura representada por la propuesta de “subsidio único ciudadano”, se impuso finalmente la postura de que el Estado debía compartir responsabilidades con los ciudadanos. La expectativa era que el Estado garantizara los derechos sobre la base de una ciudadanía autónoma y virtuosa en la que cada uno fuese capaz de ocuparse de sí mismo, a la vez que comprometerse con los demás.

La postura del “subsidio único de ciudadanía” divergía de la postura de las virtudes cívicas y expresivas ancladas a la participación, la autonomía y la identidad que prodigaban especialmente los profesionales de Nuestra Casa y, en cierto modo, del Hogar de Cristo, al interior de la Red Calle. Mientras la primera postura implica la reproducción de la caridad -tutelada esta vez por el Estado-, la segunda postura contiene la cimiento de un marco de interpretación e interacción que, si bien coincide con el primero en reconocer la ciudadanía de las personas, se diferencia por cuanto releva aún más la agencia de los sujetos.

Más allá del debilitamiento experimentado ante la política estatal, la asistencia no gubernamental a moradores de la calle sentó un precedente en la historia de la gestión y la representación pública de éstos. Mostró que las aperturas sistémicas pueden ser más o menos aprovechadas para introducir nuevos reclamos y necesidades de la población. Estas aperturas se producen principalmente cuando hay convergencia narrativa –

axiológica entre los actores. Como me indicó Edison: “*que el discurso de justicia social haya hecho sintonía con el Estado le permitió [a la Red y el gobierno] una facilidad de ingreso a la temática*”. Del mismo modo, cuando el contenido de los reclamos y necesidades son desconocidos por el poder estatal, las organizaciones no gubernamentales pueden obtener reconocimiento y ciertos privilegios de participación que antes les eran vedados. No obstante, si sus miembros no están suficientemente preparados para enfrentar los requerimientos técnicos y políticos que impone la lógica político-administrativa, ni son capaces de establecer claramente el alcance y naturaleza de sus contribuciones, éstas pueden ser instrumentalizadas y sus propósitos eclipsados.

15.3. La construcción de un lenguaje común

Hasta el 2003 reinaba en Chile la polisemia terminológica para designar públicamente a las/los moradores de la calle. Ese mismo año la asistencia metropolitana y agencias del Estado abren la discusión al respecto. La televisión desarrolla reportajes y documentales. La asistencia re-construye las imágenes y nociones de las personas y de quienes, como el Padre Hurtado, han liderado en Chile los procesos de inclusión de los excluidos. Estas imágenes presentan los rostros de las personas que viven en la calle, así como de los profesionales y voluntarios que trabajan con ellas. También presentan sus voces, algunas de dolor, de amargura e indefensión, otras de libertad, locura, resistencia y provocación. Los profesionales de la asistencia no gubernamental comienzan a usar la expresión *personas en situación de calle* y a desarrollar un cuerpo de términos para nombrar y organizar un campo concreto de relaciones y significados.

Luis Ossa me contó que el concepto de *personas en situación de calle* surgió en las ONG's de asistencia metropolitanas, hacia el año 2003:

“fue en las conversaciones que tuvimos como Red Calle. Como Hogar de Cristo tuvimos una propuesta y después las ONG. No inventamos la rueda, en Brasil también le llaman situación de calle y en otros países también se ha llegado a eso. No descubrimos nada nuevo, pero sí nos pusimos de acuerdo en algo, y eso lo tomó la prensa, las políticas públicas. Y al final está institucionalizado el tema, “personas en situación de calle”” (Luis Ossa, Santiago, 23/03/09).

Sostiene que su adopción respondió a la intención de “*superar términos que tradicionalmente se han utilizado, tales como vagabundos, mendigos, pordioseros, etc., designaciones llenas de cargas valorativas y prejuicios*” y de avanzar hacia el diseño de una política acorde con las características de la población. Antes de poner en circulación el concepto, los profesionales sometieron los conceptos de uso común a un proceso de análisis y depuración colectivo.

“Conceptos como “gente de la calle”, no nos hacían tanto sentido, en el Hogar de Cristo puntualmente y también en las otras ONG’s”. Tampoco “pordioseros, mendigos, porque la práctica muestra que la mayoría de la gente en situación de calle, no son mendigos y que un porcentaje grande de los mendigos no están en situación de calle. No es una palabra que te permita dar cuenta de lo que hacían ellos. Por otra parte, “vago”: mucha gente en situación de calle tiene su trabajo y, por otro lado, hay mucha gente que no está en situación de calle y no trabaja, por tanto el apelativo “vago” para la gente en calle era un epíteto muy negativo y que no daba cuenta de una realidad. Nosotros nos encontrábamos con gente en situación de calle, que trabaja, que tiene ganas de salir adelante, que no consume drogas y que ha tenido una serie de crisis, por problemas de salud mental, familiares. Entonces era injusto que un apelativo llenara de epítetos negativos y de estigmatización una situación” (Luis Ossa, Santiago, 23/03/09).

De este modo, Luis Ossa precisa que el concepto de *personas en situación de calle* es situacional y no condicional. “*En lugar de decir: “las personas son de la calle”, decimos: “las personas están en la calle”*” (Luis Ossa, Santiago, noviembre de 2005). “*Teníamos el concepto de niños en la calle y de la calle. La diferencia entre “en” y “de” la calle, era un tema de tiempo, si un gallo estaba veinte años en la calle pasaba a ser de la calle, nos dábamos cuenta que era un tema de la trayectoria*” (Luis Ossa, Santiago, 23/03/09). Con su uso, el concepto se extendió a la asistencia y a una parte del voluntariado de calle.

Un momento clave en la construcción social del concepto vivió la asistencia en septiembre de 2005, en el marco del foro virtual sobre *personas en situación de calle* en el que, entre otros objetivos, se propusieron “*avanzar en una construcción inclusiva*”, multidimensional y relacional del concepto, abandonando definitivamente las construcciones estereotípicas heredadas.

El análisis de las alocuciones de los participantes del foro me permitió advertir que el proceso de construcción de los conceptos desde el campo de la asistencia no estuvo

exento de diferencias y tensiones. En la construcción conceptual de las personas en situación de calle, los participantes no sólo expusieron lo que pensaban sino que afirmaron y reafirmaron *sus* posturas. Dos fueron los puntos de vista y los respectivos actores que los defendieron: por un lado, un punto de vista técnico-político, sostenido principalmente por los profesionales de la asistencia metropolitana y en menor medida regional; por otro lado, una actitud natural o de sentido común, mantenida por el voluntariado a nivel nacional. Quienes defendieron este último punto de vista creían que *“no hay que enrollarse [problematizar-discutir] mucho desde la perspectiva de conceptualizar”*. Argumentaron que *“no está en nuestro lenguaje [decir]: “vamos a visitar a los niños, niñas y jóvenes en situación de calle”, sino que es “vamos a ver a Lucho, Pamela, etc.”*”. Para este grupo la expresión personas en situación de calle despersonaliza el vínculo social. Es más coherente, en cambio, en el contexto de déficit afectivo en se hallan viviendo las personas que asisten, tratar a éstas a partir de sus nombres personales. Para los profesionales, en cambio, el concepto no es neutro, por cuanto con él no sólo se describe una situación *“no tener un hogar en todo el sentido de la palabra”*-, sino que se espera *“avanzar en una construcción inclusiva del concepto de personas en situación de calle”*, de manera que permita, como sostuvo María Bernal, representante de Cepal, *“diseñar políticas públicas concretas para atenderlas y también permitir a las organizaciones de la sociedad civil que trabajan con estas personas, diseñar programas y proyectos específicos”*. Asimismo, como señaló Edson Sobarzo, del Hogar de Cristo de Puerto Montt, el concepto permite tener claridad sobre quiénes intervenir, además de *“reconocer una realidad como parte de nuestro diario vivir”*.

Así, mientras para los profesionales y otros actores el concepto a emplear tenía que responder a exigencias técnicas (la precisión del contenido) y políticas (el fin transformador para el cual se estaba elaborado), para el voluntariado carecía de utilidad la manera en que se designara a la población, pues lo importante es el modo en que se configuran relaciones interpersonales de proximidad. En otras palabras, los actores que encarnaron el punto de vista técnico-político afirmaban que el concepto de personas en situación de calle es útil teórica y políticamente. Quienes sostenían puntos de vista de sentido común, por su parte, no veían dicha utilidad y destacaban más bien la calidad de las relaciones humanas. En un contexto tendiente a proveer insumos para la intervención pública, se impuso la visión técnico-política de la asistencia profesional según la cual el concepto de personas en situación de calle es útil, puesto que pone en juego dimensiones éticas, intelectuales y políticas.

En otra línea de pensamiento los profesionales que participaron en el foro asociaron la *situación de calle* con la *desprotección*, la *marginación* y la *exclusión* social. Elizabeth Jirón, de Cepal, llamó la atención sobre lo siguiente: “*si definimos a las personas estamos en alguna medida personalizando, reduciendo una situación, problematizándolo en las personas y de lo que estamos hablando es de un problema social*”. Esta opinión cuestiona el sentido del concepto, lo que éste designa y a la vez oscurece al designar. La profesional adhirió a la idea multidimensional de Luis Ossa y otros profesionales y destacó la dimensión estructural, “económica, política y social” del problema. En esta línea, sostuvieron que las personas en situación de calle *son personas que han perdido su calidad de ciudadanos*. De manera que la situación de las/los moradores de la calle comporta la cuestión de los derechos.

En esta misma época registré la expresión “*perspectiva de derechos*”, que hace referencia al dominio ético-político y jurídico de la definición de la persona. Cuando se admitió que las/los moradores de la calle son “*iguales en dignidad*” se afirmaron las bases que definen a la persona en una clave ético-política. Los líderes del Hogar de Cristo, al igual que los profesionales de la Red Calle, fueron los primeros en hablar del “*reconocimiento de la ciudadanía*”, el “*respeto a la dignidad*”, la “*conciencia de valer como personas*”. Fueron también los primeros que públicamente aludieron a la “*exclusión*” y la “*desigualdad*” económico-social como causas principales para explicar el fenómeno. Y se refirieron al papel del Estado como garante en el “*ejercicio de los derechos*” de todos, incluidos los pobres y los excluidos. Todas estas expresiones y las narrativas en que se insertan, contribuyeron a revitalizar la cuestión social en Chile. La asistencia traspasa al Estado gran parte del lenguaje y los valores que había configurado tras años de trabajo con los pobres y excluidos de Chile. En este proceso no sólo se difunden y apropian palabras sino también concepciones de la realidad que remiten tanto a un marco de interpretación e interacción con la/el otro cercano, así como a una concepción de sociedad. La noción igualitarista de la persona es una de ellas. También lo es la noción de que las personas en situación de calle representan un problema del conjunto de la sociedad que se explica por la confluencia de factores psicológicos, sociales, económicos, políticos y culturales.

15.4. Límites en la gestión de la alteridad

Paralelamente a las acciones de representación de las/los moradores de la calle y sus derechos, los líderes y profesionales de la asistencia profesional animaron la

organización e incidencia política de los propios moradores de la calle en el sistema social. Para eso generaron instancias de expresión pública de las opiniones, deseos y reclamos de los sujetos. Las asambleas regionales “Voz y ciudadanía para las personas en situación de calle”,¹⁴⁵ propiciaron el análisis, la reflexión y la proposición de éstas, en un ambiente animado por el ejercicio de los derechos y las responsabilidades ciudadanas como principio de justicia.

Antes del diseño del Programa Calle, las asambleas ayudaron a visualizar “las acciones más urgentes que debería implementar el Estado y los actores de la sociedad civil para contribuir a superar sus condiciones particulares de vida”.¹⁴⁶ Fueron un espacio de mediación ciudadana en que por primera vez las/los moradores de la calle se daban cita en varios lugares para discutir sobre su situación vital y los problemas y necesidades que los aquejaban. El marco de análisis, reflexión y proposición fue definido por los profesionales de la asistencia a cargo del proceso y se articuló con la idea de la integración de los excluidos, entendida como el “*llamado a dignificar*” mediante el reconocimiento de la alteridad. Los principales ámbitos en torno a los cuales giró la participación y el debate fueron la integración, el trabajo, la vivienda y la salud mental. La narrativa que atravesó el tratamiento de cada uno de estos tópicos obedeció a una noción polisémica de *falta*: de vinculación, respeto, buen trato, afectos, compromiso, derechos. A pesar de la promoción del protagonismo de las personas que viven en la calle, las inquietudes, demandas y propuestas se situaron fundamentalmente dentro de los marcos dominantes de la carencia y la necesidad de integración institucional. La retórica de la carencia, la ausencia y/o el déficit guió la discusión; los contenidos de las propuestas relevaban el rol de la familia, el empleo formal y el acceso a los beneficios del Estado. Así, la concepción de la desafiliación y los desafiados (o excluidos) se impuso por encima de otros marcos de comprensión más a tono con la singularidad de los modos de sociabilidad de las/los moradores.

Bajo esta concepción, las necesidades adquieren un contenido que raya en la miseria y/o el estigma, el que es exacerbado al vincularlo con aquellos ámbitos históricamente sensibles de interpretación y valoración, como la salud mental, el empleo y la integración social. Así, las voces de los moradores de la calle parecen reproducir los mismos supuestos postulados por la asistencia pro defensa de sus derechos. Según el informe derivado de las asambleas, respecto del ámbito de la integración

¹⁴⁵ Celebradas a lo largo del país entre el 22 de agosto y el 2 de septiembre de 2005.

¹⁴⁶ En “*Voz y ciudadanía para las personas en situación de calle*”. Santiago, octubre de 2005. Pág. 6.

*“la situación de calle es considerada una situación de exclusión social, un estigma y un deterioro en la calidad de vida, con la consecuente pérdida de toda posibilidad de bienestar, sin oportunidades de inserción social”. A ella se asocian la “falta de apoyo y conflicto familiar, discriminación, desigualdad, sentimientos de soledad, tristeza y desesperanza”.*¹⁴⁷

Respecto de la falta de trabajo, concluyen que éste genera o va acompañado de la *“pérdida de autoestima y confianza, pérdida de energía y voluntad para salir de esta situación”*.¹⁴⁸ En cuanto a la salud mental, si bien admiten que

*“no todas las personas que viven en situación de calle son “alcohólicos” o “drogadictos”, estos problemas de salud mental constituyen hoy un importante obstáculo para la auto-superación de quienes las padecen; así como también un riesgo para las “futuras generaciones””. Consideran además que “estas enfermedades se asocian a pérdida de respeto por uno mismo, conflictos familiares, conductas violentas, riesgo de verse involucrado en conductas ilícitas, incapacidad de ejercer roles laborales, pérdida de dignidad”.*¹⁴⁹

Los estereotipos ligados a la carencia afirman la concepción miserabilista y estigmatizante de la asistencia contemporánea. Esta concepción se centra en el individuo, su aspecto y su conducta, dejando en un plano secundario la dimensión social –y sociológica-, la cual se presenta dentro del ámbito de la integración social. Este hecho muestra que, a pesar de las intenciones de la asistencia pro derechos de los excluidos que viven en la calle, la lucha por los derechos de éstos está enmarcada dentro de las narrativas histórica y culturalmente dominantes en la sociedad chilena.

El inédito proceso de las asambleas condujo finalmente a la organización de una marcha al Congreso Nacional, donde una delegación conformada por doscientas personas, entre líderes asistenciales y moradores de la calle hizo una presentación de sus problemas y propuestas ante la Cámara alta, el 4 octubre de 2005. Como me contó Francisco Covarrubias, *“en el fondo, querían ser escuchados, querían ser queridos y querían ser respetados, querían decir sus palabras”* (Santiago, julio de 2010).

¹⁴⁷ En *“Voz y ciudadanía para las personas en situación de calle”*. Santiago, octubre de 2005. Pág. 9.

¹⁴⁸ En *“Voz y ciudadanía para las personas en situación de calle”*. Santiago, octubre de 2005. Pág. 13.

¹⁴⁹ En *“Voz y ciudadanía para las personas en situación de calle”*. Santiago, octubre de 2005. Pág. 21.

Estas acciones representan iniciativas ciudadanas únicas en Chile. A través de ellas sus promotores propiciaron el compromiso social y estatal así como la participación directa y efectiva de los moradores de la calle dentro de la esfera de las decisiones sobre su destino. La asistencia metropolitana logró así no sólo visibilizar una categoría de personas invisibles en la arena política oficial, sino también visibilizarse a sí misma como un haz de actores con capacidad para producir mediaciones relacionales y simbólicas en las que al mismo tiempo se reproducen nuevos y viejos marcos de interpretación e interacción.

15.5. Removiendo posiciones

La participación en el catastro y en el diseño de la política pública para moradores de la calle, abarcó el conocimiento del sujeto-objeto de la asistencia social y activó las energías sociales necesarias para provocar un reordenamiento en las jerarquías socio-morales de la sociedad, a partir del uso intencionado de valores compartidos, algunos de los cuales fueron apropiados por los gobiernos encargados de la inclusión de los moradores al sistema estatal de protección social. De este modo, la asistencia actuó como un catalizador que trajo a la luz un problema invisible e indecible en el espacio público. Las cualidades indeseables que se atribuían históricamente a los antecesores de los actuales moradores de la calle han sido paulatinamente desconstruidas por una asistencia que, a través de sus acciones, ha suscitado un giro epistemológico en el modo dominante de entender la naturaleza de estas personas y su situación vital. Al concebirlas como iguales las han acercado al conjunto del cuerpo social, a la vez que al subrayar sus diferencias han evitado que su alteridad pase inadvertida.

Al abogar por el *“reconocimiento social de su dignidad, respeto y justicia; y el trabajo por su autonomía y toma de conciencia de su dignidad”* (Benito Baranda, Santiago, 15/09/08), los líderes de la asistencia pro derechos de las/los moradores de la calle generaron una disposición favorable para el reconocimiento del estatus ciudadano de las/los moradores de la calle. No sólo se trató de un giro lingüístico sino actitudinal que podía tener efectos en el sistema de posiciones. El reconocimiento de la ciudadanía de alguien es equivalente a la afirmación de su existencia como entidad psicológica, social, lingüística, política y productiva. Las instituciones de asistencia de la sociedad civil del período tuvieron un papel destacado en el proceso de *ciudadanización de los excluidos*.

Para Benito Baranda, este proceso constituyó una oportunidad para avanzar significativamente en la senda abierta por el Padre Hurtado.

La reproducción de marcos de interpretación e interacción hacia las/los moradores de la calle concierne a la redefinición de las disposiciones y criterios de jerarquización socio-moral presentes en la sociedad chilena. Estas disposiciones y criterios conciernen al *dominio del respeto*. Para Sennett (2009: 13), el mundo contemporáneo está atravesado por la escasez de “expresiones positivas de respeto y reconocimiento de los demás”. Los reclamos en nombre de la dignidad y el reconocimiento de los derechos de las/los moradores de la calle por parte de la asistencia social no gubernamental son acciones significativas orientadas a revertir una relación que se estima ilegítima, por cuanto está basada en la invalidación social del otro. En la medida en que las prácticas de mediación y representación de la alteridad hacia los actores político-administrativos, académicos y civiles, incluyeron el marco del respeto, la asistencia introdujo un marco de interpretación e interacción distinto a los imperantes, ya fuese el organizado en términos legal-punitivos o ético-religiosos. El reconocimiento de quienes son tratados como si no existieran, constituye una cuestión de respeto, una ética política positiva de la alteridad. La asistencia social contribuye así a pensar la sociedad chilena contemporánea más allá de las jerarquías de clase, etnia, renta, raza y nación dominantes. Borró las diferencias indeseables de la terminología popular y afirmó el estatuto existencial de la persona. Pero, las apelaciones a la igualdad pueden constituir también un riesgo para la emergencia de la singularidad.

16. El papel de los medios de comunicación

Aquí establezco el papel que tuvieron los medios de comunicación masivos en la construcción contemporánea de las/los moradores de la calle en Chile. Para esto identifiqué los recursos simbólicos de representación visual y escritural, centrando la atención en dos focos centrales como son los rostros y los cuerpos. Los medios de comunicación masivos son tecnologías de representación simbólica del mundo propias de la sociedad moderna tardía. Como modos de representación social, los medios de comunicación masivos establecen mediaciones socio-culturales entre los representados y los representantes. ¿A través de qué elaboraciones y recursos simbólicos los medios de comunicación masivos han representado a los moradores de la calle y su situación vital en Chile? ¿Cuáles son los significados de estas elaboraciones? Dentro del proceso

descrito hasta aquí, ¿qué papel tuvieron los medios de comunicación masivos en la construcción social de los moradores de la calle en Chile? ¿En qué ha consistido su participación? ¿Cuáles han sido los marcos de interpretación e interacción que han orientado sus prácticas y significados sobre las/los moradores de la calle y su situación vital? ¿Qué implicaciones tienen en la situación vital de éstos?

16.1. Retratos y cuerpos de moradores de la calle

La primera modalidad de representación simbólica de la persona concierne a la representación visual del cuerpo y, concretamente, del rostro a través de la fotografía que acompaña a las descripciones e interpretaciones de la prensa escrita y televisiva. En una sociedad de consumo en que la apariencia externa resulta ser fundamental como símbolo del cuidado de la salud, la alimentación y la belleza (Porzecanski, 2008; González, 2008), la manera en que se representa a los cuerpos y los rostros resulta ser relevante para entender el proceso de construcción mediática de la alteridad de los moradores de la calle y su situación de vida Chile.

La primera emisión en cadena nacional de un reportaje documental sobre las/los moradores de la calle en Chile fue de 2004. El documento audio-visual, titulado *Vidas Invisibles* (Canal 13 TV), presentaba una veintena de rostros de hombres adultos que dormían en las calles de Santiago. Son rostros embriagados, desesperados, culposos, lastimeros. Rostros arrugados, hirsutos, demacrados, desesperanzados. Del total de rostros que aparecieron en el documento ninguno correspondió a rostros de mujeres y sólo dos correspondieron a rostros de personas jóvenes. Se trata de rostros límpidos que dibujan una sonrisa en la boca; rostros aseados y afeitados. Rostros de personas que confían en que saldrán de la calle. Los demás están marcados por el abandono, la enfermedad, la resignación, la pérdida de vitalidad, la tristeza y la desesperación.

Y, ¿qué hay de los cuerpos que sostienen estos rostros? El reportaje comienza con la noticia en televisión de la muerte por hipotermia de Rubén, ocurrida en junio de 2004. La imagen central que acompaña a la noticia es la del cuerpo rígido de Rubén apostado sobre la vereda de una calle aledaña a la Estación del Metro San Pablo, en Santiago. Luego se presenta el barrio de día. Posteriormente, la cámara sigue el trayecto nocturno de un hombre que cae tendido al piso y queda allí sin que nadie pueda volver a pararlo, a pesar de los esfuerzos que realizan vecinos y comerciantes del lugar. Es un cuerpo embriagado que experimentará convulsiones debidas a un ataque de epilepsia.



Representaciones de personas en situación de calle, según Canal 13 TV. Abundan imágenes enfocadas en el suelo. Archivo personal, 2008.

Si bien entre las/los moradores de la calle que consumen alcohol hay algunos que sufren epilepsia alcohólica,¹⁵⁰ no hay razón para suponer que éste sea un atributo necesariamente identificatorio. La representación responde, más bien, a la existencia de ideas previas que dirigen la mirada hacia ciertas conductas, aspectos y atributos de los otros. De este modo, los cuerpos de los moradores son presentados en buena medida en el suelo, asumiendo una suerte de estado normal de cosas, como si estas personas vivieran más cerca que otras de la superficie que habitualmente pisa el transeúnte urbano. Dado que los protagonistas de estas situaciones suelen ser *torrantes*, la imagen se fija en aquellos cuerpos tumbados por los efectos del alcohol, dejando fuera otras clases de cuerpos y sus actividades, como el trabajo, la búsqueda de recursos, las relaciones interpersonales y el cuidado propio.

Esta clase de representación exige captar las posturas que toman quienes pasan una parte de su tiempo en el suelo, obteniendo escenas como las que reproduzco arriba.¹⁵¹ En la primera de ellas vemos a un morador sentado en el suelo junto a una caja de vino en lo que, a juzgar por los objetos que es posible distinguir (colchones, tetera, botellas y una suerte de techo), sería su entorno inmediato de vida; en la segunda, en tanto, a juzgar por la mano que sobresale a la izquierda, hay un hombre durmiendo encima de un colchón ubicado en la vereda de una calle. Como estas escenas, observé que, en su mayoría, las imágenes de periódicos locales y nacionales referidas a noticias sobre moradores de la calle entre 2002 y 2007, muestran a éstos tendidos en el suelo. Las imágenes que siguen (abajo) corresponden a dos ediciones referidas a lo mismo, la primera de El Diario Austral de Temuco del 5 de junio de 2005 y la segunda de La

¹⁵⁰ Según Silva (1995), la epilepsia alcohólica es una afección asociada a la intoxicación alcohólica aguda o crónica que no tiene necesariamente raíces orgánicas cerebrales ni se produce por taras epilépticas previas.

¹⁵¹ Fotografías del registro de imágenes de Canal 13 TV. Son parte de las imágenes previas a la realización del primer catastro nacional de personas en situación de calle de julio de 2005.

Nación del 23 de julio del mismo año: el anuncio oficial del catastro nacional de personas en situación de calle. Imágenes similares aparecieron en diversos periódicos regionales del país.

En conjunto, estas imágenes están ancladas a un patrón visual de representación de los moradores de la calle como cuerpos caídos. Este patrón visual se enfoca en los cuerpos de las personas en el suelo de la calle, con independencia del entorno social en el que se sitúen. Las imágenes presentadas arriba muestran hombres adultos solitarios y abatidos que reproducen los símbolos asociados a los “*estados de desvalimiento*”, de acuerdo con la nomenclatura de la asistencia social de los años ‘30 y ‘40 del siglo XX. Este patrón se halla tan incorporado al modo de representación social de los moradores de la calle en Chile que hasta los mismos investigadores sociales los reproducimos. Confieso que en los inicios de mi trabajo de campo con moradores de la calle en Temuco hice registros fotográficos de personas bajo el patrón de representación visual de los cuerpos caídos, los que fui modificando a medida que me familiaricé con la heterogeneidad de personas.



A la izquierda: “Las “*personas de nadie*” también serán encuestadas en la región” (El Diario Austral).
A la derecha: “La iniciativa pretende conocer la situación de indigentes, vagabundos, mendigos y personas sin hogar” (La Nación).

Este patrón es, asimismo, reforzado en el discurso verbal, cuando se afirma que las/los moradores de la calle son “*personas de nadie*”,¹⁵² “*personas que por alcoholismo, depresión, enfermedad mental o algún accidente cayeron a un abismo*”.¹⁵³

La imagen que presenta a las/los moradores de la calle como cuerpos caídos en desgracia física, psicológica y moral constituyen un símbolo estereotípico de definición

¹⁵² Según rezaba en la leyenda de *El Diario Austral* del 5 de junio de 2005, que anunciaba la realización del primer catastro nacional de personas en situación de calle.

¹⁵³ Palabras del relator del reportaje *Vidas Invisibles* de Canal 13 TV.

de la alteridad cercana.¹⁵⁴ La metáfora de los cuerpos caídos remite a la imaginaria medieval del catolicismo hispano, la cual afirmaba una relación mimética entre el cuerpo sufriente de Cristo y el de los pobres, de manera que el desamparo de los cuerpos de éstos tiende un puente hacia el misterio de la redención a través del altruismo basado en los mandamientos.

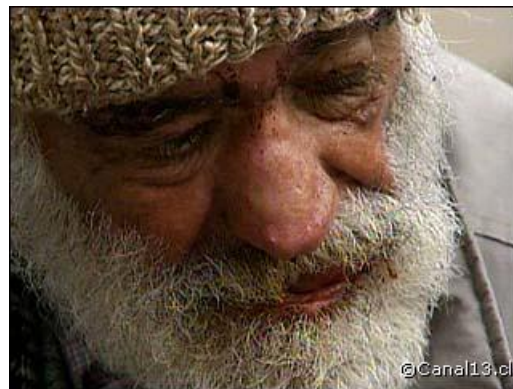
Las imágenes empleadas en los medios de comunicación masivos simbolizan un estado de situación relativo a *uno* de los perfiles de moradores de la calle. Se trata entonces de contenidos que simplifican y generalizan los elementos centrales que definen a la persona. Al retratar cuerpos caídos y solitarios, los medios de comunicación reducen la diversidad de cuerpos y sus actividades a un conjunto mínimo de unidades de representación. Por otra parte, emplean el mismo símbolo para definir a toda una categoría, sin considerar las excepciones ni las variaciones de perfiles y estados del proceso vital. De este modo, las imágenes de los medios de comunicación -televisivos o escritos- sobre moradores de la calle como cuerpos caídos contribuyen simultáneamente a visibilizar mediáticamente dicha situación vital y a forjar un modo de clasificación basado en una particular imagen de la gestión del cuerpo y la conducta de los representados. Este modo de clasificación constituye una forma estereotípica de relación con los moradores de la calle a través de la cual se reproducen marcos de interpretación e interacción sujetos al sentido común de quienes tienen el poder de representarlos.

El recurso a primerísimos primeros planos de los rostros de las/los moradores de la calle (ver fotos que siguen) es otro de los modos de representación empleados en los medios de comunicación de masas. Por su intermedio los comunicadores resaltan las marcas del tiempo, la miseria y los excesos. Las condiciones ambientales, la vejez, la enfermedad y el abuso de sustancias nocivas para la salud quedan inscriptos en los rostros y cuerpos de los “*ciudadanos invisibles*”. Las imágenes mediáticas se detiene en estas marcas, exploran en sus pliegues y hendiduras: a través de ellas representan la “*situación de completo abandono*” en que viven las personas que las proyectan.

Junto con esta función visibilizadora de las condiciones de vida y particularmente de la decadencia asociada a tales condiciones, las imágenes de rostros de moradores de la calle tienen un efecto subjetivador. Al sacar a la persona de su estado de anonimato y ubicarlo en un plano público, los comunicadores llevan a cabo un desplazamiento

¹⁵⁴ Dicho contenido es el que organiza la narrativa sobre la exclusión social, desde la cual se asume que existe una suerte de ruptura originaria que daría lugar al proceso de desafiliación de la persona del mercado y los sistemas de sociabilidad y protección cercana (Castel, 1997 y 2004).

simbólico y político no menor, pues constituye una forma de reconocimiento del estatuto de persona que impregna el rostro retratado. De este modo, se diluyen las distancias y los rostros se tornan más cercanos que antes. Sin duda, se trata de un modo de representación que, si bien subraya las marcas de lo indeseable, lleva consigo la posibilidad del cambio en los marcos de interpretación e interacción preexistentes.



Además de las imágenes enfocadas en el suelo y los cuerpos tendidos en él, las imágenes de rostros otorgan dramatismo a la situación. Archivo personal, 2008.

Esta manera de representar a las/los moradores de la calle varía significativamente de acuerdo con el propósito que motiva la elaboración mediática. La diferencia se hace más notoria cuando son los periodistas quienes buscan visibilizar a las personas y su situación vital y disminuye cuando éstos comunican anuncios del gobierno o relevan la acción de voluntarios y organizaciones solidarias. En estos últimos casos, se presentan imágenes de cuerpos erguidos e incorporados a una situación social, como sugieren las fotografías del acto de inicio del Programa Calle, de junio de 2006 (ver en capítulo 14.5.). La siguiente imagen, tomada casi un año después (en mayo de 2007), muestra a Miguel Ángel Zárate, hasta entonces un morador de la calle sin identificación, haciendo los trámites para obtener cédula de identidad en el marco de los beneficios del programa de protección anunciado en junio de 2006.



La imagen de los moradores de pie corresponde a la construcción visual del Estado afirmando la ciudadanía de aquéllos. Fuente: web de Mideplan, 2007.

Es importante notar que estas fotografías pertenecen al archivo de la Presidencia de la República, lo que hace suponer que no son totalmente representativos de los símbolos visuales empleados por los agentes mediáticos. Del mismo modo, buscan relevar un aspecto considerado positivo dentro de la acción gubernamental, como son los beneficios que la política de protección social proporciona a “*los más pobres entre los pobres*”. De allí que se documenten los actos oficiales en los que participan quienes mantienen relaciones con la asistencia solidaria y especialmente donde se hace presente el Estado a través de sus agentes político-administrativos. Entre éstas destacó por su cobertura la realización y entrega de resultados del catastro nacional (en 2005), las campañas de invierno (en 2006 y 2007), la incorporación de personas al sistema de protección social en diferentes regiones del país (en 2006), la entrega de cédulas de identidad (en 2007), la conformación de comités de vivienda (en 2008) y el lanzamiento del programa de salud mental para personas en situación de calle (en 2007-8).

A diferencia de los cuerpos solitarios y desvinculados, estas imágenes sugieren cuerpos vinculados y en interacción, producidos social y estéticamente para la ocasión. En este sentido, definen unidades de representación distintas a las de los cuerpos caídos, aunque simétricas desde el punto de vista de su estructura estereotípica. Pues, aunque los cuerpos que construyen los comunicadores desde el marco del gobierno son cuerpos positivos, ellos también constituyen símbolos que simplifican y generalizan los elementos centrales al interior de las/los moradores de la calle.

16.2. ¿Nuevas representaciones?

Cabe señalar que desde la realización del catastro nacional, los medios de comunicación masivos brindaron espacios de expresión a las/los moradores de la calle y diversificaron sus marcos de representación simbólica, añadiendo nuevas corporalidades al patrón de imágenes ya existentes. En este contexto, aparecen imágenes de rostros y contextos de vida menos estereotípicos que los prevalecientes hasta entonces. Los medios de comunicación participan así en el proceso de construcción socio-cultural de las/los moradores de la calle no sólo informando y, por lo tanto, haciendo visible una realidad, sino también denunciándola. Para ello fue necesario ir más allá de los rostros y los cuerpos caídos y atender al conjunto más amplio de elementos que configurarían el modo de vida de las/los moradores.

Dentro de las nuevas corporalidades que se añadieron a las identificadas encontré los cuerpos de mujeres moradoras, los cuerpos en interacción o en situaciones de sociabilidad endo-grupal y los cuerpos trabajando o ejecutando alguna actividad de subsistencia. Este hecho amplía el rango de imágenes incidiendo así en el patrón previo de representación simbólica de los otros, a la vez que otorga mayor realismo y honestidad interpretativa. No sólo se reproduce la miseria sino también la cotidianeidad; no sólo se retratan los efectos del exceso sino también lo rutinario y lo persistente. Los cuerpos son puestos en la cadena de prácticas y escenarios habituales en que se desplazan y concurren. El foco se enriquece y la mirada adquiere espesor ontológico. Al desencapsularse o ampliar el patrón de representación simbólica visual del otro, los medios de comunicación masivos, particularmente la prensa escrita, comienzan a informar sobre los modos y condiciones de vida, los recursos materiales, simbólicos e institucionales así como sobre los territorios existenciales y los lazos sociales que identifican a los/las moradores de la calle. Esta práctica introduce el extrañamiento, pone al descubierto las similitudes y diferencias existentes en la sociedad e impone la necesidad de modificar o al menos relativizar algunos de los marcos de interpretación e interacción más arraigados de la cultura nacional.



La cotidianeidad de los moradores de la calle en la televisión. Izquierda: un hombre joven barre en forma de pago el pasillo de la tienda en cuyas afueras duerme. Derecha: grupo de hombres adultos preparando comida en la Vega Central de Santiago.

Las dos fotos de arriba las tomé directamente de la pantalla de televisión. Son de los pocos cuadros del documental *Vidas Invisibles* que muestran aspectos de la vida cotidiana de los moradores de la calle y que no corresponden a escenas de cuerpos caídos ni solitarios. A la izquierda se presenta el comienzo de un día de semana de Sergio, un morador de la calle de Santiago centro, quien cada mañana barre las afueras del negocio donde duerme, como una manera de retribuirle al dueño la posibilidad de permitirle pasar la noche allí. A la derecha, se observa una escena de sociabilidad entre

moradores de la calle del mercado de Santiago o Vega Central. El cuadro completo de esta escena sugiere una organización interna en torno a la alimentación. Mientras algunos avivan la fogata con cartones o tablas que han recogido para tales efectos, otros se ocupan de preparar la comida, revolver la olla y limpiar los cubiertos en que comerán.

No obstante, el reconocimiento del mundo de los moradores tuvo efectos perversos en la medida en que derivó en la denuncia de problemas sociales asociados precisamente a los modos de vida de éstos. Especialmente después de la realización del catastro nacional en 2005, la prensa escrita publicó algunos reportajes en que los vecinos de céntricos barrios de la capital nacional denunciaban desórdenes y actos delictivos imputados a moradores de la calle. Las imágenes del periódico nacional *El Mercurio* del 12 de junio de 2006 se refieren a cómo “*indigentes se toman Portugal*”. Las tres fotos de abajo evocan una vez más el patrón simbólico de los cuerpos caídos.



“*Indigentes se toman Portugal*”. Persistencia de los cuerpos caídos en la representación mediática de los moradores de la calle.

Dos años antes de la aparición de esta crónica, el ya citado reportaje de Canal 13 TV había captado los sentimientos de molestia que producía la presencia de moradores en las inmediaciones de la Posta Central. Ante las cámaras una vecina reclamaba que “*en la noche salgo a comprar y trato de no pasar donde están ellos porque me da miedo. La verdad de las cosas es que uno no sabe quiénes son los que están durmiendo*”. En este sentido, los cuerpos caídos se hacen cómplices de las creencias que afirman el potencial delincuencia de los moradores de la calle. Las imágenes refuerzan así el estigma preexistente, el cual afirma rasgos morales indeseables.

A pesar de que tras la realización del catastro nacional se incorporó al continuo de representaciones una nueva simbólica visual alrededor de las/los moradores de la calle, los medios de comunicación masivos continuaron reproduciendo símbolos estereotípicos con imágenes de hombres durmiendo en la calle, rastros de presencia

humana en el suelo, colchones desvencijados, vestigios de precarias viviendas construidas a ras de piso, cartones, botellas plásticas, etc. Estas imágenes conforman un conjunto finito de atributos simbólicos que racionalizan la alteridad reduciéndola en complejidad para efectos de su manipulación en la vida cotidiana. Existe una suerte de duplicación simplificadora de estos atributos tanto a través de los símbolos visuales como de los verbales. Ambos modos de simbolización redundan en la afirmación de una única categoría, que es reforzada a través de las imágenes y las declaraciones verbales de quienes pueden influir en los cursos de acción de los otros. Finalmente, pues, los vecinos y encargados de los establecimientos perturbados cercaron sus respectivos recintos, impidiendo de esta forma el ingreso a los lugares que hasta entonces ocupaban los moradores de la calle. Éstos fueron percibidos como figuras amenazantes, como enemigos internos, como no pares –“*no se sabe quiénes son los que están durmiendo*”-. Entre ellos y los vecinos no pudo existir confianza, pues, entre ambos existía un abismo moral que los separaba.

Cuando se tornan objetos sociales, las imágenes -y las verbalizaciones que pueden acompañarlas- dejan de ser inocuas. Ellas no sólo informan, documentan y visibilizan situaciones y formas de vida particulares, cumpliendo así con el propósito para el cual fueron diseñadas, sino que tienen implicaciones directas e indirectas en las situaciones vitales de los representados. Al conformar patrones socialmente compartidos de representación simbólica, ellas hablan también de los modos como quienes las usan para representar a otros se ven a sí mismos. En este sentido, constituyen mecanismos de auto-afirmación de la identidad. La visibilización de los moradores de la calle como cuerpos caídos y propensos al delito es una forma de reconocimiento de la alteridad, cuyos efectos apuntan a destacar ciertas normas y valores, más que a propiciar un conocimiento imparcial sobre los representados. Los atributos simbólicamente relevantes que estas imágenes subrayan hacen parte de una narrativa visual con la cual algunos juzgan a los otros y también a sí mismos. Las imágenes de los otros son el filtro para evaluarse a uno mismo. A través de ellas no sólo se transportan ideas, creencias y valores sobre los representados sino que también se configuran la forma y estructura misma de representación con la que cuentan quienes los representan.

16.3. Nombrar y clasificar

A través del tiempo, las narrativas producidas por los medios de comunicación masivos en torno a las/los moradores de la calle en Chile, han conformado un continuo

interpretativo en el que, de un lado, se relevan sentidos de ausencia, miseria, desorden, sufrimiento y dolor, y del otro, anhelos de reforma, cambio y liberación. La narrativa de los medios de comunicación en torno a las/los moradores de la calle en Chile dibuja con palabras el tránsito que en términos de la simbólica visual he bosquejado en relación con las imágenes. Se trata de un discurso que va de la ausencia a la presencia subjetiva y de una semántica del vacío y lo indecible a otra de la sustancia y lo inteligible. Ambos momentos y elaboraciones conforman marcos de interpretación que tienen distintas implicaciones en la situación vital de las/los moradores de la calle.

Del desorden a la carencia

Hasta antes de la realización del catastro nacional de moradores de la calle, el discurso escrito (y verbal) de los medios de comunicación estaba poblado de categorías estereotipadas de designación sobre los sujetos y su situación de vida. Tanto en la prensa escrita regional como en la nacional, había etiquetas y apelativos como “*vagos*”, “*vagabundos*”, “*mendigos*” y “*pordioseros*”. Como he mostrado, estas categorías son elaboraciones de antigua data histórica que transportan significados socialmente peyorativos de orden jurídico y moral. De acuerdo con el análisis de la prensa escrita, ellas fueron usadas predominantemente entre 1998 y 2004.

La crisis económica de 1998, conocida como crisis asiática, afectó los índices de desempleo en Chile incidiendo, según la prensa de entonces, en la proliferación de “*vagabundos*”, “*mendigos*”, “*limosneros*” y “*pordioseros*”. Esta situación se atribuyó, asimismo, a los efectos que trajo consigo la derogación de la ley que sancionaba la mendicidad y la vagancia en 1998. Según El Mercurio del 16 de junio de 2001, “*con ello, el número de limosneros se incrementó pues se pueden instalar libremente en su esquina preferida, sin sufrir mayores percances*”. La misma nota de prensa afirmaba que la mendicidad era una actividad lucrativa basada en el engaño. Una práctica ligada potencialmente al mal, en tanto “*delincuencia, trastornos psíquicos y adicciones al alcohol o las drogas son frecuentes entre los pordioseros*”. Según la nota, “*muchas personas que tienen la capacidad y las oportunidades de trabajar, optan por vagar. A ellos se les conoce como mendigos falsos*”. Es interesante notar que esta visión es prácticamente la misma que encontramos en los alegatos de los parlamentarios a propósito de la derogación de la ley contra la vagancia y la mendicidad. La similitud en los argumentos sugiere que, a pesar de ser expuestos por actores ubicados en distintas

posiciones del espacio social, existiría un marco compartido de interpretaciones acerca de la naturaleza de las personas que practican la vagancia y la mendicidad.

En 1999 la prensa nacional y regional registraba los reclamos que hacían efectivos policiales acerca del obstáculo que, en el combate contra la delincuencia, representaba la derogación de la ley que sancionaba la vagancia y la mendicidad. Cabe señalar que esta medida fue parte de un proceso de ampliación de los derechos ciudadanos que contemplaba, como he indicado, la supresión de la detención por sospecha, el establecimiento de los derechos de los detenidos y la tipificación de la tortura como delito. Según El Mercurio del 10 de agosto de 1999, al quedar exentos del control policial, “*se ha notado un aumento de vagos y mendigos, principalmente en lugares de alta concurrencia de público*”. Cuatro años más tarde, el entonces Senador por la décima región y ex General de Carabineros de Chile, Rodolfo Stange, denunciaba que la derogación de la ley contra la vagancia y la mendicidad -junto con la de la detención por sospecha-, constituía una de las causas del aumento de la delincuencia que afectaba a la ciudad de Puerto Montt.¹⁵⁵ En este sentido, la prensa presenta una visión que, lejos de afirmar los avances en materia de derechos ciudadanos que implicaron las medidas aludidas, reproducía la concepción estigmatizante de los *pordioseros* como fuentes del desorden y la delincuencia y como obstáculos que entorpecían el control policial.

Desde 2005 en adelante se incorporan al registro categorial términos tales como “*indigentes*”, “*personas sin hogar*” o “*sin techo*” y “*personas en situación de calle*”. La designación “*indigentes*” concierne a una condición de extrema pobreza y forma parte del registro público administrativo ligado a la interpretación de la miseria así como a la distribución del bienestar hacia los sectores deprivados de la nación. “*Persona sin hogar*” o “*sin techo*” designa la ausencia o carencia de una condición material socialmente relevante que no fueron incorporadas a la narrativa mediática ni a la gubernamental. “*Personas en situación de calle*” connota el estado de vulnerabilidad que se asigna a quienes transitoriamente se encuentran viviendo en la calle y corresponde a una categoría propia de la asistencia social no gubernamental que, como he señalado, fue progresivamente incorporada en la narrativa pública administrativa. En conjunto, estas categorías se refieren a un problema social, antes que a un atributo reprochable y punible a nivel individual, como ocurre en el caso de las categorías de “*vago*” “*mendigo*” y “*vagabundo*”. A través de ellas se llama la atención al conjunto de

¹⁵⁵ “Puerto Montt necesita más Carabineros”. En *El Llanquihue*, Año CXVIII - Nro. 36.152 - Sábado 29 de marzo de 2003.

la sociedad, aunque sus causas se atribuyan a características personales como “*el alcoholismo, la drogadicción, las alteraciones mentales y los conflictos familiares*”.¹⁵⁶

En su uso comunicativo se impondrá finalmente la categoría de “*personas en situación de calle*”. Como he advertido, esta categoría emerge dentro del lenguaje de la asistencia no gubernamental y posteriormente es incorporada dentro del lenguaje de las políticas de protección social estatal en Chile. En este sentido, su expresión en los medios de comunicación -prensa escrita, radio y televisión-, constituye una muestra de la influencia que dichas instituciones tuvieron en la construcción simbólica y social de los moradores de la calle y su situación vital en Chile. Antes que detentar una narrativa propia, los medios de comunicación masivos representan la nomenclatura de aquellos actores que tienen suficiente poder de nombrar y, por este medio, otorgar existencia a una clase de personas que por sí mismas carecen de los recursos para hacerlo.

Aunque la categoría personas en situación de calle no es por sí misma peyorativa o estigmatizante sino que, al contrario, quienes la usan buscan afirmar el estatuto de persona de quienes viven en esa situación, su uso en la prensa ha venido acompañado de las antiguas categorías de designación y representación. Entre 2005 y 2007 la prensa escrita nacional y regional, desplegó un discurso en que las/los moradores de la calle son considerados personas definidas a partir de la carencia: “*personas invisibles para el sistema*”, “*personas de nadie*”. Asimismo, proveyó una caracterización morfológica signada por la ausencia de condiciones materiales, sanitarias, económicas y relacionales dignas para vivir. En este marco, fueron caracterizados como “*los más pobres entre los pobres*”, “*personas alcohólicas o con daño mental*”, “*personas abandonadas*”, “*no tienen una casa donde dormir*”, están “*faltos de cariño*”, tienen “*vidas invisibles, pocos los ven, nadie sabe cuántos son*”.

Hacia una construcción positiva

Por contraposición al esquema de categorización recién descrito, se desarrolló en la prensa nacional una narrativa cuya política otorgaba espacio a la voz de las/los moradores de la calle. Cabe señalar que esta situación coincidió con la tematización de la presencia de las/los moradores de la calle en Chile, a partir de la realización del catastro nacional. En este marco, la prensa de entonces registró fragmentos de biografías

¹⁵⁶ Expresiones del relator del reportaje *Vidas Invisibles*.

de moradores, evidenció algunas de sus prácticas y estrategias de sobrevivencia y documentó situaciones y procesos en los cuales directa e indirectamente participaban. Las primeras voces de moradores de la calle expuestas en los medios de comunicación masivos se dieron a conocer en 2004 a través del ya citado reportaje de Canal 13 TV y continuaron reproduciéndose con mayor fuerza después que los resultados del catastro nacional fueron expuestos públicamente en agosto de 2005. Tras la muerte de su amigo Rubén, en junio de 2004, Mario, un cuidador de autos del barrio San Pablo, en Santiago, experimentó una profunda conmoción por el hecho. “*Me gustaría que me dé un ataque para puro morirme, no quiero vivir*”, expresó desesperadamente frente a las cámaras ante la mirada de todo Chile. En el mismo programa se presentó la situación de Rudy, un hombre de 55 años que perdió a su familia por su afición al alcohol. Ante las cámaras Rudy se presentó a sí mismo auto-recriminándose:

“necesito desintoxicarme, llevo cuarenta días tomando –dijo con dificultad mientras tocía-. Estoy entero flaco, mira mi brazo –interpela al periodista arremangándose la camisa- y más encima tengo pediculosis, estoy lleno. No quiero creerla. Es primera vez en mi vida que me pasa esto. No hay como caer tan bajo, caer tan bajo que me lleno de piojos... si me vieran mi cuerpo como lo tengo, por rascarme... no querrías creerla –añadió sollozando-. Y ahora quiero dormir, si es que puedo dormir –concluyó temblorosamente”.

Expresiones como las de Mario y Rudy son más o menos comunes en los relatos de moradores de la calle. Se trata de narrativas dramatizadas que operan especialmente dentro de las dinámicas interactivas de la asistencia social. En ellas las/los moradores repiten un discurso de desesperanza y culpabilidad preparado y aprendido para interactuar con agentes que virtualmente pueden ayudarles a obtener algún beneficio, así como para hacer reales las responsabilidades que denuncian. Así, “los fragmentos de una biografía quebrada constituyen la única moneda de cambio para acceder a un derecho” (Castel, 1997: 477). Una historia trágica, de ruptura o carencia, en la cual se expresa sufrimiento e impotencia, puede tener efectos movilizados sobre quienes, desde algún marco altruista, desean ayudar y hacerse partícipes de un proceso remedial. Desde *Vidas invisibles* (2004) los reportajes periodísticos sobre las/los moradores de la calle en Chile han contribuido a modificar la percepción que asocia mecánicamente el mundo de la pobreza con el de la exclusión y éste con el de la delincuencia. Asimismo,

han profundizado la concepción *miserabilista* de la tradición ético – religiosa, sacándola del contexto ritual en el cual la desgracia humana es trivializada a la luz de la conmemoración del nacimiento y muerte de Cristo. En estos reportajes se presentan narrativas que apelan a la conmoción de los televidentes (y en menor medida de los lectores). Son historias vergonzantes, relatadas en primera persona por los propios moradores, generalmente en medio de llantos y sollozos. Proporcionan cuadros comunes de la vida, repletos de sacrificios y castigos, seguidos por un pliego de tentativas ineficaces de solución que denuncian la ineptitud de las instituciones públicas y las carencias personales de sus protagonistas.

Como he indicado, desde 2005 la prensa nacional incorpora como parte de sus recursos retóricos la categoría de personas en situación de calle, sustancializando así su presencia en el espacio mediático. Pero este hecho esconde el que, en realidad, se trata de una expresión en la cual las personas son nombradas por quienes tienen el poder de hacerlo: en este caso, se trata del modo como los agentes político – administrativos y los líderes de la asistencia no gubernamental y el voluntariado los han nombrado. Y no es que los medios de comunicación carezcan de términos propios para designar a los/las moradores de la calle sino que en su rol representacional son funcionales a los poderes sociales existentes. Si bien esta situación avanza hacia la incorporación de una terminología menos estigmatizante a través de la cual nombrar y producir sentido acerca de una clase de personas y su situación vital, ella opaca los repertorios representacionales y las formas de auto-designación propios de las/los moradores de la calle –aun cuando algunos de ellos puedan ser *estigmatizantes* o *miserabilistas*.

Un aspecto que ha favorecido el proceso de sustancialización de las/los moradores de la calle dentro de la narrativa mediática han sido los reportajes de prensa que han informado sobre las acciones gubernamentales y de la asistencia solidaria, especialmente a contar de 2005. Estos informes privilegian la narrativa institucional por encima de la subjetiva. Según esta narrativa, los moradores de la calle aparecen como “*beneficiarios*” de la política estatal y la ayuda privada y, a través del acceso a los beneficios sociales, son percibidos como “*ciudadanos*” que van recuperando sus derechos. La presencia de los moradores de la calle en los medios de comunicación de masas se encuentra, por tanto, subordinada al papel que juegan quienes hablan por ellos. De este modo, la prensa contribuye parcialmente a dar a conocer el pensamiento de los moradores de la calle, pues por encima de éste prevalecen las representaciones y narrativas institucionales.

16.4. Relevando la acción de la sociedad civil y el Estado

El principal foco de las narrativas institucionales concierne al altruismo. La prensa del período de 2005 a 2008 hace reportajes sobre el quehacer de los voluntarios, los sacrificios que silenciosamente llevan a cabo sus integrantes, la misión que tienen la asistencia solidaria, los valores que afirman, lo que ofrecen y lo que necesitan. Impresas quedan entonces actitudes, prácticas y valores que mueven a la juventud a ayudar al otro. En la sección de Economía y Negocios de El Mercurio del 15 de diciembre del 2005, los periodistas exponen iniciativas en las que grupos de universitarios católicos, reunidos en torno a la Vicaría Pastoral de Santiago, celebran la fiesta de Navidad en calles, hospitales y hogares de ancianos.

“Es la noche del 24 de diciembre de 2003 y Luis Berríos [secretario ejecutivo de la Vicaría Pastoral] recorre las calles de Santiago junto a otros jóvenes. Entra a una hospedería donde alojan personas en situación de calle y se acerca a un hombre de 23 ó 24 años. Se ve mayor, pues *su rostro está sucio, sin afeitarse y refleja mucho sufrimiento*. Le cuenta que lleva unos meses mendigando por el centro de Santiago, que se fue de su casa y que *está sumido en una profunda depresión. El hombre llora, comparte sus sufrimientos*, luego rezan juntos y se despiden” (El Mercurio, 15 de diciembre de 2005).

Experiencias como ésta –“*Navidad en la calle*”-, definidas como un “*encuentro verdadero*” con Cristo, han conformado una institución que es valorada dentro de la narrativa periodística. En ella prevalece una mirada *miserabilista* del otro de la calle: el encuentro se produce con alguien aparentemente mayor, desaseado y sufrido. Alguien que activa la compasión –el sentimiento cristiano de compartir con otro su sufrimiento-. “*Su sentido es que quienes participen en "Navidad en la calle" vivan un cambio verdadero en sus vidas tomando un camino distinto al de todos, donde la solidaridad y el amor al prójimo sean pilares de sus vidas*” (El Mercurio, 15 de diciembre de 2005). Al mismo tiempo que ocurre el sentimiento compasivo, se afirma el anhelo personal del que compadece. Dos años después, el mismo periódico informa que más de cuatrocientas personas, entre jóvenes y familias de Santiago, celebrarán la “*Navidad en la calle*”. Según Elizabeth, una voluntaria que participa activamente en la celebración desde hacía seis años, “*la motivación principal es sentir que la Navidad es una fecha especial y que es para compartir con quienes más lo necesitan y están solos*”.

Asimismo, “lo más notable no es lo que tú les puedes llevar y entregar, sino que la riqueza espiritual que ellos te entregan” (El Mercurio, 19 de diciembre de 2007). Según el vicario Andrés Moro, “al entregar, me entrego y recibo más de lo que doy”. “Uno busca gratificarse. Hacerlo junto a los hijos es maravilloso porque conocen otras realidades, salen de su burbuja”, afirma Paola, una madre de familia (El Mercurio, 19 de diciembre de 2007). En otras palabras, la caridad, en tanto altruismo ético-religioso propio del cristianismo, se articula con el altruismo expresivo de la era contemporánea. Tratándose del Estado, la prensa ha resaltado la preocupación que éste ha puesto en el tema de los excluidos, subrayando la importancia del catastro nacional, la definición de acciones y la entrega de beneficios a la población, a contar de 2006. Estos reportajes han visibilizado y reconocido así el papel de los principales actores que han tematizado la realidad de las/los moradores de la calle en el Chile del siglo XXI. Elaboraciones de este tipo abonaron el camino para otorgar mayor espacio mediático a los moradores de la calle, contribuyendo así a afirmar su existencia dentro del paisaje humano nacional.

Imágenes que movilizan

Después de mostrar a Jorge -un joven morador de la calle que pululaba en los alrededores de la Posta Central en Santiago- como uno más de los cuerpos caídos, el periodista a cargo del reportaje *Vidas invisibles* captó la voz de éste en medio de un escenario de miseria y desolación que exacerbaba aún más el relato:

*“No quiero que me tengan lástima, pido un poco de respeto, un pelito, la nada misma. He conversado con mucha gente en todos estos meses que llevo en la calle. “Por favor, un poquito de respeto, no soy un perro”. “Respéteme un poquito, pase un poco más allá, no me pise los pies”. De qué me sirve decir si soy un profesor ni nada. Soy un ser humano nada más. No soy un perro” (Jorge, en *Vidas Invisibles*).*

Cuando los medios de comunicación se abrieron a la voz de los moradores de la calle, a sus biografías y sus traumas, ellos activaron la acción de terceros que, por la fuerza de sus convicciones ideológicas, se vieron impelidos a ayudar. En el invierno de 2005 El Diario Austral publicó un par de reportajes sobre la situación en que se encontraban viviendo algunos moradores de la calle en Temuco. En el primero de ellos, el periodista llamaba la atención acerca de las condiciones de vida de un anciano de 67 años, las que

a su juicio “*raya[ba]n en lo infrahumano*”. Se trataba de un hombre que llevaba más de cinco meses durmiendo al interior de un tubo de alcantarillado en desuso, ubicado en la periferia de la ciudad. La descripción no precisaba detalles del entorno, pero daba indicios de ser un lugar inapropiado para vivir. Según el periodista, se ubicaba un “*inhóspito sitio*”, donde no había lugar para llevar “*una vida digna y grata*”. En terreno pude advertir que se trataba de una zona liminal que combinaba el aspecto de un vertedero de basura con el de un espacio de tránsito, es decir, de un lugar desechado y sin valor social ni económico. Asimismo, constaté que el tubo en que dormía el anciano se encontraba al menos a cien metros de las viviendas más próximas, cerca de un “*campamento*” -espacio ocupado ilegalmente por familias pobres.

La segunda noticia, escrita cuatro días después, informaba que el “*indigente dejó de vivir en tubo de alcantarillado. Fue socorrido por empresario argentino*”. ¿Qué llevó a este empresario a ayudar al anciano? Tras publicar la primera nota, el periódico comenzó a recibir llamadas de “*personas interesadas en ayudar al hombre*”, entre ellas del empresario que finalmente sacó al morador del lugar. “*Cuando vi la nota en el Diario, mi corazón se estremeció y de inmediato quise sacarlo de allí*” –declaró el empresario-. Cuenta que ese mismo día concurreó al lugar, donde no encontró al anciano. [Lo que vi allí me] “*dejó atónito, nunca antes había visto algo así, era realmente impresionante. Hasta el momento no logro explicarme cómo una persona podía vivir en esas condiciones*”. Y, ¿qué fue realmente lo que vio el empresario en el lugar donde finalmente encontró al anciano que dormía en el caño? Según expresó al Diario, el anciano le recordó a su abuelo, lo que estimuló sus deseos de ayudarlo.

Refiriéndose a Jorge, del reportaje *Vidas Invisibles*, el periodista adujo que “*más allá de sus pies [heridos e hinchados], de lo que más sufre Jorge, al igual que muchas personas que viven en la calle, es de soledad*”. Nuevamente se proyecta la percepción de que los moradores de la calle son personas solitarias. Ella resalta la ruptura con el otro, la ausencia de confianzas básicas como sostén relacional. Como he señalado, este supuesto se halla presente también en las teorías sociológicas de la exclusión y la desafiliación. Por esta razón, el atributo de la soledad que define a los moradores de la calle constituye una creencia compartida tanto en los informes mediáticos como en algunos académicos. Estos relatos tienen la capacidad de interpelar a la ciudadanía y las autoridades estimulando el desarrollo de una percepción transformadora tanto del estatuto subjetivo de las personas como de su situación vital. La posibilidad de expresarse en el espacio mediático ha brindado a las/los moradores de la calle la oportunidad de que otros

conozcan las asperezas del mundo social en el que viven y quieran así hacerse parte de la búsqueda de una solución que los favorezca. Generalmente las interpelaciones se han planteado en un marco afectivo cuyo lenguaje apela a lo que puede llamarse las políticas del corazón. Este lenguaje parece ser más efectivo que el racional, puesto que entronca directamente con la base moral que históricamente ha predominado en el tratamiento del problema social en Chile. No obstante, las interpelaciones efectuadas en un marco racional han ido adquiriendo relevancia en la medida en que, como ha ocurrido en el seno de la asistencia no gubernamental y de los líderes gubernamentales, se las ha ligado a la narrativa de la ciudadanía y los Derechos Humanos.

17. A modo de cierre

El Estado chileno jugó un doble papel en el tratamiento de la problemática de las/los moradores de la calle en Chile durante el período analizado. Por una parte, colocó la cuestión más allá del marco legal-punitivo históricamente presente en Chile, para iniciar una comprensión y un modo de relación marcado por los Derechos Humanos y la concepción de ciudadanía, propia de la teoría política moderna. Por otra parte, instaló la idea de que las/los moradores de la calle debían ser tratados como consecuencia de múltiples carencias y privaciones, las que debía ser enfrentadas de manera compartida por el Estado y las organizaciones no gubernamentales. Gracias a la derogación de la ley que sancionaba la vagancia y la mendicidad en 1998 y la creación del sistema de protección social, el Estado generó condiciones favorables para la inclusión social de las/los moradores de la calle y un eventual cambio en el estatus de éstos en la jerarquía socio-moral.

Este proceso se organizó en base a la articulación de principios funcionales, jurídicos, morales y normativos. Desde un punto de vista funcional, la inclusión social de las/los moradores precisa el ajuste del individuo a un plan previamente definido en base a las metas culturales asociadas a la normalidad –tener vivienda, cédula de identificación, trabajo, ahorro, familia-. Como proceso de construcción jurídica, la inclusión social deviene de la condición de igualdad jurídica de los pobres y vulnerables. Desde el punto de vista moral y normativo, el proceso estuvo atravesado por expresiones afectivas y valorativas a partir de las cuales se otorgó sentido histórico al propósito inclusivo y se reformularon las concepciones de persona aplicadas a los sujetos. Mientras la dimensión funcional del proceso definió la solución político-administrativa que se daría al sujeto-

objeto, las dimensiones jurídica, moral y normativa tradujeron las bases axiológicas del proceso, al apelar a valores tales como la igualdad, la dignidad, la justicia y la solidaridad.

Dentro de los hitos del proceso destacan la visibilización y reconocimiento, el diseño político-técnico y la implementación de la intervención del morador de calle. El primer hito corresponde a la construcción retórica y cuantitativa del morador de calle y el posicionamiento de la postura gubernamental – estatal al respecto. Para la construcción retórica del sujeto el Estado usó fuentes extra político-administrativas. Ubicó al sujeto-objeto dentro de las coordenadas de las políticas focalizadas contra la pobreza y la vulnerabilidad, y adoptó una narrativa cuyos términos y contenidos remitieron en primera instancia a un marco ético-político y de derechos que progresivamente fueron sustituidos por los de un marco de gestión bio-política de los riesgos entre los pobres y los vulnerables. El censo piloto y el catastro nacional de personas en situación de calle, en tanto, permitieron conocer a la población y sus características, visibilizándola y tornándola materia de la política. Particularmente, la visibilidad de las/los moradores se alcanzó gracias al efecto que tuvieron las estadísticas de las/los moradores de la calle en la opinión pública nacional. El diseño político-técnico de la inclusión de las/los moradores de la calle al sistema de protección social estatal fue una respuesta funcional del aparato político-administrativo gobernante, que pasó por alto la complejidad y especificidad del problema. En este sentido, fue criticada por aquellos agentes gubernamentales y líderes asistenciales que propugnaban un tratamiento diferente al respecto. El Programa Calle resultó ser un dispositivo normalizador centrado en el individuo y sus carencias, opuesto a otro colectivista y potencialmente singularizador, basado en un marco relacional y comunitario.

En cuanto a las narrativas y prácticas del Estado en torno a las/los moradores de la calle durante el período analizado, destaco la coexistencia de cuatro concepciones a partir de las cuales este actor definió a los sujetos y su situación vital. La primera de ellas concibe a las/los moradores como sujetos que movilizan a la caridad y el altruismo cívico. La segunda define a las/los moradores de la calle en base a los déficits que éstos presentarían de acuerdo con unos estándares institucionalmente establecidos, ligados a las necesidades materiales y socio-afectivas que el hogar se encargaría presumiblemente de proveer. La tercera concepción se comprende a sí misma como la respuesta a una deuda histórica hacia los excluidos de la sociedad. Esta concepción corresponde a aquella a partir de la cual se reconocen los derechos de los excluidos. En cuarto lugar,

las personas en situación de calle son definidas a partir de estereotipos ligados a la conducta desviada, la delincuencia y los problemas sociales. Aunque esta última tendencia y la primera están presentes entre los agentes gubernamentales individuales, ellas no tienen una expresión oficial y forman parte, más bien, del sentido común que asocia a las/los moradores de la calle con el peligro social o bien con la compasión. De este modo, el Estado desarrolló dos narrativas sobre los moradores de la calle que ayudaron a replantear los marcos de interpretación e interacción dominantes en su interior hasta fines del siglo XX. Por una parte, produjo una narrativa de las carencias y las privaciones que condujo a gestionar y conjurar los riesgos recurrentes en aquellos ámbitos sobre los cuales tenía capacidad para intervenir, tales como la vivienda, la salud, la identificación, el empleo y la previsión. Por otra parte, sostuvo una narrativa de la ciudadanía y el reconocimiento de los derechos que se fundaba en concepciones últimas sobre la persona humana, tales como los Derechos Humanos, la igualdad y la dignidad, que ha acompañado el proceso de recuperación de la democracia en el país desde 1990. Esta narrativa informó las nuevas imágenes sobre los moradores de la calle que construyó el Estado chileno a partir del catastro nacional. Estas imágenes se expresaron de forma elocuente en el acto de incorporación de las/los moradores de la calle a la política de protección social estatal en 2006, así como en todos aquellos ritos de identificación y reconocimiento público-político hacia quienes hasta entonces vivían en el anonimato social. Tras estos actos de afirmación de la igualdad, prevalece la tendencia bio-política observada, tanto respecto de la relación que establece el Estado con los moradores como la que mantiene con la asistencia no gubernamental.

La asistencia social no gubernamental metropolitana se convirtió, durante el período analizado, en un actor líder en la lucha por los derechos de las/los moradores de la calle, impulsando el respeto de su condición de *personas y ciudadanos de derechos* en Chile. Para ello se vinculó con actores gubernamentales, abrió el debate político-administrativo y generó espacios de mediación entre categorías sociales desiguales inédito en el país. Entre los años 2003 a 2007, la asistencia expuso la exclusión social de las/los moradores de la calle como la expresión más dramática de la nueva cuestión social en Chile. En este marco, ayudó a dimensionar y comprender las características de la población e interpeló al conjunto de la sociedad a hacerse parte en el tratamiento del problema. Particularmente, proporcionó los fundamentos ético-políticos para su tratamiento y configuró un lenguaje delimitado a la realidad del sujeto y su situación vital.

Las acciones de la asistencia de la época produjeron, no sin dificultades, un desplazamiento de los marcos de interpretación e interacción dominantes, tanto al interior de la propia asistencia como en el ámbito político-administrativo. Las críticas al asistencialismo caritativo y al marco legal-punitivo, llevaron a establecer la definición y el reconocimiento positivo del sujeto. Aprovechando la apertura político-administrativa que ofreció el gobierno del Presidente Ricardo Lagos, así como el *pathos* asociado a la santificación del Padre Hurtado, los líderes asistenciales adquirieron legitimidad para hablar y reclamar derechos en nombre de las/los moradores de la calle. Para hacerlo, resignificaron las narrativas *miserabilista* y *estigmatizante*. De este modo, propendieron al reordenamiento de las jerarquías socio-morales dominantes respecto del lugar de las/los moradores de la calle y afirmaron valores como la igualdad, la dignidad, la justicia y la libertad.

La visibilización de las/los moradores de la calle por parte de la asistencia social metropolitana fue, en gran medida, un proceso orientado a afirmar el estatus de individuos libres e iguales en condiciones, derechos y deberes que el resto de los habitantes del territorio nacional. Este proceso estuvo ligado a la construcción de un lenguaje y un cuerpo de valores compartidos por los actores asistenciales, individuales y colectivos. En ellos hay referencias a la sociología de la exclusión social, así como a la ética de los Derechos Humanos, la responsabilidad, la justicia y la solidaridad.

Frente al funcionalismo de la respuesta político-administrativa, los líderes asistenciales anhelaban una respuesta de largo aliento que pudiera asegurar de manera constitutiva el reconocimiento de las/los moradores de la calle. Esta respuesta debía tener una componente legal para garantizar la existencia plena o jurídica del sujeto. Según sus líderes, la ciudadanía entre las/los moradores de la calle debía pensarse como una ciudadanía diferenciada que, a la vez que reconocía la igualdad de derechos de las personas, asumía su singularidad. A pesar de esto, también hubo matices. Por una parte, desarrolló una postura que afirmaba una ciudadanía pasiva, la cual era pensada como el proceso de equivalencia o igualación de los derechos universales, del cual debía hacerse cargo el Estado. Por otra parte, promovió una visión de ciudadanía activa y virtuosa, en la que las/los moradores de la calle fueron vistos como agentes autónomos y responsables de sí mismos y el Estado como un agente que comparte responsabilidades con la ciudadanía. Mientras la primera postura implicaba la reproducción de la caridad - tutelada esta vez por el Estado-, la segunda postura contenía la cimiento de un marco de interpretación e interacción anclado a la agencia individual. De este modo, el marco de

derechos desarrollado al interior de la asistencia metropolitana se organizó en dos ámbitos principales. Se volcó primero hacia las autoridades del poder ejecutivo y la opinión pública nacional para que éstas reconocieran los derechos de las/los moradores de la calle. Paralelamente, incursionó en mediaciones que incluyeran la reflexividad de los propios afectados. De este modo, la asistencia actuó tanto en la representación como en el acompañamiento y promoción de las/los moradores.

La lógica del Estado en el proceso de inclusión de las/los moradores de la calle al sistema de protección social asfixió la sustentabilidad de la asistencia inter-institucional, obligando a sus instituciones a atomizarse y a transformarse en subsidiarios de la política de protección social estatal. A inicios de la implementación de la política para personas en situación de calle, en 2007, la red asistencial que había liderado el proceso de reconocimiento de derechos de éstas, dejaba de ser su mediador legítimo ante los actores político-administrativos y pasaba a transformarse en un agente externo de mediaciones definidas en términos bio-políticos normalizadores.

Los medios de comunicación masivos, por su parte, han provisto a la sociedad nacional de distintos marcos de interpretación acerca de las/los moradores de la calle y su situación vital. Ellos han brindado una imagen principalmente masculina, adulta y marginal y estigmatizante de los sujetos. Asimismo, han informado y denunciado sobre las condiciones de vida de esta población, han documentado procesos y momentos importantes en la historia social de la misma y han ayudado a poner de relieve el papel que el Estado, la asistencia y el voluntariado han tenido en esta historia.

La construcción mediática de las/los moradores de la calle y su situación vital se estructura fundamentalmente a partir de formas estereotípicas de relación y significado. Los cambios en los esquemas de percepción devienen de la apertura del espacio mediático a las voces de los líderes de la asistencia no gubernamental y de los agentes político – administrativos que han llevado adelante el proceso de reconocimiento de la alteridad dentro de las políticas de protección y asistencia social.

La hegemonía de la visión estereotípica al interior de los medios –y, por añadidura, entre los agentes mediáticos- implica la reproducción del sentido común a nivel mediático. Esta visión cristaliza simbólicamente a través de las representaciones escriturales y visuales que circulan en la prensa escrita y televisiva, las que se refuerzan y a veces oponen mutuamente. Las concepciones que en ellos se vehiculan reproducen un marco de interpretación e interacción *miserabilista* y *estigmatizante*. Del *miserabilismo* emanan representaciones de las/los moradores de la calle como personas

cuyos cuerpos, rostros e historias sufrientes, atacados por enfermedades y tragedias, merecen la ayuda y suscitan políticas que apelan al corazón –la caridad y la solidaridad del marco ético – religioso y humanista cristiano-. Por otro lado, el marco *estigmatizante* provee imágenes de personas cuyos cuerpos, rostros e historias se vinculan con actos atentatorios a la moral y las buenas costumbres que rayan con la delincuencia, el desorden, la violencia y el vicio. En lugar de la caridad y la solidaridad, ellos desencadenan la reprobación y el estigma social.

Por lo tanto, el tratamiento mediático acerca de las/los moradores de la calle y su situación vital opera dentro de la estructura de la ambivalencia ya detectada en otras esferas del proceso de construcción sociocultural del sujeto-objeto de estudio, reproduciendo marcos de interpretación e interacción de sentido común presentes desde la colonia en Chile. Ellos contribuyen a la producción de una realidad y de una clase de personas, afirmando marcos simbólicos y relacionales persistentes. De este modo, la construcción mediática sobre las personas que viven en la calle y su situación vital concierne no sólo a la producción de efectos de realidad, que permiten poner en escena a quienes estaban fuera de ella, sino también a la producción de la misma reproducción de las representaciones, narrativas e imágenes que predominan en el conjunto de la sociedad por cuanto gozan del poder que les confiere el carácter aporofóbico y supuestamente transparente de dichos símbolos.

Los marcos de interpretación e interacción predominantes en Chile en la construcción mediática de las/los moradores de la calle y su situación vital tienen implicancias negativas en la gestión de la alteridad, pues inhiben la instalación de un marco crítico – transformador que reconozca a estas personas como parte y producto de la sociedad en su conjunto. Mientras no se modifiquen las imágenes y narrativas *miserabilistas* y *estigmatizantes* –y, por tanto, los marcos ético-religioso y legal-punitivo a los cuales se anclan-, y desde los cuales la sociedad define, clasifica y trata al otro de/en la calle, difícilmente se avanzará hacia nuevas formas de percibir, evaluar y tratar con las personas que viven en la calle como ciudadanos libres e iguales, como han anhelado la asistencia social y parcialmente el Estado.

IV. Conclusiones

Las siguientes conclusiones se agrupan en tres partes, a través de las cuales respondo a las preguntas centrales que vertebraron la investigación realizada. Así, la primera pregunta tenía que ver con establecer los marcos de interpretación e interacción a partir de los cuales en Chile los diferentes actores sociales identificados en la investigación han definido, valorado y tratado a las/los moradores de la calle y sus antecesores históricos. La segunda pregunta incursionó en el papel que tuvieron la asistencia social no gubernamental, el Estado, el voluntariado y los medios de comunicación masivos en la construcción contemporánea de las/los moradores de la calle, estableciendo la conexión entre este proceso y los usos dados a los marcos de interpretación e interacción disponibles. En tercer lugar, visualizo los modos como los marcos de interpretación e interacción establecidos en el primer objetivo afectan la gestión de la alteridad atribuida a las/los moradores de la calle, así como las jerarquías en las que éstos se inscriben. Por último, doy cuenta de los mecanismos de gestión empleados en la construcción sociocultural contemporánea de los sujetos.

Sobre los marcos de interpretación e interacción pasados y presentes en la definición, valoración y tratamiento de las/los moradores de la calle

El análisis genealógico y socio-antropológico realizado reveló que el proceso de construcción sociocultural de las/los moradores de la calle y sus antecesores se ha ido conformando a partir de dos marcos de interpretación e interacción contrapuestos. Estos sujetos han sido tratados, desde la colonia hasta los umbrales del siglo XXI, simultáneamente desde una perspectiva legal-punitivo y ético-religioso, es decir, castigadora y caritativa. Si bien ambas perspectivas producen categorías de personas estigmatizadas, en una el estigma es tratado como objeto de humillación, mientras que en la otra con sagrado cuidado. De este modo, el marco legal-punitivo y el marco ético-religioso organizan e informan prácticas y narrativas diametralmente opuestas sobre los moradores de la calle y su situación vital. Estas prácticas y narrativas son re-producidas a través del tiempo en virtud de mecanismos tendientes a marcar la ambivalencia atribuida a los sujetos, determinando así la alteridad de las categorías de persona asociadas en cada caso. Las concepciones de inferioridad moral y la cercanía con las fuentes del bien absoluto atribuidas a esta alteridad, articularon la economía del merecer

como una instancia social especializada en la distribución de sanciones y cuidados prodigados según los casos.

El marco que aquí denominé como legal-punitivo corresponde al ordenamiento jurídico y moral introducido por los españoles a contar del siglo XVI en Chile (y otros lugares de América) para gobernar de acuerdo con sus propias instituciones. Dentro de este marco se desarrollaron las categorías de vagabundos, ociosos y malentretidos aplicadas por juristas y autoridades político-administrativas y eclesiásticas coloniales a hombres de edad mediana, hidalgos y mestizos, solteros, sin domicilio, de oficios ambulantes, sin propiedades, que fueron definidos como refractarios al trabajo, viciosos, agresivos, inclinados al juego, la embriaguez y la fiesta. Estos atributos definían una clase de personas que contravenían las normas jurídicas y morales en una sociedad de castas basada en la jerarquía racial (blancos, negros, mulatos, zambos, indios), étnica (hispanos e indios) y cultural (cristianos –verdaderos hombres- y paganos). De acuerdo a la concepción colonial, la tríada vagabundancia-ociosidad-malentretenimiento comprendía fenómenos de desplazamiento, desvinculación, desviación y desacato a las formas correctas de la vida social, que afirmaban un orden basado en el domicilio, el trabajo y la obediencia a Dios y la autoridad mundana.

Alrededor de estas categorías se instituyeron prácticas y narrativas punitivas y criminalizantes que buscaron degradar a las personas a quienes se aplicaban, para efectos de afirmar el orden jurídico y moral colonial. En el siglo XVII en Chile, ser persona significaba estar atado a un mundo de obligaciones y licencias repartidas de forma desigual en la que el trabajo definía lo propiamente humano. Quien no trabajaba era considerado moralmente inferior y jurídicamente un criminal en potencia. El ocioso, al igual que el vago y el malentretido, condensaban la “peste” del bajo pueblo y arrancaban sentimientos de temor y rechazo entre quienes vivían conforme al orden de la época. Estas concepciones fundaron prácticas y actitudes punitivas jurídicamente legitimadas que fijaron la soberanía de la autoridad político-administrativa colonial y posteriormente de la autoridad policial de los criollos terratenientes leales a la Corona. La autoridad político-administrativa colonial y la policial de los hacendados infringían castigos a través de azotes, cepos, rapado de cejas y otras técnicas punitivas usadas para ejemplarizar a la comunidad el poder del monarca y sus instituciones, aun a ultramar.

Hasta el siglo XIX era común la noción según la cual los vagabundos son hombres solteros, libres e independientes que se desplazan sospechosamente a través de los campos y ciudades chilenos. A ellos se les atribuyen conductas indeseables como el

nomadismo, el juego, el ocio, la borrachera, y la improductividad. Estas conductas son inconsistentes con la moral del trabajo y con el espíritu patriótico que respectivamente enarbolan los sectores realistas y republicanos del naciente Estado nacional. La temprana autoridad republicana quiso extraer provecho de los cuerpos del bajo pueblo, forzando a trabajar en obras públicas a quienes fueran sorprendidos vagando o viviendo sin medios claramente lícitos. La introducción de la propiedad privada durante el siglo XIX, llevó a una nueva organización de la economía punitiva hacia las categorías de personas indeseables. Los vagabundos, vagos, ociosos y, en menor medida, los malentretidos, fueron categorías representativas de una alteridad que había que castigar y disciplinar para afirmar lo propio, lo correcto, lo moral y lo útil.

El marco legal-punitivo fundó una narrativa que veía en los antecesores de las/los moradores de la calle aquí identificados como sujetos peligrosos y criminales. Con pocos cambios en sus formas y contenidos, esta situación persistió hasta fines del siglo XX dentro del derecho penal y la razón criminológica legislativa. El vago-vagabundo y el mendigo fueron figuras aceptadas explícitamente dentro del Código Penal chileno de 1874. Para los intelectuales chilenos decimonónicos, aquéllos representaban a personas de baja cuantía moral, que encarnaban el ocio, la inconstancia y el vicio. Durante la primera mitad del siglo XX, el marco legal-punitivo se reafirmó a través de la doctrina del “*hombre peligroso*” basada en la criminología positivista y en las corrientes higienistas y bio-políticas de fines del siglo XIX. La comprensión de esta doctrina como un marco científico dotó a la ley contra la vagancia y la mendicidad de una aureola de mayor autoridad. De allí que durante casi un siglo, vagos-vagabundos y mendigos fueron agrupados junto con los “*degenerados*” y los “*enajenados*”. Esta concepción está contenida en la Ley de Estados Antisociales de los años ‘40 del siglo XX. La Ley fue pensada como una técnica eugenésica aplicada a un conjunto heterogéneo de perfiles humanos a quienes se atribuía peligrosidad: drogadictos, alcohólicos, vagos, mendigos, prostitutas y homosexuales. Distintas categorías de personas y atributos socialmente indeseables fueron pensados como sujetos-objetos de encierro, trabajo forzado, aislamiento en granjas de reclusión, castigo físico y tratamiento clínico y/o psiquiátrico. La norma legal punitiva pretendía sacar provecho de los indeseables de la sociedad y, por este medio, afirmar la normalidad como horizonte vital. A diferencia del tratamiento colonial, enfocado en el castigo de sangre y el escarnio público a través del cual se ritualizaba el poder absoluto del rey sobre los súbditos, el tratamiento eugenésico buscaba la corrección y el aprovechamiento de las fuerzas torcidas de los indeseables.

Este tratamiento se apoyaba en la ciencia médica que afirmaba la propensión de algunos individuos a actuar fuera de lugar, invocando causas biológicas, psíquicas y morales. Médicos y juristas coincidían en la necesidad de emplear técnicas anátomo-políticas en el tratamiento de los vagabundos y mendigos. A diferencia de un tratamiento más o menos indiferenciado de las clases de personas indeseables en la sociedad, el marco penal de fines del siglo XIX impuso la necesidad de descomponer y recomponer la alteridad indeseable a partir del saber hacer médico-clínico y psiquiátrico. La moral del trabajo y el sedentarismo que afirmaba la criminalística colonial fue sustituida, desde fines del siglo XIX, por el ajuste disciplinario, dentro del orden penal, a las normas y la normalidad.

En este marco, la vagancia y mendicidad continuaron representando prácticas indeseables hasta 1998, cuando en el Congreso nacional los legisladores derogaron la ley que las condenaba. El análisis de los alegatos del proceso de derogación de la ley que penalizaba la vagancia y la mendicidad, y la comprensión de las narrativas (sobre los moradores de la calle) de otros agentes del aparato político-administrativo, mostró la vinculación existente entre, por un lado, las figuras de vagos-mendigos y los sentimientos de amenaza e inseguridad, y, por otro lado, las figuras de mendigos-pordioseros y los sentimientos de compasión, justicia y deber cívico. Las prácticas y narrativas legal-punitivas asociadas a las categorías de vagos-mendigos se encuentran presentes en las referencias habituales hacia las/los moradores de la calle por parte de los legisladores, policías y autoridades político-administrativas identificadas con la derecha política, el neoliberalismo económico y el conservadurismo cultural. Asimismo, se hacen presentes en contextos de asistencia estatal micro-social, en los que adoptan la forma de estigmas ligados a la delincuencia, la adicción a drogas y la anormalidad psíquica. Los sentimientos de compasión, justicia y deber cívico, en tanto, representan formas altruistas intra-diferenciadas de concebir y tratar la alteridad cercana. La más importante de estas últimas formas se configura en torno al marco que denominé ético-religioso.

El marco de interpretación e interacción ético-religioso tiene orígenes pre-modernos cristianos. Al igual que el marco legal-punitivo, el marco ético-religioso en torno a las/los moradores de la calle y sus antecesores fue introducido a través de las instituciones de la iglesia católica traídas a las Américas por los conquistadores y colonizadores españoles. Este marco organiza e informa las diferentes prácticas y narrativas altruistas enfocadas en los llamados “*pobres vergonzantes*”, “*mendigos*

legítimos” y una larga lista de categorías de personas estigmatizadas en virtud de privaciones, limitaciones y carencias individuales, atribuidas a hombres y mujeres de todas las edades. Es interesante advertir la presencia de mujeres en las narrativas que afirman la pobreza legítima, a diferencia de lo que ocurre con las narrativas de inspiración legal-punitiva, predominantemente masculinas.

En lugar de producir cólera, estas categorías -y los atributos de diferenciación que simbolizan-, suscitan el don cristiano o caridad. La miseria, la enfermedad, la discapacidad y cualquier impedimento son atributos vergonzantes siempre que sean justificados, es decir, siempre que existan con independencia de la voluntad de su poseedor. Cuando es así, en lugar de exacerbarlos a través del castigo y el escarnio público, ellos deben atenderse en nombre del mandamiento ético-religioso de Cristo. Para la iglesia y los católicos devotos de la colonia y la república existía gente que, por su incapacidad física, psíquica o material, estaba obligada a pedir la limosna. La gente abandonada, los enfermos, las mujeres de mal vivir, los lacerados y los vencidos acercaban a los fieles a Cristo y tenían una función escatológica salvífica para éstos. La miseria, la enfermedad y la discapacidad eran atributos que en sí mismos alentaban ritos de hospitalidad y cuidado.

Ideológicamente, el marco ético-religioso se conforma alrededor de un símbolo sagrado normativo, según el cual los seres humanos deben proceder entre sus congéneres del mismo modo que lo hizo Cristo mientras vivió en la Tierra, identificándose con los pobres, enfermos y sufrientes. Dentro de las prácticas que inspiró este marco se hallan los hospitales, lazaretos y orfanatos, del siglo XVIII, y las casas de objeto público del siglo XIX. Estos representaron espacios más o menos especializados en el tratamiento de los déficits de las personas, en los que se practicaba por igual la caridad y la limosna, la corrección y el castigo. Hasta allí llegaban abatidos, abandonados, leprosos, mujeres de mal vivir y huérfanos. En ellos sacerdotes y “gente de buen corazón” cuidaba padecimientos y aminoraba dolores. A inicios del siglo XX, órdenes y parroquias religiosas crearon albergues y hospederías para niños y adultos vagos y mendigos.

Las privaciones materiales, físicas y espirituales de las/los pobres vergonzantes eran piezas significativas de una economía escatológica que legitimó la universalidad de la práctica de la caridad. Los “*patroncitos*”, la gente que dormía debajo del puente, los niños de la calle, los mendigos, los haraposos y los borrachos llamaban a desarrollar la compasión y el amor al prójimo: interpelaban a cultivar las virtudes éticas y el sentido social cristiano. A través de ellos, todos podían redimir sus pecados. Su existencia

recordaba los misterios y gratificaba a quien adquiría y profesaba la fe. El “*humanismo moral*” como ascética viva basada en el encuentro genuino con el extraño desposeído, favoreció el desarrollo de comunidades de sentimientos éticos y religiosos que hacia fines del XX reclamaron por la justicia, la dignidad y el reconocimiento de los derechos de las/los moradores de la calle.

Además del altruismo caritativo enfocado en los pobres vergonzantes, el marco ético-religioso configuró una narrativa y práctica miserabilista. Según éstas, hay que cuidar y proteger a los débiles y necesitados, hombres y mujeres, con o sin domicilio, vinculación social y trabajo, que estuviesen objetivamente impedidos de sostenerse por sí mismos. Esta concepción legitima el cuidado de los atributos indeseables sobre los cuales su poseedor no tiene control, lo cual reafirma la superioridad del que ofrece el don, reproduciendo sin querer la jerarquía socio-moral. Los miserables representan la presencia de Cristo entre los seres humanos y, por tanto, de lo sagrado en la historia. La gestión de las diferencias se volcó entonces hacia la búsqueda del encuentro redentorista con quienes eran la divinidad transmutada en personas miserables y sufrientes. Esta vertiente recuperó así la miseria como unidad de sentido al interior de la imaginaria cristiana católica y estimuló el altruismo caritativo y asistencial. Desde ella fue posible hablar de los pobres, enfermos y (auto) abandonados como otros que, al igual que Cristo, simbolizaban la alteridad radical hipostasiada. El miserabilismo se forjó como una expresión concreta del marco de interpretación e interacción que identificaba la experiencia de distintas categorías de personas miserables (vagabundos, vagos, mendigos, pordioseros, gente sin hogar, de la calle) con la concepción mística del cuerpo de Cristo y el ascetismo activo de la religión. Su política interpeló al individuo a partir de las emociones arrancadas del encuentro físico y moral con la miseria y el sufrimiento.

En la genealogía de las construcciones socioculturales en torno a las/los moradores de la calle, el miserabilismo representa un marco de interpretación e interacción que disputó los espacios y las categorías sociales del déficit en términos ético-religiosos. Los sentimientos de compasión justifican y movilizan la acción hacia los débiles y necesitados, llenando una ausencia que es tanto del otro como de uno mismo. Esto hace que el marco ético-religioso se conforme como un dispositivo socio y ego-centrado, dirigido a dar gratuitamente al otro miserable y, a su vez, a alcanzar la auto-transformación mediante ese don.

La filosofía hurtadiana afirma que la caridad no basta en sí misma para cambiar las estructuras de una sociedad injusta. Por eso hay que avanzar hacia la justicia y la dignidad humana involucrando a todos los actores de la sociedad. En lugar de una posición de inferioridad o anormalidad, las/los moradores de la calle representan, dentro de este marco de interpretación, la identificación radical de los débiles y desposeídos con Cristo. Las expresiones “ama a tu prójimo como a ti mismo”, o “trata al otro como Cristo lo hubiese hecho en tu lugar” simbolizan la igualdad ontológica de los desiguales o diferentes. A pesar de esto, el marco ético-religioso es actuado diferenciadamente, afirmando la igualdad de los seres humanos en un plano idealizado y negándola en el trato cotidiano. Este divorcio representa la tensión entre un mandato divino de alcance absoluto y la tendencia social a diferenciar entre categorías finitas.

En concordancia con el espíritu altruista del marco ético-religioso identificado, la naciente asistencia social profesional desarrolló en la primera mitad del siglo XX una serie de prácticas y narrativas enfocadas en los llamados “*estados de desvalimiento*”. A través de ellas buscaba proteger a niños y ancianos, hombres y mujeres que presentaban limitaciones físicas, psíquicas, morales y materiales que los inhabilitaban para el auto-sostenimiento. Hacia ellos se ejerció, por tanto, el principio del merecedor, el cual, a diferencia del practicado en clave caritativa, se realizó en nombre del hogar, la educación moral y la salud. Si bien la narrativa del desvalimiento convergía con la narrativa miserabilista de la asistencia caritativa católica, para el miserabilismo, toda miseria es digna de compasión, mientras que para la narrativa del desvalimiento hay un límite: la prueba de la situación de inhabilidad de la persona. En cierto modo, para ser desplegada, la política del desvalimiento requiere la ausencia de agencia, lo que supone, entonces, una jerarquía basada en la aceptación de la degradación humana. Igualmente, la prueba de inhabilidad de la persona supone la suspicacia hacia ésta y, de este modo, es una forma de altruismo que esconde elementos legal-punitivos y que racionaliza la gestión de los desvalimientos.

Progresivamente, desde la asistencia no gubernamental a desvalidos se fue desarrollando una tecnología estatal de transferencia y mediación del bienestar económico-social hacia el bajo pueblo que, desde sus inicios, adoptó una forma biopolítica enfocada en la gestión de las vulnerabilidades y amenazas que éstas representan para el cuerpo social. Durante la primera mitad del siglo XX, obreros, médicos, asistentes sociales y penalistas pensaban que había que distinguir entre quienes, viviendo en estados de indigencia e insalubridad, constituían individuos desvalidos

respecto de aquellos que representaban una amenaza, pues pudiendo valerse por sí mismos, no lo hacían. El marco bio-político instituyó entonces prácticas y narrativas orientadas a contener y regular la conducta de vagos, vagabundos, mendigos, borrachos, jugadores, enajenados y todo un cortejo de figuras consideradas socialmente peligrosas que fueron incorporadas a la ley en nombre de la civilización, el orden moral y la sanidad. La Ley de Estados Anti-sociales (de 1954) resultó de la mezcla entre el marco bio-político, el legal-punitivo y el científico-médico. La noción de estados anti-sociales instituyó a los vagos y mendigos, adictos, prostitutas, homosexuales y alcohólicos como sujetos tabúes dentro de la sociedad. La bio-política se basa así en las creencias en los peligros de la contaminación atribuidas a los indeseables y en la necesidad de clausurarles a éstos el contacto con la sociedad mayor.

Hacia finales del siglo XX se produce la instalación de un orden institucional orientado a la disminución de los riesgos vitales, la prolongación de la esperanza de vida y el mejoramiento de la salud de las personas y grupos “*vulnerables*”. Esta categoría da cuenta de un conjunto diverso de personas y/o grupos portadores de atributos tales como la indigencia, la mayoría de edad, ser mujer u homosexual, presentar problemas de salud y alguna discapacidad, o bien tener una nacionalidad y/o etnicidad discriminada. La identificación, caracterización, contabilización y distribución de cada una de estas categorías sirve a la administración de los riesgos de desintegración y fractura social. Una intervención directa en los cuerpos vivientes de los vulnerables: en su salud, alimentación, educación, vivienda, vejez, empleo y seguridad, orientada a administrar riesgos, distribuir categorías sociales y producir normalidad. Así, el marco bio-político despliega una gestión técnica de las vulnerabilidades, a diferencia del tratamiento legal-punitivo, estimula la inclusión funcional y la normalización del vulnerable. Estos propósitos, a su vez, suponen una base axiológica diferente a la del marco ético-religioso y otras formas de gestión altruistas.

Cuando se comenzó a aplicar a las/los moradores de la calle en Chile, la vulnerabilidad remitió a la desafiliación y la exclusión social. El tratamiento consistió en acercar los beneficios del sistema social a los vulnerables, asistiéndolos como sujetos de derechos del bienestar público. Tanto los atributos que definen la vulnerabilidad como los derechos que el Estado debe garantizarle a los vulnerables, corresponden a las formas sociales institucionalizadas. La política se orienta así a crear y reproducir tejido socio-afectivo y socio-laboral. Para esto, psicólogas/os y asistentes sociales intervienen en las relaciones familiares y conyugales, así como en los estados de empleo, salud y

discapacidad. La vulnerabilidad se asocia a la exclusión social como el resultado y el proceso de las rupturas con la familia y el trabajo. Por una parte, se incorpora la idea de que el estado de los lazos sociales es un atributo importante para establecer la situación de vulnerabilidad, más allá de los hándicaps evidentes de tipo material, físico, sensorial o psíquico. Por otra parte, al afirmar la condición de sujetos de derechos de los vulnerables, el marco bio-político avanza hacia el reconocimiento positivo de los atributos indeseables. Esta situación remite al mismo tiempo a una ampliación de la economía del merecer, el reconocimiento de viejas formas de desigualdad y el fortalecimiento del proceso de normalización de los excluidos vía inclusión político-administrativa.

El marco de interpretación e interacción que denominé científico-médico surgió en Chile a mediados del siglo XIX, cuando se formaron las primeras instituciones de salud públicas basadas en el saber-hacer médico, psiquiátrico e higienista, las cuales se enfocaron en el control sanitario de las afecciones y morbilidades del bajo pueblo. Este marco aportó nuevas categorías de persona al catálogo de los antecesores de las/los actuales moradores de la calle y contribuyó particularmente al desarrollo de las prácticas y narrativas legal-punitivas y bio-políticas. Según este marco, los desórdenes de conducta, los cambios de ánimo, la fantasía, la violencia y la impredecibilidad eran atributos que simbolizaban una clase de enfermedades que podían someterse a las mismas reglas de entendimiento y manipulación que las de naturaleza físico-orgánica. Bajo este marco, las categorías de “*orates*”, “*enajenados*” y “*degenerados*” constituyeron categorías de personas indeseables, aplicadas a hombres y mujeres adultos, que resultaron de la racionalización de los procesos vitales y la emergencia de nuevas formas de tratar lo fuera de lugar, lo torcido y corrompido. Estas categorías se articularon a una ciencia de la vida y para la vida que en Chile fue liderada por médicos, abogados y arquitectos que intervinieron en las condiciones de vida objetivas de los antecesores mórbidos de las/los moradores de la calle. Las narrativas que éste marco introdujo subrayan el carácter degenerativo y corruptible, cuando no alienista, atribuido a las/los antecesores de los moradores de la calle actuales. De allí también las prácticas de intervención que el marco científico-médico alentó: reclusión, desplazamiento, evitación y medicalización. Para esto dispuso de establecimientos especializados (casas de orates o manicomios, asilos, colonias agrícolas, internados), con agentes que progresivamente se fueron especializando (médicos, enfermeros, asistentes sociales y cuidadores), en el que se combinaron tratamientos médicos, punitivos y morales.

Al concebir la demencia y la degeneración como símbolos de la ruina moral de la nación, como déficits de consciencia y humanidad, el marco científico-médico tuvo un efecto jerarquizador similar al del marco legal-punitivo. Además, los orates y degenerados fueron definidos de forma ambivalente. La demencia es un símbolo de “incapacidad absoluta” que libera a quien la padece de toda responsabilidad ante la sociedad política y la ley. Por otro lado, implica la instalación del manicomio, un cerco con el cual cautelar los riesgos que supone la enfermedad del enajenado. Bajo este marco, el cuidado de los orates y degenerados significó conjurar las consecuencias de sus actos en virtud de una condición biológica y psíquica, a la vez que protegerse de ellos aislándolos y ubicándolos en espacios especializados de asilo y medicalización. La invención y distribución de atributos mórbidos profundizó así la identidad deteriorada de sus poseedores, a los que ubicó en posiciones de desventaja sanitaria respecto de los sanos y los normales.

En este marco de interpretación e interacción re-emergen entonces imágenes ambivalentes de personas. Peligrosos por su impredecibilidad, frágiles por la falta de estatuto humano que representan, orates y degenerados simbolizan un destino similar al de los vagabundos, vagos y mendigos en cuanto a las actitudes que suscitan entre la población general y las élites intelectuales y benéficas. Estas son categorías que estrechan el contacto entre la miseria humana y los sentimientos de peligro. La interpretación científico-médica de los rasgos y conductas fuera de lugar, torcidas o corrompidas se articulará con la concepción legal-punitiva y sus expresiones anátomo-políticas y bio-políticas. De este modo, el marco científico-médico dotó de mayor autoridad al legal-punitivo, a la vez que incorporó a la ciencia en los procesos de gestión de la alteridad indeseable.

Actualmente, las apelaciones a la demencia no están ausentes en las narrativas y prácticas institucionales en torno a las/los moradores de la calle. A ellas recurren abogados penalistas, asistentes sociales gubernamentales y no gubernamentales y agentes de control social para quienes las psicopatologías simbolizan una incapacidad que anula a quien la posea en tanto sujeto de derechos y responsabilidades. La demencia atribuida a las/los moradores de la calle eventualmente los exime de culpa ante la ley y de vergüenza ante la sociedad. Igualmente, la posesión de esta incapacidad remite a una fuerza a la que se teme por cuanto, al dominar la voluntad de su poseedor, desata en éste conductas impúdicas y fuera de lugar, las que deben relegarse a espacios especializados de sujeción. Por otro lado, las psicopatologías pueden ser un símbolo que garantiza el

acceso de su poseedor al bienestar del Estado y la solidaridad social. Las psicopatologías son tratadas como un ejemplar dentro del repertorio de las discapacidades reconocidas al interior de las prácticas y narrativas estatales y asistenciales de la vulnerabilidad. Por lo tanto, son tratadas como atributos indeseables positivamente gestionados, mientras que a sus poseedores como individuos pasivos, simples receptores del bienestar. Su incorporación a las políticas de vulnerabilidad obedece al reciente proceso de ciudadanización desplegado en Chile desde el llamado retorno a la democracia política, en el que se propende a la inclusión social bio-política de las categorías de personas excluidas, vulneradas y en riesgo social.

La emergencia de una práctica y una narrativa enfocada en las “*personas en situación de calle*”, así como en *la propia situación de calle*, concierne a la configuración de un marco cívico-político enfocado en los déficits de integración social de la persona. Este marco afirma el deber y la responsabilidad del Estado y la sociedad en su conjunto frente a la exclusión social. La justicia y el goce de los derechos de las/los moradores de la calle son metas culturalmente valiosas que alientan el desarrollo de prácticas y narrativas altruistas. En el período estudiado, este marco fue desarrollado por la asistencia social no gubernamental, el voluntariado secular y agentes político-administrativos inspirados en los Derechos Humanos, la ética cristiana y la ética de la responsabilidad cívica. En gran medida, este marco fue el que inspiró la despenalización de la vagancia y la mendicidad y es el que ha orientado las prácticas y narrativas que afirman la ciudadanía de las/los moradores de la calle.

La categoría de personas en situación de calle provino del universo asistencial no gubernamental. La categoría se aplica a personas, hombres y mujeres, que presentan una serie de privaciones materiales, físicas, psíquicas, económicas y sociales. Para la asistencia social no gubernamental y el Estado, la situación de calle representa principalmente el resultado de fracturas biográficas. Desde que la situación de calle fue incorporada a la narrativa político-administrativa, se advierten dos tendencias principales, más o menos compartidas por la asistencia social no gubernamental y el Estado. La primera tendencia corresponde al desarrollo de prácticas y narrativas normalizadoras. La lógica de la provisión de los servicios que predomina en los espacios de asistencia a moradores de la calle está basada en un esquema lineal de consecución de metas individuales que corresponden a los valores dominantes de la integración social en cualquiera de sus modalidades (revinculación, reinserción, rehabilitación, etc.). Estos valores representan antiguas y nuevas preocupaciones. La

fijación del domicilio, la compulsión al trabajo y al establecimiento de vínculos de parentesco, la sobriedad y el uso productivo del tiempo libre figuran entre las preocupaciones antiguas que recorren las actuales construcciones socioculturales en torno a las/los moradores de la calle. La segunda tendencia observada afirma el estatus de individuos libres e iguales en condiciones, derechos y deberes que el resto de los habitantes del territorio nacional. De manera que afirma el desarrollo de la ciudadanía como marco de interpretación e interacción de los sujetos. Ambas tendencias actúan combinada y/o separadamente, imponiéndose la gestión normalizadora. De todos modos, el reconocimiento del estatus de personas de las/los moradores de la calle, así como de sus garantías políticas y jurídicas como individuos libres iguales, implica relaciones menos asimétricas y dependientes basadas en el respeto humano. Las prácticas y narrativas igualitaristas de este marco desafían las jerarquías socio-morales, sin que eso implique necesariamente el reconocimiento de las diferencias.

Actores y modos de gestión de la alteridad cercana

Si bien las narrativas y prácticas del marco legal-punitivo han gozado de mayor presencia y poder en el tratamiento de las/los moradores de la calle en Chile, la revitalización de las prácticas y narrativas ético-religiosas y la emergencia de un marco cívico-político moderno en el que se afirma el estatus ciudadano representan, a contar de la segunda mitad del siglo XX y fines de éste, una nueva fase en el proceso de construcción de las/los moradores de la calle en Chile. Una fase de re-elaboración de las categorías y posiciones sociales indeseables heredadas, que fue posible en virtud del encuentro de marcos de interpretación e interacción a partir de la interacción entre agentes de la sociedad civil y el gobierno. Este momento de re-elaboración es consistente con la emergencia en Chile, desde fines del siglo XX, de un *ethos* que, apelando a los Derechos Humanos y otras doctrinas socio-éticas, ha incentivado el desarrollo de las virtudes cívicas y una postura ético-política frente a la cuestión social. El marco ético-religioso se ha vigorizado durante los últimos 60 años, primero con el ejemplo del fundador del Hogar de Cristo y Santo de Chile, el Padre Alberto Hurtado, y luego a partir de los reclamos de derechos por la dignidad y el respeto, coincidiendo de este modo con la perspectiva cívico-política que afirma la igualdad constitutiva de las personas, más allá de su situación vital particular. La visibilización y reconocimiento de las/los moradores de la calle en Chile, promovidos por la asistencia metropolitana fue

un proceso orientado en gran medida desde el marco ético-religioso. La miseria y el dolor propio y ajeno ofrecieron, en los umbrales del siglo XXI, una fuente de sentido para unir a la sociedad en nombre del altruismo; igualmente fundan espacios de mediación tendientes a aplanar las diferencias indeseables de la alteridad cercana. Estos espacios se caracterizan porque brindan protección, contención y redención, y porque en ellos se produce un reconocimiento del otro a partir de los afectos y la comprensión anclada a una ascética universal. Al mismo tiempo, impuso el desafío de la justicia que los miserables merecían. El bienestar hacia quienes viven en la calle, abrió el camino hacia una gestión de las diferencias indeseables en nombre del bien común en tanto deber ético-religioso y político.

Desde una visión longitudinal, la emergencia y concurrencia de otros marcos de interpretación e interacción, distintos a los marcos dominantes legal-punitivo y ético-religioso, enriqueció y complejizó los modos de gestión de las diferencias indeseables atribuidas a las/los moradores de la calle y sus antecesores. El ingreso de la medicina, el higienismo, la psiquiatría y otros saberes decimonónicos, articulados en torno a una nueva epistemología y axiología, la de la ciencia positiva y la civilización, contribuyó a una reorganización del marco de interpretación e interacción legal-punitivo, a veces restándole fuerza punitiva y otras exacerbando sus contenidos estigmatizantes. Frente al estado de barbarie en que se encontraba el bajo pueblo en las ciudades de fines del XIX y comienzos del XX, se impuso un marco que reguló la conducta social en nombre de la civilización, equivalente a orden legal, moral y sanitario. De este modo, la gestión científico-médica del bajo pueblo consistió en la elaboración y la manipulación sanitaria y policial de los vicios, las degeneraciones y las enfermedades de sus integrantes.

Con la Ley de Estados Antisociales (1954), se reproducen las jerarquías socio-sanitaria y bio-política, la primera organizada en torno a las categorías sano-enfermo, y la segunda normal-anormal. Sobre estos pilares simbólicos se forjó la concepción de la alteridad cercana como desviación y patología que debía corregirse. Los mecanismos de gestión de ellas correspondieron a tecnologías anátomo-políticas y ortopédicas que, dentro del trazado genealógico, representan un giro parcial respecto de las formas anátomo-políticas del marco legal-punitivo colonial y de comienzos de la vida republicana. La privación de la libertad y el trabajo forzado continuaron simbolizando el poder de la autoridad que impartía las penas, a la vez que eran técnicas para modificar las desviaciones respecto de una unidad de medida normalizadora. Las diferencias indeseables de los vagos y mendigos durante el siglo XX son diferencias que fueron

definidas a propósito de su distancia con dicha unidad, elaborada como razón teórica y política de la norma sanitaria y moral.

Si el marco legal-punitivo y el marco científico-médico tendieron a producir y reproducir jerarquías estigmatizantes, el marco ético-religioso cristiano produjo una jerarquía idealista que ofreció fundamentos axiológicos a la asistencia enfocada en la miseria. En sus extremos, el marco ético-religioso justifica la creencia según la cual la miseria es un problema únicamente teológico, impidiendo el desarrollo de la teoría y la práctica histórico-cultural que busca gestionarla. Por otra parte, al imponer una narrativa referida a las carencias y/o déficits de las personas, el marco ético-religioso comparte con el marco legal-punitivo y científico-médico una concepción negativa de las/los moradores de la calle. No obstante, aún en sus expresiones miserabilistas, el marco ético-religioso diluye los contenidos estigmatizantes de su narrativa a través de la asimilación metonímica de los miserables con la imagen sagrada de Cristo. Así, propicia la *communitas* y contribuye al reordenamiento de las jerarquías socio-morales.

La persistencia de prácticas y narrativas miserabilistas en la asistencia y el voluntariado caritativo, así como en el Parlamento y los medios de comunicación masivos, indica que el marco ético-religioso constituye un núcleo de sentido en la sociedad chilena, el cual forma parte de un marco compartido para una gestión altruista de la alteridad de las/los moradores de la calle.

La distinción entre caridad y justicia introducida por la ascética hurtadiana sentó en Chile las bases de dos formas de gestión altruista de la miseria a inicios del siglo XXI. Por una parte, dotó de consistencia al altruismo axiológico (caritativo) basado en las doctrinas cristianas de ayuda al prójimo cercano y extraño. Por otra parte, impulsó el desarrollo de un altruismo permeado por las doctrinas de los derechos ciudadanos y las libertades individuales. Mientras el altruismo axiológico cuenta con una base de creencias y valores aprendidos y reforzados al interior de comunidades de sentimiento y moral duraderas articuladas en torno a una ética totalizante, el altruismo de los derechos es más reciente y es todavía fragmentario, expresándose ya sea en términos cívico-políticos o bien individualista-expresivos. Este altruismo orientado por los derechos, recoge la preocupación por la justicia como parte de su repertorio ético-político, compartiendo con el altruismo axiológico un esquema de interacción socio-céntrico que los diferencia del esquema ego-céntrico que caracteriza al altruismo contemporáneo de tipo individualista-expresivo (Béjar, 2001).

Así, en el escenario contemporáneo no sólo entran en juego pretensiones ético-religiosas y cívico-políticas. El desarrollo de un voluntariado secular, orientado a partir de premisas como la auto-realización, muestra que la caridad y la justicia no son los únicos referentes axiológicos que justifican el altruismo contemporáneo dirigido a los excluidos. Éste se despliega actualmente tanto en nombre de la compasión –*sufrir con otro*- y la justicia, como del desarrollo del yo. Frente a estas nuevas orientaciones altruistas, el voluntariado ético-religioso -de matiz caritativo y/o ascético-, es más vigoroso, sugiriendo que las corrientes del civismo y el individualismo-expresivo no penetran aún en el corazón axiológico de la sociedad nacional. Dentro del altruismo contemporáneo, sólo tienen pretensiones de justicia aquellas que gozan de una base ético – religiosa y/o que propenden a la afirmación de la igualdad y ciudadanía de las/los moradores de la calle.

La cultura secularizada e individualista que emerge en Chile tras el advenimiento del neoliberalismo se conmueve cuando el voluntariado juvenil y las comunidades de sentimiento religiosas y morales defienden la caridad como fuente del compromiso en la sociedad contemporánea. La sociabilidad comprometida del voluntariado y la asistencia caritativa contestan a una fuerza que, a través del impersonalismo burocrático de la gestión bio-política y el individualismo abstracto, socava los cimientos de la vida comunitaria. Ya sea en clave de compasión, responsabilidad y/o auto-realización, las prácticas y narrativas altruistas que reivindican jóvenes y adultos cristianos, universitarios y trabajadores de la asistencia y el aparato político-administrativo representan, siguiendo a Béjar (Ibíd.), las bases sensibles y valorativas para una gestión democrática de la alteridad cercana.

Los cambios en las formas de gestión de la alteridad cercana atribuida a las/los moradores de la calle en Chile, descansan en el desarrollo de una asistencia social profesional no gubernamental que ofreció un marco de interpretación e interacción dialogante, distinto al que ofrecían las formas más apegadas al marco ético-religioso del altruismo contemporáneo y diametralmente opuesto al marco legal-punitivo. Dicho liderazgo se debió a los esfuerzos de reconocimiento de la condición de “*personas*” y “*ciudadanos de derechos*” atribuida a las/los moradores de la calle. Inspirada en el marco cívico-político, la asistencia metropolitana profesional promovió una narrativa y un conjunto de actitudes que desafiaron las formas estigmatizantes de reconocimiento y relativizaron el alcance de las formas caritativas de las cuales habían emergido o a las cuales se hallaban ligadas.

Aprovechando la apertura político-administrativa que ofreció el gobierno del Presidente Ricardo Lagos, los líderes asistenciales adquirieron legitimidad para hablar y reclamar derechos en nombre de las/los moradores de la calle. Para hacerlo se desprendieron de la narrativa miserabilista que históricamente ha poblado el lenguaje de la asistencia, e incorporaron referentes provenientes de otras narrativas –concretamente los saberes del trabajo social, la psicología y la sociología, así como las narrativas de los Derechos Humanos, la ética de la responsabilidad, la justicia y la solidaridad hurtadianas. De este modo, propendieron al reordenamiento de las jerarquías socio-morales dominantes respecto del lugar de las/los moradores de la calle y afirmaron valores como la igualdad, la dignidad, la justicia y la libertad. Mediante el establecimiento de espacios de mediación directa y no disruptiva de las/los moradores de la calle con actores sociales influyentes (agentes político-administrativos y autoridades legislativas), la asistencia organizada desarrolló, con matices, una gestión orientada a la promoción de la agencia de los propios moradores. De este modo, la asistencia representó y acompañó a las/los moradores en pro de su reconocimiento.

Por su parte, el Estado permitió que la asistencia hiciera ese juego, pues compartía con ella el proyecto de ampliación de la ciudadanía como estrategia bio-política para enfrentar la pobreza y la vulnerabilidad. De esta manera, ambos compartieron responsabilidades dentro del proceso. El altruismo caritativo y justiciero de la asistencia, el voluntariado y las comunidades de sentimiento religiosas permeó la lógica estatal y así es como el Estado chileno incorporó, desde el año 2005, aspectos del *ethos* ético-religioso y cívico-político de la dignidad y la igualdad constitutiva de los seres humanos, practicando una política de bienestar interpretada en clave de solidaridades y derechos. La acción y los gestos del Estado estuvieron imbuidos de buenos sentimientos, anclados a una suerte de sentido de la culpa que se impuso como el deber de mejorar la vida del otro en tanto deuda histórica. Después de casi cien años, el Estado y la asistencia se re-encontraron en el deseo de hacer el bien al bajo pueblo través del reconocimiento de los otros como semejantes. La incidencia política que tuvieron los líderes y agencias asistenciales en el proceso de reconocimiento de las/los moradores de la calle, se produjo en un doble sentido. Por un lado, el Estado reconoció estar en deuda con los excluidos de la nación y a través de este acto propició la afirmación de su existencia como ciudadanos, garantizándoles acceso al bienestar. Por otro lado, el Estado reconoció el papel de la asistencia no gubernamental en el tratamiento del problema social, concediéndole a ésta un lugar en la estructura administrativa del

sistema de protección social al investirlos como agentes clave en el proceso de transferencia del bienestar.

Las narrativas de la ciudadanía y los derechos aplicadas a las/los moradores de la calle restituyen una ausencia y, de este modo, activan una presencia invisible y/o negada. Tanto el Estado y los medios de comunicación, como la asistencia social no gubernamental y el voluntariado, conciben la situación de las/los moradores de la calle como una situación signada por toda clase de ausencias y déficits: de seguridad, de bienes y propiedades, de vínculos, de salud, respeto y consideración. Entre los políticos, legisladores y profesionales de la asistencia identificados con el marco ético-religioso cristiano, así como entre algunos voluntarios laicos (en menor medida), prima una epistemología y una política en la que el otro que habita en la calle y su situación vital se comprenden y tratan a través de los afectos. La gestión de la alteridad se organiza entonces a partir de sentimientos de indignación, rabia, sentido de escándalo, vergüenza, repugnancia. A pesar de esto, los actores parecen enfocarse en ciertas dimensiones dejando de lado otras, configurando un esquema distributivo en el que las convergencias inicialmente advertidas se desvanecen.

En la perspectiva del Estado, la ciudadanía concierne al ejercicio de los derechos referidos a la participación de las personas en el bienestar de la sociedad. Esta ciudadanía funcional reconoce los derechos de las/los moradores de la calle como una garantía jurídica del individuo en el Estado moderno. Para la asistencia social no gubernamental, en tanto, remite al reconocimiento de la igualdad ontológica y de la capacidad de ir al encuentro del otro y su *pathos*. Desde aquí pueden desplegarse marcos de interpretación e interacción tendientes a remediar la ruptura original con lo sagrado; llenar de sentido personal el vacío existencial que supone una forma de vida centrada en las apariencias cotidianas; y, cuando existe compromiso cívico-político, transformar las estructuras sociales que inhiben el reconocimiento y la afirmación plenos de la alteridad. La narrativa ciudadana de la asistencia representa una ciudadanía ética en la que las/los moradores de la calle son reconocidos en virtud del respeto a la dignidad humana universal.

La convergencia entre las narrativas ciudadanas con los valores ético-religiosos condujo a una interpretación de los derechos como mecanismos simbólicos que permiten dignificar ontológicamente al otro cercano. Esta construcción remite a la comunidad y al desarrollo de una ciudadanía distinta en forma y contenido a la que resulta de la ciudadanía funcional del orden político-administrativo. Las formas más elaboradas de

una ciudadanía diferenciada planteadas por los líderes asistenciales se fundan en una crítica interna a la compulsión normalizadora y las prácticas bio-políticas. Estas formas interpelan las nociones monolíticas y simplificadas de ciudadanía, a la vez que reabren las sospechas en cuanto a la efectividad del proceso civilizador en Chile.

Lo anterior no significa que a cada actor le corresponda un marco de interpretación e interacción definido de manera unívoca y taxativa. Al interior de cada conjunto de actores se producen conjugaciones, traslapes, yuxtaposiciones y mediaciones diversas de los marcos identificados, los que son movilizados según las situaciones sociales en que dichos actores participan. Existe una suerte de circulación de actitudes, nociones, conceptos y prácticas que pueden ser apropiadas por los actores individuales y colectivos para informar y organizar sus interpretaciones y relaciones con los otros. Cuando un marco recientemente apropiado adquiere fuerza interpretativa e interactiva, los marcos pre-existentes pueden caer en desuso y eventualmente ser sustituidos por los nuevos. Si no, pueden convivir sin problemas al interior de un conjunto de actores que reconocen el imperio de los marcos pre-existentes, aceptando algunas ideas y prácticas inspiradas por los marcos alternativos que circulan en el espacio social. Así, en la asistencia social contemporánea existe al mismo tiempo una narrativa inspirada en una concepción de ciudadanía funcional, y otra que afirma una ciudadanía ética. Asimismo, dentro del Estado, la ciudadanía anclada a los Derechos Humanos convive con la narrativa ciudadana funcional y con las técnicas bio-políticas de la normalización, en complicidad con los marcos legal-punitivo y científico-médico.

La construcción socio-cultural de las/los moradores de la calle en Chile ha sido un proceso a través del cual la sociedad chilena, a través de algunos de sus miembros organizados, ha ensayado diversas formas para gestionar la alteridad cercana. El recorrido de este proceso tiene que ver con una manera de nombrar, clasificar y tratar al otro y su situación vital. El paso en la comprensión de los vagos como seres humanos peligrosos por naturaleza o inclinación genética, psicológica, social y moral, a la de las personas en situación de calle como seres humanos iguales en condición y derechos, experimentado prácticamente después de cuatrocientos años, es más que un guiño en la historia social de los indeseables de la sociedad chilena. Señala una nueva dirección en el tratamiento del otro interno. Esta nueva dirección avanzó hacia un marco en que el otro es recuperado y traído de vuelta al cuerpo social que una vez lo negó, lo fustigó, lo expulsó y lo castigó. La alteridad puede integrarse al todo en la medida en que los desbordes y fugas que produce sean contenidos y canalizados mediante las técnicas de

la normalización. Mas, las miradas normalizadoras minan la alteridad radical entre las/los moradores de la calle. Las/los moradores de la calle funcionan así como un símbolo del exterior, lo extraño, lo de afuera. Son, por lo tanto, un mecanismo que permite a los del interior definirse y/o afirmarse a sí mismos. En la narrativa político-administrativa, la auto-afirmación concierne al goce de menores cuotas de riesgo e incertidumbre. Quien vive situaciones de riesgo interpela a quienes no experimentan dichas situaciones a tener que aminorarlas, de manera de evitar vulneraciones de cualquier tipo. Así, la bio-política -y sus técnicas de normalización- es un marco de interpretación e interacción que, si bien busca proteger la vida de los vulnerables, sustrae de ellos su energía singularizadora, sometiendo las diferencias al poder de la norma general que articula la hegemonía del proceso social.

A pesar de los esfuerzos normalizadores orientados a la reducción de los riesgos y las amenazas, practicados en diversos formatos y escalas, la alteridad atribuida a las/los moradores de la calle goza aún de mucha vitalidad. Es visible en cada gesto y detalle a través de los cuales producen efectos perturbadores que tensionan el orden tácito que gobierna la vida cotidiana, ya sea en términos estéticos, habituales, morales, comunicacionales, etc. Las cosas, aspectos y conductas indeseables, desviadas y fuera de lugar que proyectan las/los moradores de la calle continúan brindando, pues, la materia prima para la producción de prácticas y narrativas alienistas, idealistas y normalizadoras, alimentando el sentido común, la gestión bio-política y la redención religiosa. La antropología espontánea que subyace al altruismo cívico y expresivo, tanto como la cosmovisión cristiana del voluntariado y la asistencia ético-religiosa, se caracterizan porque comparten entre sí la creencia en la radicalidad del otro que habita en la calle. Es por esta razón que el marco cívico-político relevó a un plano ritual el proceso por el cual los individuos adquieren y ejercen la ciudadanía.

La construcción de la inclusión social de una categoría de personas históricamente indeseables dentro del sistema de bienestar estatal produce un nuevo *ethos*, una nueva calidad y contenido de las relaciones y los significados dentro del sistema de jerarquías socio-morales en el que se inscribe a las/los moradores de la calle. Este *ethos* emerge como la posibilidad de brindar una nueva respuesta a una antigua realidad. La exigencia que se impuso fue similar a la que supone la tarea de reordenar una casa, moviendo y poniendo las cosas en su lugar, es decir, recomponiendo el orden, la forma, la norma. El desplazamiento de las posiciones de éstos en el esquema clasificatorio que suscitó el proceso de inclusión político-administrativo, apoyado por el proceso de visibilización y

reconocimiento protagonizado por la asistencia social no gubernamental y el voluntariado, así como el impulso representacional de los medios de comunicación de masas, implicaron un reordenamiento de las ideas, creencias y prácticas persistentes que habían informado los marcos de interpretación e interacción en el espacio público hasta fines del siglo XX. La inclusión de las/los moradores de la calle en la agenda pública es parte de la construcción de una nueva estructura de distinciones en torno a las/los moradores de la calle. Todas/os merecen un trato igualitario y sobre todo merecen ser respetados. El cambio en el seno de las posiciones socio-morales, liderado ideológicamente por la asistencia no gubernamental y materialmente por el Estado, representa un intento de borrar las antiguas marcas estigmatizantes que articulan las jerarquías de lo moralmente superior e inferior entre categorías de personas desiguales. Significa también el anhelo de recuperar la humanidad de una categoría avergonzada, catalogándola en su individualidad.

Re-organización de las jerarquías socio-morales

La remoción de los lugares asignados a otros a quienes se consideran inferiores, no es algo que ocurra drásticamente. En el proceso descrito, los actores sociales contemporáneos manipularon y dramatizaron símbolos dados por garantizados, relativos a la clasificación y distinción de personas de acuerdo con criterios morales, sanitarios, materiales y estéticos que, en conjunto, conforman un orden jerarquizado de relaciones y significados. La manipulación y dramatización de estas clasificaciones y distinciones se organizó en términos de acciones que fueron paulatinamente adquiriendo formas rituales. Principalmente, estas acciones tuvieron lugar en situaciones de encuentro inducidas entre categorías de personas desiguales, en las que se afirman sentimientos de comunión e igualdad, fundados en marcos normativos y funcionales no siempre compartidos por las/los moradores de la calle. Los espacios de mediación identificados representan contextos dramáticos en que se despliegan acciones dirigidas a equiparar las posiciones de inferioridad en la jerarquía de las desigualdades morales tácitas. Estos mecanismos reproducen, conjuntamente, las asimetrías del poder en su dimensión ritual y simbólica. No sólo pueden realizar ritos de neutralización de las diferencias indeseables quienes tienen el poder de modificar el estatus del otro, sino quienes se especializan en definir alguna esfera de lo modificable. El cambio de estatus jurídico que implicó la derogación de la ley que penalizaba la vagancia y la mendicidad, y la

posterior inclusión de las personas en situación de calle en la política de protección social estatal, fue (y sigue siendo) una función que únicamente el Estado pudo ejecutar. Igualmente, es (y ha sido) función exclusiva de la asistencia y el voluntariado religioso, particularmente de matiz redentorista, la de modificar el estado de la persona en un sentido radical, al liberarla del mal y hacerla renacer. Si bien la asistencia social profesional no pudo por sí misma modificar el estatus de las/los moradores de la calle, tuvo el poder de interpelar e influir en la imagen pre-existente sobre ellos, alcanzando protagonismo en esta historia.

Las acciones en nombre de la igualdad, la justicia y la dignidad para las/los moradores de la calle en Chile cobraron importancia en los medios de comunicación y en el discurso público entre el 2005 y el 2007, morigerando las acciones efectuadas en nombre de la seguridad y el orden, dentro del cual las/los moradores aparecían como sujetos abyectos. Para este período se realizan ritos de integración de resonancia nacional. Junto con los ritos compensatorios y los de neutralización, ellos aceptaron la reorganización de las posiciones desiguales de las jerarquías pre-existentes. En ellos, concurren la sociedad política y sus agentes para reconocer y aceptar públicamente la existencia de una nueva categoría de personas, definidas en función de su inclusión al bienestar del cuerpo social. A través de estas prácticas, los participantes proyectan sentimientos de unidad, inclusión y confianza. Si bien es el/la gobernante y sus agentes de autoridad legítima quienes confieren el nuevo estatus, la presencia de la asistencia y el voluntariado otorgan valor humano a estos actos, al representar un vínculo cercano y altruista con las/los otros. Asimismo, la filiación y la ascética religiosa de la asistencia y el voluntariado que lideraron el proceso de inclusión de las/los moradores de la calle al sistema de protección social estatal, dotaron a estos actos de autoridad moral. Paradojalmente, la neutralización de la jerarquía condujo a la afirmación de la norma. La justicia y la igualdad planteadas en el marco cívico-político, obran con independencia de las diferencias.

Otro mecanismo desplegado en el proceso de reorganización de las posiciones, también de naturaleza ritual, fueron los actos de inversión, a través de los cuales el voluntariado y la asistencia social no gubernamental contestaron las narrativas dominantes y propusieron narrativas alternativas en las que se idealizaba a las/los moradores de la calle. Dentro de las idealizaciones destaca la asimilación de los moradores con Cristo. Y, entre algunos líderes de la asistencia profesional, la afirmación del perfil rebelde y libertario, así como de una alteridad que puede enseñar algo importante sobre la

naturaleza humana. En esta línea, la prensa escrita, y en menor medida televisiva, desarrolló una narrativa que poco a poco incorporó las nuevas formas de representación. Hasta antes del año 2003, la prensa escrita y en menor medida televisiva, reproducían un conjunto de patrones de representación textual y visual sobre las/los moradores de la calle en los que profundizaban la alteridad indeseable que discurre desde las narrativas de la seguridad y el peligro. Desde que se produce la alianza entre la asistencia no gubernamental y el gobierno, a fines del 2003, los medios de comunicación, nacionales y locales, ofrecerán un marco de representación de la alteridad cercana diferente al predominante hasta entonces. Ésta ya no será mostrada en sus extremos, ya sea en términos de ausencias y déficits (de comodidades, dinero, trabajo formal, familia, techo, derechos, etc.), o bien de excesos (abuso de sustancias ilegales, alcohol, violencia). Poco a poco la alteridad será humanizada, emergerán cuerpos completos y erguidos (no caídos), personas con nombres e historias, rostros y actividades que sirven para acercar y desmontar arraigados prejuicios. Asimismo, los medios documentan el reconocimiento e integración ritual de las/los moradores de la calle a los beneficios de la sociedad organizada, fijando para la posteridad momentos, espacios y actores.

Cierre final

Es probable que los observadores actuales y futuros de las construcciones socio-culturales en torno a las/los moradores de la calle u otras alteridades cercanas, continúen encontrándose con situaciones como las descritas al inicio de este informe. Estas situaciones obstruyen el cambio del sistema jerárquico global al cual pertenecen las jerarquías socio-morales-estéticas-sanitarias. Ya sea en clave ético-religiosa, cívico-política, científico-médica, bio-política, expresiva (altruismo individualista) o funcional (acceso e inclusión al bienestar), las nuevas construcciones en torno a quienes viven en la calle y su situación vital, constituyen marcos encarnados por actores simbólica y políticamente influyentes que disputan el dominio interpretativo e interactivo de la realidad. Estas nuevas construcciones están llamadas a producir reordenamientos que tendrán implicaciones en las experiencias desiguales que hoy por hoy continúan viviendo miles de hombres y mujeres en Chile. Las jerarquías socio-morales constituyen un modo de organización de las relaciones sociales entre categorías de personas desiguales en que una de las categorías concibe y trata a la otra como moralmente inferior. De este modo, las jerarquías socio-morales son un tipo de relaciones de poder

en las que a la vez que se nombran y categorizan personas, conductas y atributos, se configuran la forma y el contenido para su tratamiento. Ya sea que la definición se realice en términos estigmatizantes, o bien alienistas e idealizados, se impone una forma de reconocimiento de la alteridad. Así, se otorga existencia a una clase de personas y sus atributos y, con ello, se establecen las superficies para su intervención. Las jerarquías socio-morales asociadas a los marcos de interpretación e interacción identificados afirman la identidad de quienes tienen el poder suficiente de definir y tratar la alteridad divergente y sus múltiples expresiones. A pesar de su cercanía aparente con la identidad proclamada en nombre del Estado, el individuo y la comunidad solidaria, la alteridad de las/los moradores de la calle sigue siendo contraria, refractaria e insumisa, a la vez que adaptativa y permeable a la tendencia normalizadora dominante en el tratamiento político-administrativo contemporáneo. Si ha habido cambios, estos han consistido en la equiparación de los déficits en términos funcionales –acceso a bienes y servicios- y, en menor medida, ético-políticos –consideración y respeto-.

En esta investigación me enfoqué en relevar quiénes y a través de qué mecanismos, dispositivos, tecnologías, han constituido la alteridad de las/los moradores de la calle en Chile. El entendimiento de este objeto ha sido parcialmente posible gracias a la combinación de una mirada genealógica y socio-antropológica. De este modo, pude indagar en los procesos de construcción socio-cultural contemporáneos como parte de una interpretación general del cambio en la manera de definir, clasificar y tratar a una clase de personas concebidas en términos ambivalentes. La intuición de estar siendo simultáneamente testigo y actor de un cambio en la estructura de posiciones sociales a partir de un cambio en los marcos de interpretación e interacción en torno a una categoría de personas, adquirió consistencia a través de la mirada genealógica entendida como una visión longitudinal del proceso socio-cultural. Los procesos de construcción de personas y sus atributos son procesos que implican cambios lentos, así como continuidades y persistencias más o menos explícitas.

El cambio en los modos de designar a los otros y sus situaciones de vida, así como de definirlos y valorarlos no equivale al cambio en los modos de interactuar con ellos. Sólo puede haber cambios efectivos cuando las narrativas tienen un correlato en las pragmáticas sociales, cuando el *ethos* es más que una disposición a entender el mundo y a los otros de una determinada manera. Si no vienen acompañadas de un cambio en las pragmáticas relacionales, las nuevas formas de nombrar, de concebir y de valorar al otro

representan sólo factores de reajuste. A pesar de esto, son una fuerza que puede conducir a nuevos ordenamientos. En la medida en que estas formas cuenten con el respaldo de actores socialmente influyentes y culturalmente valorados, ellas darán pie a la propagación de nuevas prácticas y modos de interacción. El papel asignado a los derechos y las narrativas ciudadanas dentro del mundo de la asistencia social y el Estado son un buen ejemplo al respecto, al inducir procesos interactivos más igualitarios, basados en el reconocimiento inicial de la alteridad.

Queda pendiente explorar en la conducta pública y los modos de interacción efectivos, habituales y transitorios, entre moradores de la calle y otros actores, de manera de observar eventuales transformaciones en ellas y establecer su conexión con los procesos aquí analizados. El análisis genealógico realizado sugiere el desarrollo de marcos de interpretación e interacción coexistentes y diferenciados en virtud de los cuales históricamente se ha concebido y tratado al sujeto y su situación vital. El análisis socio-antropológico de las prácticas y narrativas contemporáneas del Estado, la asistencia social no gubernamental, el voluntariado civil y religioso y los medios de comunicación de masas sobre las/los moradores de la calle y su situación vital, muestra, por otra parte, tanto la persistencia como el cambio respecto de estos mismos marcos de interpretación e interacción a través del tiempo.

Los marcos de interpretación e interacción son persistentes y a la vez dinámicos; pueden propagarse, aumentar en volumen y extensión, así como pueden comprimirse y atomizarse; fusionarse y excluirse. Con ellos se hacen inteligibles y se organizan experiencias de distinto orden, articuladas en base a la combinatoria de formas y contenidos cognitivos, afectivos y valorativos. Los hallazgos de la investigación señalan que los marcos de interpretación e interacción predominantes a partir de los cuales se ha construido la alteridad cercana de las/los moradores de la calle en Chile van desde la caridad organizada a partir de la elaboración religiosa de las experiencias de miseria y dolor, hasta los sentimientos de justicia y las argumentaciones cívico-políticas que remiten a un respeto por las diferencias anteriormente indeseables.

La investigación de la acción humana -acción social y simbólica-, conduce al entendimiento de los sistemas de relaciones y los marcos de interpretación simbólica del mundo y la sociedad, a partir de los cuales los seres humanos organizan la vida social, conciben el mundo y se comunican unos con otros. A través de esta investigación he procurado comprender el papel que juegan las ideas, creencias y valores construidos históricamente en la organización de una faceta de la vida humana en un contexto

espacio-temporal particular. El análisis de los diferentes marcos de interpretación e interacción a partir de los cuales en Chile se define a e interactúa con quienes viven en la calle, fue una oportunidad para comprender una sociedad en la que ciertas formas y contenidos no parecen haber cambiado demasiado a través del tiempo, y en la que, a su vez, el cambio parece precipitarse inusualmente.

Bibliografía

Academia Española (1823), *Diccionario de la lengua castellana*. Imprenta Nacional. Madrid.

Allport, George (1977), *La naturaleza del prejuicio*. EUDEBA. Buenos Aires.

Aravena, A. y Silva, F. (2009), “Imaginarios sociales dominantes de la alteridad en la configuración de los límites etno-nacionales de la identidad chilena”. En *Sociedad Hoy* 17: 39 – 50. Segundo Semestre. Departamento de Sociología y Antropología. Universidad de Concepción. Concepción.

Araya, Alejandra (1995), “Trabajo y mano de obra en el valle central de Chile en el siglo XVIII: un acercamiento desde el problema de la vagancia”. Tesis de Lic. en Humanidades con mención Historia, Depto. de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Santiago.

Araya, Alejandra (1999), *Vagabundos, ociosos y malentretidos en el Chile colonial*. DIBAM. Santiago.

Bachiller, Santiago (2010), “El aislamiento social como supuesto articulador de las teorías sobre la exclusión y el sin hogarismo: críticas y aportes etnográficos”. En *CUHSO* 19: 19 – 31. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica de Temuco.

Bahr, Howard (1970), *Dissafiliated man: essays an annotated bibliography on homelessness*. University of Toronto Press. Toronto.

Bahr, Howard (1973), *Skid row: an introduction to disaffiliation*. Oxford University Press. New York.

Becker, Howard (2009), *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Béjar, Helena (2001), *El mal samaritano. El altruismo en tiempos del escepticismo*. Anagrama. Barcelona.

Berho, Marcelo (1998), “Esbozo para una etnografía del vagabundo”. En *Revista CUHSO* 4 (1): 38 - 43. Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

Berho, Marcelo (1998b), *Condición sociocultural del vagabundo adulto de la ciudad de Temuco, con fines de reinserción social*. CORFOSAM. Centro de Estudios Socioculturales. Universidad Católica de Temuco. (Texto inédito.)

Berho, Marcelo (2000), “Una carrera hacia los bordes de la sociedad”. En *Revista CUHSO* 5 (1): 45 – 56. Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

Berho, Marcelo (2003), “Personas sin hogar en Temuco. Enfoque antropológico aplicado”. En Nicolás Richard (Ed.), *Movimiento de campo en torno a cuatro fronteras de la antropología chilena*. Guatemala. ICAPI.

Berho, Marcelo (2005), “Antropología de la marginalidad extrema. Una propuesta local”. En *Revista Anthropos* 207: 43 – 53. Barcelona.

Berho, Marcelo (2006), “Identidades marginales entre personas marginales sin hogar en la ciudad de Temuco”. En *Revista CUHSO* 11 (1): 39 – 56. Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

Berho, Marcelo (2010), “Los moradores de la calle en la capital de La Araucanía”. En Francisca Márquez y Patricio Toledo (eds.), *Vagabundos y andantes. Etnografías en Santiago, Valparaíso y Temuco*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.

Bernard, C. y Gruzinski, S. (1996), *Historia del nuevo mundo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Billig, Michael (1988), “Racismo, prejuicios y discriminación”. En Moscovici, Serge (dir.), *Psicología social II*. Paidós. Barcelona.

Bornhauser, N. y Andahur, E. (2010) “Acerca de la configuración de la locura en el Chile decimonónico”. Disponible en: http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-17952009000200007&script=sci_arttext

Bourdieu, Pierre (1988), *La distinción*. Taurus. Madrid.

Bourdieu, Pierre (ed.) (1989), *La fotografía: un arte intermedio*. Nueva Imagen. México.

Bourgois, Philippe (2010), *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Burgos, Patricio (2000), “Diagnóstico etnográfico de instituciones de apoyo a personas en marginalidad extrema”. Informe de Práctica Profesional, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Cabrera, Pedro (1998), *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*. Pontificia Universidad de Comillas. Madrid.

Camus Gayán, Pablo (1993), “Filantropía, medicina y locura: la Casa de Orates de Santiago”. En *Historia* vol. 27: 89 - 140. Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Candina Polomer, Azun (2005), “Seguridad ciudadana y sociedad en Chile contemporáneo. Los delincuentes, las políticas y los sentidos de una sociedad”. En *Revista de Estudios Históricos*, Volumen 2, Nº 1. Agosto. Universidad de Chile.

Carvajal, Andrés (2000), *Ideología, representación social y modelos de acción en la red interinstitucional de apoyo al vagabundo de la ciudad de Temuco*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Castel, Robert (1997), *La metamorfosis de la cuestión social*. Paidós. Buenos Aires.

Castel, Robert (2004), *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Manantial. Buenos Aires.

Castro Soffía, Joaquín (1901), “Introducción”. En *Actas de la Junta Directiva de la Casa de Orates 1854-1891 y documentos anteriores a la primera Acta: 1852-1854*. Imprenta Valparaíso de Federico T. Lathrop. Santiago de Chile Disponible en: http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0027593

Catalán, Luis (2003), *Exploración del VIH /SIDA como fenómeno sociocultural: Discriminación, estigmatización y marginalidad de las personas que viven con VIH /SIDA en Temuco*. Tesis de Grado en Licenciatura en Antropología. Universidad Católica de Temuco.

Clastres, Helene (1989), *La tierra sin mal: el profetismo tupí-guaraní*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Cruzat, X. y Devés, E. (1986), *Recabarren. Escritos de prensa. Tomo II, 1909 – 1913*. Nuestra América, Terranova. Santiago.

Da Matta, Roberto (2002), *Carnavales, héroes y malandros. Hacia una sociología del dilema brasileño*. Fondo de Cultura Económica. México.

Desjarlais, Robert (1997), *Shelter blues. Sanity and selfhood among the homeless*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

Donald, James (2003), “El ciudadano y el hombre de mundo”. En Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu. Buenos Aires.

Douglas, Mary (1991), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI. Madrid.

Douglas, Mary (1996), *Cómo piensan las instituciones*. Alianza. Madrid.

- Durkheim, Emile (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal. Madrid.
- Elias, Norbert (1998), “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”. En *La civilización de los padres y otros ensayos*. Norma. Bogotá.
- Elias, Norbert (1989), *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Encina, Francisco (1945), *Historia de Chile desde la Prehistoria hasta 1891. Tomo IV*. Editorial Nascimento. Santiago.
- Falabella, Gonzalo (1970), “Desarrollo del capitalismo y formación de clase: el *torrante* en la huella”. En *Revista Mexicana de Sociología* 1: 87 – 118. UNAM.
- Fernández, Samuel (2008), “Circunstancias de la fundación del Hogar de Cristo. Estudio histórico en los documentos contemporáneos”. En *Teología y vida*, Vol. 49 (4): 875 – 891. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Fitoussi, J.P. y Rosanvallon, P. (1997), *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires. Manantial.
- Foucault, Michel (2006), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2002), *Vigilar y castigar*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2001), *Los anormales* [Curso 1975]. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1996), *Genealogía del racismo* [Curso 1975 – 1976]. La Plata. Altamira.
- Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder*. Madrid. La Piqueta.

Foucault, Michel (1990), *Historia de la locura en la época clásica. Tomo I*. México. Fondo de Cultura Económica.

Franulic, Fernando (2005), “Las casas de objeto público: interior y exterior de un modelo de control social urbano”. En *Revista Electrónica DU&P*, Vol. II (5). Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje. Universidad de Chile.

García, María Inés (2005), *Foucault y el poder*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

García Canclini, Néstor (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo. México.

Garrido Montt, Mario (2005), *Derecho penal. Parte general*. Jurídica de Chile. Santiago

Geertz, Clifford (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós. Buenos Aires.

Geertz, Clifford (1994), *Conocimiento local. Ensayos de interpretación de las culturas*. Paidós. Barcelona.

Geertz, Clifford (1989), *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

Ghasarian, Christian (2008), “Por los caminos de la etnografía reflexiva”. En Colombres (dir.), *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Ediciones Del Sol. Buenos Aires.

Giddens, Anthony (2002), *Sociología*. Alianza. Madrid.

Giddens, Anthony (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu. Buenos Aires.

Goffman, Ervin (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires.

Goffman, Ervin (1994), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu. Buenos Aires.

Goffman, Ervin (1970), *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

Góngora, Mario (1966), “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile, siglos XVII a XIX”. En *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile. Disponible en: www.memoriachilena.cl/documento.asp?id=MC0001544

González, Carolina (2008), “Identidad y percepción social del cuerpo”. En Teresa Porzecanski (dir.), *El cuerpo y sus espejos*. Planeta. Buenos Aires.

Guber, Rosana (2004), *El salvaje metropolitano*. Paidós. Buenos Aires.

Harris, Gilberto (1997), “Humanitarismo audiencial en una causa criminal por abigeato en el Reino de Chile, 1774”. En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 19. Sección Historia del Derecho. Valparaíso.

Harris, Marvin (1992), *Introducción a la antropología general*. Alianza. Madrid.

Hernández, Héctor (2004), “El derecho penal chileno en el cambio de siglo”. En *El sistema jurídico en Chile. Persona y Sociedad*, Vol. XVIII, N° 2. Agosto.

Hidalgo, Rodrigo (1999), “Continuidad y cambio en un siglo de vivienda social en Chile (1882 -1998). Reflexiones a partir del caso de la ciudad de Santiago”. En *Revista de Geografía Norte Grande*, 26: 69 – 77.

Hirsch, Marianne (2002), “Introduction: family frames”. En *Family frames: photography, narrative and postmemory*. Harvard University Press. Cambridge.

Holy, L. y Stuchlik, M. (1983), *Actions, norms and representations. Foundations of anthropological inquiry*. Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press. Great Britain.

Hurtado, Alberto (2006), *Moral social*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.

Hurtado, Alberto (2004a), *Humanismo social*. Fundación Padre Hurtado. Santiago.

Hurtado, Alberto (2004b), *Obras completas. 2 Tomos*. Dolmen. Santiago.

Hurtado, Alberto (1950), “Reforma de las estructuras sociales”. En *Archivo Padre Hurtado*. Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Hurtado, Alberto (1947), “Virtudes del hombre de acción”. Disponible en: <http://www.padrealbertohurtado.cl/fph/santo/escritos/textos/virtudes-del-hombre-de-accion/>. Última consulta del 3 de marzo de 2014.

Hurtado, Alberto (1947), “Darse, una manera cristiana de trabajar”. Disponible en: <http://www.padrealbertohurtado.cl/fph/santo/escritos/textos/darse-una-manera-cristiana-de-trabajar/>. Última consulta del 17 de mayo de 2013.

Hurtado, Alberto (1947), “La virtud de la justicia”, s46 y 09. En *Archivo Padre Hurtado*, Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Hurtado, Alberto (1944), “Carta del 27 de octubre de 1944”. En *Archivo Padre Hurtado* s64 y 20. Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Ibáñez, Adolfo (1940), *Contribución al estudio del aumento de la delincuencia en Chile*. Santiago.

Illanes, M. Angélica (2007), *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las visitadoras sociales. Chile, 1887-1940*. LOM Ediciones. Santiago.

Jiménez Meneses, Orian (1999), “Nómadas, errantes y vagabundos en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI, XVII y XVIII”. En *Nómadas* N° 10: 188 - 195. Departamento de Investigaciones, Universidad Central. Bogotá.

Jonas, Irene (1996), “Mentira e verdade do álbum de fotos de familia”. En *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Vol. 1, N° 2. Rio de Janeiro.

Jouannet, Andrés (2008), “Personas en situación de calle. Una oportunidad para nuestro país”. En *Revista Trabajo Social* 75: 9 – 16. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Kliksberg, Bernardo (2000), *La lucha contra la pobreza en América Latina. Deterioro social de las clases medias y experiencias de las comunidades judías*, Fondo de Cultura Económica, Banco Interamericano de Desarrollo, Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires.

Kliksberg, Bernardo (1999), “Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo”. En *Revista de la Cepal*, 69. Disponible en: <http://www.eclac.cl/publicaciones/secretariaejecutiva/7/lcg2067/kliksbergesp.pdf>

Krotz, Esteban (1994), “Alteridad y pregunta antropológica”. En *Alteridades* 4 (8): 5 – 11. México.

Kymlicka, W. y Norman, W. (1997), “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”. En *Revista Agora* N° 7: 5 - 42.

Lahire, Bernard (2006), *El espíritu sociológico*. Manantial. Buenos Aires.

Leyton, César (2005), “Historia de la ortopedia urbana, 1870 – 1930”. En *Cyber Humanitatis* N° 35. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Disponible en:

[http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1255975381Historiadelaortopediaurbana1870\(C%C3%A9sarLeyton\).pdf](http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1255975381Historiadelaortopediaurbana1870(C%C3%A9sarLeyton).pdf)

Lockhart, James (1982), *El mundo hispano-peruano 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica. México.

Mair, Lucy (1998), *Introducción a la antropología social*. Alianza. Madrid.

Marcus, G. y Fisher, M. (2000), *La antropología como crítica cultural*. Amorrortu. Buenos Aires.

Martínez, Rosalía (1999), *Estructura social y estratificación*. Miño y Dávila. Madrid.

Matus, Jean Pierre (2007), “El positivismo en el derecho penal chileno: análisis sincrónico y diacrónico de una doctrina de principios del siglo XX que se mantiene vigente”. En *Revista de Derecho (Valdivia)*, Julio, 20 (1): 175-203.

Mauss, Marcel (1991), “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En *Sociología y antropología*. Tecnos, S.A. Madrid.

Meerson, Abraham (1949), *Factores sociales de la delincuencia en Chile*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas. Universidad de Chile. Santiago.

Mellafe, Rolando (2004), “Latifundio y poder rural en Chile de los siglos XVII y XVIII. En *Revista de Estudios Históricos*, Vol. 1, N° 1. Santiago de Chile.

Mideplan (2008), *Construyendo juntos una política pública para personas en situación de calle. Documento N° 1 Sistematización Programa Calle, Chile Solidario*. Gobierno de Chile. Santiago.

Mideplan (2005), *Habitando la calle. Catastro nacional de personas en situación de calle*. Gobierno de Chile. Santiago.

Mideplan (2004), *Conceptos fundamentales. Sistema de protección social Chile Solidario*. Gobierno de Chile. Santiago.

Mideplan (2002), “Estrategia de intervención integral a favor de familias en extrema pobreza”. Gobierno de Chile. Santiago.

Mideplan (1999), “Pobreza y distribución del ingreso en Chile 1990-1998. Resultados de la VII Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN 1998)”. Gobierno de Chile, División Social - Mideplan. Santiago.

Moulian, Tomás (1997), *Chile. Anatomía de un mito*. LOM Ediciones. Santiago.

Muñoz, Héctor (2006), *Modelo socio-político en la orientación del Sistema de Protección Social “Chile Solidario”: políticas sociales, tratamiento y superación de la pobreza en Chile*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Norambuena, Miguel (2004), “Por una metafísica práctica de la experiencia. Procesamientos ecosóficos”. En *Babel, Revista de Psicología*, Nº 1-2: 276 - 297.

Nun, José (2003), *Marginalidad y exclusión social*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, Martha (2006), *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz Editores. Buenos Aires.

Osorio, Laura (2004), “Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reino de Granada”. En *Revista Historia Crítica*, 27, Junio. Universidad de Los Andes.

Peralta, Sandra (2006), *Representaciones sociales de las personas con esquizofrenia en el cine ficción: Una mirada desde la antropología visual*. Tesis de Grado en Licenciatura en Antropología. Universidad Católica de Temuco.

Perrot, D. y Preiswerk, R. (1979), *Etnocentrismo e historia*. Nueva Imagen. Buenos Aires.

Picas Contreras, Joan (2003), “Las ONG y la cultura de la solidaridad: la *ética mínima* de la acción humanitaria”. En *Papers* 71: 65 – 76.

Porzecanski, Teresa (2008), *El cuerpo y sus espejos*. Planeta. Buenos Aires.

Rama, Angel (1995), *La ciudad letrada*. Montevideo. Arca.

Rawls, John (2004), *La justicia como equidad*. Paidós. Barcelona.

Reygadas, Luis (1998), *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Ribeiro, Luci (2009), “La percepción de lo extraño. Contribuciones teóricas para la comprensión de los procesos de exclusión social: Simmel, Schütz, Elias y Bauman”. En *Sociedad Hoy* 17: 115 – 127. Segundo Semestre. Departamento de Sociología y Antropología. Universidad de Concepción.

Rodríguez, M., Aboitiz, G., Viro, D. y Berríos, G. (2003), *Voluntariados en Chile: Lo plural y lo diverso*, Alcalá, Gobierno de Chile, LOM, Ministerio Secretaría General de Gobierno, Santiago

Rosenblatt, Karin (1995), “Por un hogar bien constituido. El Estado y su política familiar en los frentes populares”. En *Disciplina y desacato. Construcción de identidad en Chile, siglos XIX y XX*. Colección Investigadores Jóvenes. Ediciones SUR – CEDEM. Santiago.

Salazar, Gabriel (2006), *Ser niño “huacho” en la historia de Chile (siglo XIX)*. LOM Ediciones. Santiago.

Salazar, Gabriel (2000), *Labradores, peones y proletarios: formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. LOM Ediciones. Santiago.

Salazar, Gabriel (1999), *Historia contemporánea de Chile. Tomo I*. LOM Ediciones. Santiago.

San Román, Teresa (1990), *Vejez y cultura*. Fundació Caixa de Pensions. Barcelona.

Sennett, Richard (2009), *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Anagrama. Barcelona.

Silva, Hernán (1995), *Medicina legal y psiquiatría forense. Psiquiatría forense, Tomo II*. Editorial Jurídica de Chile. Santiago.

Taylor, Steven y Robert Bogdan (1987), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significado*. Paidós. Barcelona.

Tilly, Charles (2000), *La desigualdad persistente*. Manantial. Buenos Aires.

Turner, Victor (1997), *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. México.

Turner, Victor (1975), *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Cornell University Press. Ithaca and London.

Van Gennep, Arnold (2008), *Los ritos de paso*. Alianza Editorial. Madrid.

Villegas, Reinaldo (2007), “¿Quién es el roto chileno?”. En *El Hualquino. Periódico virtual*. Enero 27 de 2007. Disponible en: <http://elhualquino.cl/index.php>

Young, Iris Marion (1989), “Polity and group difference: a critique of thei of universal citizenship”. En *Ethics*, N° 99: 250 - 274.

Leyes

Código Civil (2006). Jurídica de Chile. Santiago.

Código Penal (2005). Lexis Nexis. Santiago.

Lei Sobre Casas de Locos, Régimen General, del 31 de junio de 1856.

Ley 19.567, “Modifica el Código de procedimiento penal y el Código penal en lo relativo a la detención, y dicta normas de protección a los derechos del ciudadano”, del 22 de junio de 1998.

Ley 19.218, “Instituye “Día de la Solidaridad” como homenaje a sacerdote Alberto Hurtado Cruchaga”, del 19 de mayo de 1993. Disponible en: <http://www.leychile.cl/navegar?idnorma=30585>. Extraído el 20 de marzo de 2013.

Ley 19.925, Ley de Alcoholes, del 19 de enero de 2004.

Ley 19.949, “Establece un Sistema de Protección Social para familias en situación de extrema pobreza denominado "Chile Solidario"”, del 17 de mayo de 2004. Disponible en: http://www.google.cl/url?sa=t&rc=t&ct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0CEUQFjAE&url=http%3A%2F%2Fwww.leychile.cl%2FNavegar%2Fscripts%2Fobtienearchivo%3Fid%3Drecursoslegales%2F10221.3%2F2434%2F1%2FHL19949.pdf&ei=PNFFU4jKOo_jsATzIIKoBQ&usq=AFQjCNHPBv6Yh4_NQY_x5VOCFnFUBVWFjQ&sig2=9CGIE2NcF3uArnHfsErlxg. Extraído el 9 de abril de 2014.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II. Nuestro señor. Boix, 1841. Disponible en: http://books.google.cl/books/about/Recopilacion_de_leyes_de_los_reinos_de_l.html?hl=es&id=428DAAAQAAJ&redir_esc=y. Extraído el 8 de abril de 2013.

Ugarte Vial, Jorge (1955), “Ley 11.625, Sobre estados antisociales y medidas de seguridad”. En *Repertorio de legislación y jurisprudencia chilenas*. Editorial Jurídica de Chile. Santiago. Disponible en: <http://books.google.cl/books?id=5ckk0c6jzdsc&pg=pa346&lpg=pa346&dq=ley+n%2F11.625,+sobre+estados+antisociales+y+medidas+de+seguridad&source=bl&ots=prydqsf7hc&sig=f0nsjtzn2-15i88nedovyzowm&hl=es&sa=x&ei=jqazua6fdow8iwkfyhyca&ved=0ce8q6aewbw#v>

=onepage&q=ley%20n%20c2%b0%2011.625%2c%20sobre%20estados%20antisociales%
20y%20medidas%20de%20seguridad&f=false. Extraído el 20 de marzo de 2013.