



**UNA REFLEXIÓN
SOBRE
EL MASOQUISMO
Y LA POLÍTICA**

KURT SHAW

«Calle de la Agonía»

Una reflexión sobre masoquismo y política en la calle

"¿Cómo pueden ser tan estúpidos?"

Un grupo de adolescentes que vive en las calles de mi ciudad conversaba sobre la invasión norteamericana a Iraq. Detrás de la furia y de los gritos, había una cierta tensión en el aire y una especie de sentido de culpa. En un determinado momento, mientras condenaban a George Bush y al gobierno imperialista, una muchacha declaró que el problema fundamental no era el presidente, sino el público. *"¿Cómo es que alguien puede creer a ese bobo? ¿Cómo pueden ser tan estúpidos?"* Un acuerdo se extendió entre todos y este desdén se propagó hacia el resto de la población gringa.

He escuchado críticas similares entre niños y adolescentes que viven en las calles de muchos países: simplemente no entienden cómo la mayoría de la población se deja engañar por ideologías tan claramente tontas. Para algunos, el blanco de tiros es patriotismo o nacionalismo. Para otros, es homofobia o sexismo. Para otros, en cambio, es la lógica capitalista en sí. Una característica de muchos habitantes de la calle es su escepticismo hacia las creencias hegemónicas. En contraste con la mayoría de nosotros, tienen conciencia de la necesidad de un cambio fundamental en nuestra sociedad.

"¿No sabe qué está haciendo? ¿Cómo puede ser tan idiota?"

Varios trabajadores sociales discutían sobre un "caso muy difícil": una niña que había vivido en la calle por varios años. En los últimos meses, había empezado a torturarse con una navaja, cortando sus piernas de tal manera que tenía que cortar por encima de sus viejas cicatrices. Otros trabajadores sociales y educadores intentaban explicar el comportamiento, pero en verdad, nadie lo entendió. Por fin, alguien ventiló la frustración que todos sentían: *"¿Cómo puede ser tan idiota?"*

Éste es un caso extremo, pero se escuchan comentarios similares de muchas personas que observan la vida de calle. Sea con dogas, goma-pegante, sexo o los juegos peligrosos que se hacen en la calle, parecería que los niños y las niñas están haciendo tonterías auto-destructivas.

Generalmente, dividimos los dos comentarios que acabamos de mencionar en dos

categorías distintas. Por una lado, alabamos la conciencia política de los niños y las niñas que viven en las calles – aunque de vez en cuando pensemos que sus teorías de complot parecen exageradas – y, por otro, lamentamos sus tendencias auto-destructivas. En este ensayo, quiero ofrecer una nueva perspectiva. A través del concepto psicoanalítico del masoquismo, quiero examinar cómo la auto-destrucción puede ser (énfasis en "puede" y no "debe") un camino para una práctica libertadora.

En el proceso de reflexión sobre masoquismo y revolución, espero ofrecer unas pistas que nos permitirán re-pensar no sólo la vida de calle, sino también la condición humana. El masoquismo adolescente-infantil dice mucho sobre la construcción y deconstrucción de los aparatos ideológicos e indica nuevas prácticas de concientización y cambio social. Espero, igualmente, que presente nuevas opciones para niños y niñas que viven en la calle, así como también una salida de las ilusiones neo-liberales.

En los primeros capítulos de este libro, presento una distinción importante entre el "masoquismo latente" y "masoquismo realizado". Pretendo demostrar que bajo la ideología del capitalismo tardío, no sólo somos cómplices en nuestra opresión, sino que *llegamos a conseguir placer en nuestra propia opresión*, generándose este fenómeno tanto entre los más pobres y excluidos como entre los ricos y poderosos. Al placer en nuestra propia opresión es lo que yo llamaré "masoquismo latente". En una segunda fase, me referiré, no tanto al placer en el sufrimiento propio, sino al placer en herirse a sí mismo. Esta transformación es la que llamaré "masoquismo realizado" y dedicaré la mayor parte de la primera mitad del ensayo a analizar cómo este masoquismo realizado quiebra los lazos afectivos que nos atan a nuestra propia opresión y al sistema vigente.

La segunda parte del ensayo aborda las consecuencias de la quiebra con la ideología dominante. Esta puede llevar al nihilismo y a la muerte – siendo, lamentablemente, el fin más común para los jóvenes de la calle- pero también posibilita una conciencia y una lucha política. Terminó este ensayo reflexionando sobre cómo el acompañamiento de la sociedad civil puede promover un final más feliz para estos jóvenes que han, sin dudas, procurado otro destino para sus vidas.

Parte I: Masoquismo
Capítulo I
El gozo perverso de ser oprimido

Todos aquellos que han vivido dentro de una gran empresa, el gobierno, o el ejército conocen este tipo de declaraciones: « *Me fuerzan a limpiar el baño de nuevo!. Tú no sabes cuánto los jefes me odian – jamás me escuchan y siempre me dan los peores trabajos. Algún día, sí, algún día yo voy a decirles que...* ». No es sólo que esta persona se queja sino que *le encanta quejarse*. Constantemente, se lamenta de su sufrimiento, pero su peor pesadilla es que este sufrimiento se acabe. Frecuentemente, dice que va a renunciar a su trabajo, que va a denunciar al jefe, pero nunca lo hace.

Hay un placer en la queja, y no sólo tiene fuentes perversas. La queja puede construir una comunidad, puede clarificar los raíces del sufrimiento, y puede dar pistas hacia la esperanza. Sin embargo, existe otra dinámica del quejador, esta figura tan conocida en la oficina o en la asociación de vecinos: aquel que no utiliza la queja como manera de salir del sufrimiento, sino que goza de ella como forma de seguir nadando en la miseria.

Este placer en el sufrimiento no lleva el nombre de “masoquismo” en la literatura clínica, pero insisto en que indica el nacimiento de la dialéctica masoquista. Aquí, a través de la historia de varios jóvenes, niñas, y niñas que vivían en las calles, quiero examinar las formas que toma este “masoquismo latente”. A pesar de ofrecer ejemplos callejeros, quiero destacar que este fenómeno no se limita a la calle: en realidad, casi todos participamos en él, de alguna manera.

"Me pega porque me ama."

Teresa¹ era una de las jóvenes más inteligentes de la calle que he tenido la suerte de conocer, con una inmensa capacidad crítica y con un conocimiento de la calle que le permitía sobrevivir en coyunturas imposibles. También era víctima de abuso constante por parte de su novio, un adicto a la heroína con una cara de cemento y una dureza impensable. Teresa sabía muy bien lo que le estaba pasando, pero no quería separarse de su novio.

Todo aquel que hablaba con Teresa intentaba convencerle de que su novio no le amaba, ya que el amor “por definición” excluye toda violencia, pero Teresa no pensaba de esta manera. Así que algún día, en frente de esta resistencia, le pregunté sinceramente, *"¿Qué quieres decir cuando me dices, 'me pega porque me ama'?"*

¹ He cambiado todos los nombres.

Muchas veces cuando se escucha un discurso, se percibe que la persona ya ha contado la misma historia muchas veces; ya no exige pensamiento, sino repetición. Hay otros momentos, en cambio, en los cuales el discurso es igualmente cuidadoso, pero más difícil de expresar, como si la persona lo hubiera pensado incansables veces en noches de insomnio sin jamás haberlo confesado en palabras. Lo que Teresa comentó fue una manifestación perfecta del segundo fenómeno : habló lentamente, buscando las palabras a sus ideas.

"El no se abre para nadie. No ama a nadie: ni a su mamá ni a su hermana, a nadie. Tú conoces su cara: es la cosa más cerrada e inmóvil del mundo – no le importa nadie, no quiere nada de nadie. Menos de mí. Quiere que yo sea perfecta. Quiere que me haga mejor y tiene razón, porque yo puedo. El no quiere que ninguna otra persona cambie, porque no le importan un pedo. Pero a mí sí me quiere cambiar, porque le importo. Debes ver su cara cuando me pega con el puño – de repente, es humano. Se abre como una flor. Ninguna otra persona me ama así."

Muchos de nosotros compartimos esta actitud, aunque no nos guste. Ser víctima de violencia nos define como especiales, como diferentes. Parece querer decir que el abusador está interesado en nosotros, que nos tiene expectativas y esperanzas. Puede suceder en la familia, la oficina, el noviazgo, el ejército...

Hay otra dinámica aquí, la de "quiere que me haga mejor", algo que no es tan perverso como parece. Si analizo mis propias relaciones, me doy cuenta que las inmaduras dependían de aquellas expectativas imposibles de mis novias. Ellas exigían que yo fuese perfecto y esta idea me desafiaba – era una nueva motivación, casi una aguja, para algo que yo quería. Cuadraba perfectamente con las dinámicas del deseo, es decir, el objeto de deseo siempre corría un poquito más allá de mi alcance.

Verdaderamente, este proceso implica una pérdida de autonomía y muchas veces está acompañado de violencia física o emocional, pero tiene su fuerte atractivo. Mantiene el deseo y promete el reconocimiento.

"No hay salida."

John devino adicto a la heroína con diez años, robando la droga del armario de su madre. Con 15 años, tenía que comprar doce bolsas de "caballo" para sentir el efecto de la droga. Nunca tenía el dinero necesario, así que ofrecía sexo oral a hombres yuppies en cambio de heroína, a pesar de no ser homosexual.

Un día, John olvidó sus jeringas en el sótano del centro de día donde estaba trabajando y después del almuerzo, se dió cuenta que estaban cerradas con llave detrás de una gruesa puerta. Se empezó a enloquecer, "Abra la puta puerta! Ahora, ahora! Yo voy a morir! Necesito la puta droga!" Normalmente, John era un adolescente muy tranquilo,

hasta repremido y todo mundo estaba sorprendido; algunos educadores intentaban calmarle, pero sólo le dió más rabia.

"*Abran la puta puerta, o yo voy a abrir estas venas y ustedes saben lo que hay dentro! El SIDA va a salpicar por encima de todos y todos van a ser como yo!*" Su grito alcanzaba todo el edificio. No sé si fue por el susto o por otra causa, pero alguien abrió la puerta y John sacó sus jeringas corriendo locamente hacia la puerta.

Algunos días después, John y yo conversamos. Él no necesitaba la droga en ese preciso instante, así que hablaba con la calma y reflexión que le eran más normales. "*Perdón, Kurt,*" me dijo. "*Es que no podía hacer nada. La heroína estaba hablando, ella me forzaba hacer todo.*" Hubo un alivio impresionante en su rostro, la expresión más cerca a la alegría que jamás había visto. "*No hay salida de este infierno.*"

En la conversación, surgieron varias ideas nuevas. Después de mucho tiempo pensando, John confesó que sentió un placer en gritar, en "rendirse a la droga y dejarla ganar." Le dió una excusa de expresar toda la rabia que sentía: "*Si digo que la droga está hablando, yo tengo permiso de decir lo que yo quiero.*" En términos psicoanalíticos, podía sentir placer y deseo sólo a través del otro – en este caso, la droga antropomorfizada, como sujeto parlante.

John también notó que cuando se rindió a la droga, también se rindió a la responsabilidad: ya no se sentió culpable por sus propias acciones. "*Mira*" me dijo. "*Si cualquier otra persona hace esta mierda aquí, ustedes dicen que jamás puede volver, que está desterrada eternamente de aquí. Pero yo lo hago, y todo el mundo dice 'ay, pero hay que entender lo que él está sufriendo.'* Me perdonan."

De verdad, hay dos placeres distintos aquí. El primero, es el placer perverso que todos tenemos de vez en cuando, el placer de la piedad y la lástima. Hay memorias de la madre del estilo: "*m'ijito, estás mal! Quédate en la cama hoy, y te voy a llevar una sopita caliente!*" En este caso, por renunciar a la responsabilidad (y al cansancio de luchar contra el mundo), yo recibo el amor y el perdón. Con John, era más complicado y más serio – no era sólo una gripe que le mantuvo en la cama, sino el SIDA. Y el amor maternal se vio reemplazado por algo que sólo tiene la forma de amor pero que podía funcionar en su lugar – es decir, la lástima: "*pobrecito, no sabe lo que hace...*". Así que, en cambio de su decisión de abandonarse a la opresión y al sufrimiento, él recibió el placer del amor formalizado, el amor expresado como piedad, la forma permitida dentro del estado de bienestar.

El otro factor importante aquí es que John había aprendido a manipular la ideología asistencialista y piadosa. Su sufrimiento – por las drogas y aún más por el SIDA, ese sufrimiento arquetipo en el mundo liberal posmoderno – le dió ciertos nuevos derechos y poderes. Porque él sufría, tenía derecho a la violencia, a la expresión libre y al

perdón. Dentro de la ideología asistencialista, la víctima siempre es inocente, merece piedad y perdón, no castigo. John se dió cuenta de esta dinámica y usó su sufrimiento para ganar poder dentro de una coyuntura donde no podía ganar de otra manera.

La experiencia que narró John es un caso extremo, pero creo que nos da una pista para entender otros aspectos del gozo en el sufrimiento, ideas que forman parte de la vida de todos nosotros.

- a. Según Dante, encima del portón del infierno, se encuentra un aviso: "*¡Abandonad la esperanza vosotros que entráis aquí!*" La verdad es lo contrario: es por abandonar la esperanza que un infierno se torna tolerable; hay un alivio, un descanso, y hasta un placer en la decisión de abandonar la esperanza.
- b. Parte de este placer se encuentra en rendir la responsabilidad y el deber. El oprimido siempre tiene como excusa su comportamiento – la droga, el abuso, su contexto socio-cultural – y especialmente dentro del discurso asistencial-piadoso, el sufrimiento brinda perdón para todo. Es impresionante cómo este discurso sociológico-liberal ha llegado a formar parte del discurso de la calle, donde muchos pandilleros dirán, "*sí, me hubiera gustado ser doctor, pero dado las circunstancias socio-culturales de mi infancia y el abuso que sufría de mi padrastro, ¿qué otra opción tenía?*" Exagero, pero sólo un poquito: son palabras que he escuchado muchas veces (y que los del sistema de justicia escuchan aún más.).
- c. Por fin, el sufrimiento da poder y derechos. Cuando digo que "es la droga que actúa", me doy licencia para hacer un sinnúmero de actividades que antes me eran prohibidas. Irónicamente, *abandonar el poder y la libertad me brinda poder y libertad.*²

"Lo merezco."

Ryan tiene 22 años y ha vivido en la calle desde los trece. No tiene la perspicacia de John o de Teresa y ha reflexionado muy poco sobre su experiencia pero, sin embargo, mantiene una astucia tenáz frente a los desafíos de la calle y al inframundo. Tiene un cuerpo muy fuerte y siempre hace ejercicio para mantener su físico.

En la última década, la única casa que Ryan ha tenido ha sido la cárcel – la mitad de su vida de atrás de las rejas y, la otra mitad, en la calle. Cada seis meses, más o menos, desaparece y poco después recibimos una llamada de la cárcel, pidiendo socorro, ayuda de un abogado, o incluso, una buena conversación. A continuación, pasan varios meses en prisión para luego volver a la calle, donde se queda hasta que se le tome preso de

² Vale la pena notar que esta dinámica nos recuerda unos aspectos de la teología tradicional cristiana.

nuevo.

Hace varios años, tal vez una semana después de salir de la cárcel, Ryan llegó con lágrimas en los ojos – a pesar de su fachada, todo el mundo le conoce como un joven muy sensible. "No sé vivir en el mundo," dijo. "Sólo sé vivir en la cárcel."

Un amigo le dijo, "Pero compa, ¿no te gusta la libertad? ¿No te encantan las mujeres? ¡Allí no hay mujeres!"

"No merezco estar aquí. Merezco estar detrás de las rejas."

En los otros dos ejemplos, intenté alejarme de Freud, porque creo que el gozo que muchas personas hallan en el sufrimiento es más complicado que el masoquismo que él describe. En "El Problema Económico del Masoquismo" Freud parece describir una "voluntad al sufrimiento", sin embargo, lo que yo he intentado explicar es, sobre todo, un « gozo en el sufrimiento ». En la historia de Ryan, los dos aspectos del masoquismo se juntan plenamente en lo que Freud llama "masoquismo moral".

"[En el masoquismo moral] el sujeto ha cometido un crimen (detalles del cual quedan indefinidos) que debe expiarse a través del castigo y el suplicio."³

A pesar de las tentativas posmodernas y pos-cristianas de eliminarlo como categoría vigente, el pecado sigue siendo una presencia cotidiana en la vida de todos. En algunos casos, es un pecado específico el que nos preocupa, pero en la mayoría de los casos, el pecado fundamental debe entenderse en términos más bien teológicos o psiconalíticos. Hay una carencia básica en el fondo de nuestro ser, una imperfección y una ausencia que no se puede explicar o describir.

- Para San Agustín, sólo la idea del "pecado original" bastaba para expresar esta carencia fundamental⁴;
- En la teología de la liberación, el pecado original se humaniza como pecado estructural: todos participamos en el mundo capitalista, así que todos somos culpables de la injusticia;
- Para Jacques Lacan, "castración" es la única palabra para describir esta carencia fundamental: en el fondo, todos somos castrados, careciendo del poder de hacer lo que queremos y con una parte fundamental de nuestro ser ausente.

En el capitalismo contemporáneo, esta dinámica es aún más intensa, porque la tarea fundamental de la economía de consumo es convencernos de que vivimos en la falta y que necesitamos una serie de mercancías para llenar el vacío en nuestro ser. Con una

³ Sigmund Freud. "The Economic Problem in Masochism". In *General Psychological Theory*. NY: Simon and Schuster, 1963, p. 193. Traducción mía.

⁴ En griego, la palabra que se traduce como "pecado" es *hamartia*, literalmente "carencia."

hamburguesa de McDonald's, una Coca-Cola, y un nuevo auto, se puede llenar la carencia. Ésta es la promesa mentirosa de todas las mercancías que se propagandizan.

En los barrios marginales, esta carencia llega a ser aún más evidente. No sólo faltan las necesidades básicas de la vida⁵, sino que en el mundo actual, el pobre no es sólo carente, sino pecador. En el imaginario de la clase media en el Brasil, el *favelado* (habitante de un barrio marginal) es un malandro, un pandillero, un ladrón, un abandonador de familias...⁶ En Colombia, el pobre es una amenaza de revolución; en México es un traficante; en Chile es una prostituta. Generalmente, el pobre es una vergüenza y una barrera a la modernización del país y el crecimiento de la economía – en la cosmovisión neoliberal, no hay peor pecado que limitar el mercado.

Sin duda, estamos hablando aquí de la cosmovisión burguesa, pero los habitantes de los barrios marginales conocen su papel dentro de este mundo imaginado. Cuando el rico cruza la calle con miedo del joven negro o cuando un hombre ofrece dinero a una adolescente pobre y bonita, todo mundo sabe quién controla esta dinámica.

Parece que nos hemos desviado mucho de la cuestión del placer del oprimido, pero no es cierto. Paradójicamente, hay placer en todas las experiencias que hemos visto aquí. El joven negro se siente poderoso cuando el rico cruce la calle; la niña se siente halagada y bonita cuando el turista gringo le aproxima. Pero sobretodo, esta dinámica de carencia y exclusión nos introduce en un mundo de pecado y castigo, donde cada uno siente su pecado, crimen o carencia, y quiere ser castigado por ello. Con el castigo, esperamos ser liberados de la culpa y de la carencia.

Volvamos a la historia de Ryan, quién dice que “merece” estar dentro de la cárcel. Para él, la celda es cómoda, no sólo porque él está liberado de la responsabilidad de tomar decisiones, sino también porque recibe el castigo que merece por su culpa. No dudo que los profesores daban muy malas notas a Ryan, pero no es un idiota. En el inframundo de la calle y las drogas, sabe muy bien cómo cuidarse, cómo defenderse y cómo escapar de la policía. Se deja mandar a la cárcel porque es sólo de esta manera que recibe el castigo que él cree merecido y nos queda claro que podría quedar fuera de la cárcel, si realmente así lo quisiera.

Freud quiere generalizar este fenómeno a todo el mundo, especialmente cuando *no* lo notamos:

“El sadismo del super-yo es, en gran parte, percibido concientemente, mientras que el masoquismo

⁵ En realidad, la búsqueda cotidiana de la necesidad nos libera de algunas “necesidades” construídas por el “marketing”.

⁶ Es interesante notar que en Portugués Brasileiro, “*marginal*” ya no quiere decir “marginal”, sino “criminal”.

del yo generalmente queda escondido del sujeto y debe ser inferido de su comportamiento.”⁷

Este comportamiento puede manifestarse de muchas maneras, desde el ascetismo religioso hasta la auto-flagelación o el deseo de sufrir por el otro. Veamos un ejemplo. Una pareja amiga ha refusado casarse por los últimos 20 años, diciendo que jamás gozarán del matrimonio hasta que los gays también tengan derecho a casarse. Es un sacrificio hecho con un fin político y un acto de solidaridad impresionante. Sin embargo, también manifiesta un sentido de culpa particular hacia la izquierda gringa. Mis amigos se castigan para sentirse perdonados por las gracias que recibían como blancos heterosexuales de la clase media. Y en su sacrificio, había un gozo.⁸

La actitud de la gran mayoría de los norteamericanos después de los atentados terroristas contra las torres gemelas brinda otro ejemplo maravilloso del masoquismo moral y del gozo de ser castigado, incluso en los países « más desarrollados ». A pesar del fuerte rechazo de la “ideología de culpa” entre los pensadores conservadores e imperialistas, desde la guerra de Vietnam ha existido una fuerte corriente de culpa en el subconciencia norteamericano. Los gringos sabemos que gozamos de un estilo de vida que no se puede mantener y que depende de la explotación de miles de millones de personas. También sabemos que nuestro gobierno apoya a los estados más opresores y retrógrados del mundo, que promueve la tortura, que sólo piensa en dinero y en poder. Pero no podemos reconocer esta culpa, porque entonces tendríamos que cambiar.

Durante la semana siguiente de los atentados, hubo una quiebra en la ideología norteamericana. Por un instante, el pueblo empezó a pensar por sí mismo. Pero diez días después, esa gran intrusión de lo “Real” de la violencia cotidiana del tercer mundo se reincorporó dentro de una nueva y malvada idea: *“Nos atacaron. Somos víctimas. La víctima es inocente. Somos inocentes.”*

Muchos comentaristas conservadores gritaron con alegría: *“¡Por fin, los Estados Unidos tiene el coraje de asumir sus responsabilidades imperialistas! ¡Somos los buenos y ahora podemos luchar contra los malos sin los frenos de la culpa y la vergüenza.”* Desde la perspectiva del masoquismo latente, esta idea tiene razón: el ataque del once de septiembre fue un castigo que se nos expió de la culpa nacional. Con este sufrimiento, pudimos intercambiar la postura propia del masoquista por la del *sadista*. Los resultados en Afganistan e Iraq son tan evidentes como trágicos.

⁷ ibid, p. 199

⁸ El día que la Corte Suprema de Massachussetts declaró que los homosexuales tenían derecho a casarse, y que el Estado tenía que afirmar su matrimonio, recibí una invitación a la boda de mis amigos. Para muchas parejas (las de “mala fé” como la llama Sartre), la decisión de la Corte hubiera causado una crisis. Sin este sufrimiento, ¿qué lazo juntaría la pareja? Tal vez la “goma” de su relación era el placer de sentirse más moral que el gran público, de diferenciarse de los demás a través de su “sacrificio”. En este caso – lo que Hegel llama del “alma bella” – ellos amarían más a su sacrificio que a su amante, una postura altamente perversa y masoquista. En el caso de mis amigos, parece que no es así.

Estuve en Chile cuando se produjo el ataque y pude asistir a los resultados sólo por televisión e internet. Cuando regresé a los EUA, quedé espantado por lo que pude observar: banderas por todas partes, furor en las calles, conversaciones intensas en cada esquina. Era un gozo nacional como jamás había visto, pero un gozo altamente perverso. Por la primera vez en nuestras memorias, fuimos víctimas y nos encantó.^{9,10}

Con estos ejemplos, no pretendo demostrar que todo sufrimiento es placer, sino que *se puede encontrar placer en ciertos sufrimientos*. Precisamente, quiero enfatizar en un punto esencial: *una de las grandes barreras a las luchas progresivas es el gozo de ser oprimido*. Tal como hemos visto en este capítulo :

- El trabajador alienado que prefiere quejarse en vez de organizar
- La mujer golpeada que se queda con su abusador
- El público manipulado por el discurso de “somos las víctimas inocentes!”
- El barrio marginal que prefiere culpar al Estado en vez de construir una alcantarilla u organizar una marcha contra la municipalidad

Momentos revolucionarios suceden cuando el placer en la opresión no basta, cuando el pueblo intercambia la postura de objeto-víctima-inocente por la de actor y protagonista. Los capítulos que siguen intentan comprender esta dinámica - la transformación del objeto en sujeto - a través del masoquismo callejero.

⁹ Casi todos los grandes genocidios del siglo pasado dependieron de la misma lógica: somos las víctimas. La víctima es inocente. Así podemos hacer lo que queramos porque siempre somos inocentes; siempre estamos con Dios. Esta lógica sirvió a los Nazis (“víctimas” de los judíos), los Sérbicos (“víctimas” de los turcos), los Hutus (“víctimas” de los Tsutsi). La lista continúa.

¹⁰ Una semana después de los atentados, cuando los discursos imperialistas de George Bush ya habían constituido esta ideología sadista, comencé a recibir emails furiosos de varios amigos de izquierda - personas sin mucha historia de activismo, pero que ya se echaron contra Bush con un esfuerzo casi impensable. Agradecí esta manifestación de resistencia, esta recapacitación del hecho que esta tentativa de mantener a los EEUU en su postura masoquista bajo el lema “¡Nuestros pecados son tan grandes que necesitamos sufrir más!”, era vana.

Capítulo II El “masoquismo” en la calle

Uno de los aspectos más evidentes de la vida de calle es la violencia que los chicos y las chicas que viven en ella ejercen contra sí mismos. En los Estados Unidos, un gran número de jóvenes se cortan con navajas o se queman con fósforos o ácido – de ninguna manera podemos decir que la mayoría se violenta así, pero sí constituye una cifra preocupante. En el caso de América Latina, la auto-destrucción se manifiesta en otras formas no menos dañinas: la goma-pegante, los juegos peligrosos (surfear encima de trenes, patinar detrás de los buses urbanos, ruleta rusa...), la mugre cotidiana.

En los dos casos, hay muchas interpretaciones que no tienen nada que ver con el masoquismo (la goma como toxicoddependencia o como herramienta para combatir el hambre, la mugre como falta de auto-estima...). No quiero disputar estas interpretaciones porque es cierto que tienen razón en alguna medida; sólo quiero proponer otra interpretación de estos comportamientos, con la esperanza de hallar nuevas políticas y prácticas en favor de la infancia callejera. Sobre todo, quiero abordar esta problemática a través de la categoría del masoquismo porque el discurso de los jóvenes y los niños afirma el gusto en lo que nos parece puro sufrimiento. También quiero analizar la diferencia entre el “masoquismo latente” que encontramos en la favela o la oficina, y el “masoquismo realizado” de la calle.

¿Por qué te cortas?

Linda es una joven sumamente bonita con la energía que muchas veces se encuentra en los jóvenes que han vivido en la calle. Su pinta es *punk* y su política es determinadamente revolucionaria-anarquista, con una fascinación por la violencia; tiene muchas armas y le encanta la producción química de bombas y napalm. Durante su infancia y sus primeros meses en la calle, se quemaba repetidas veces con cigarros o fósforos y ha intentado suicidarse varias docenas de veces. Cuando la conocí, ya había dejado de herirse.

A Linda, le encanta contar historias y buscar explicaciones a su propio comportamiento – algunas amigas le acusaban de ser narcisista, pero ella me decía, “*yo soy un misterio para mí misma, y si hablo tanto es para poderme entender.*” Hablamos mucho de su “fase auto-destructiva”, como ella lo llamaba, porque le faltaba entender por qué había hecho “toda esa mierda” contra sí. Aquí, intento hacer un sumario del desarrollo de nuestra conversación en el curso de un año – algunas de las teorías son tuyas, otras surgieron orgánicamente de las palabras que compartimos.

Su infancia estuvo caracterizada por abuso físico y psicológico. Ella recuerda sobretodo los fuertes regímenes de control que su padrasto ejercía contra ella, especialmente en términos alimenticios – sólo le permitía comer entre las 5 y 5:15 de la mañana y entre 6 y 6:30 de la tarde, y sólo mientras él también estaba comiendo. Si no comía o si no aparecía a la mesa a la hora determinada, su padrasto le amarraba a la mesa con esposas (era policía) y dejaba la comida a un metro del alcance de sus manos. Con diez años, el padrasto empezó a encerrarla dentro de un armario para que ella no saliese de la casa. Linda dijo que jamás la abusó sexualmente.

“Aprendí a no sentir nada, porque únicamente así podía sobrevivir. No podía sentir hambre. Me pegaba mucho con un látigo, luego aprendí a no sentir mi propia piel. Era como vivir anestesiada.” Nuevamente, habló de las consecuencias emocionales: *“Tenía que anestesiarme pa’ sobrevivir, pero esa no es vida. Tenía que sentir algo, pero yo quería controlar el sentir. Me drogaba por un tiempo, pero no funcionaba, comencé a no sentir. Lo que servía era quemarme. De repente, estaba viva y me podía sentir la piel.”* No es tanto que le gustara el dolor, sino que le gustaba la vida que podía sentir. También le gustaba el control, el sentido de ser “sujeto” de su vida.¹¹

A Linda le encantaba leer libros de psicología, así que un cierto día llegó muy emocionada. *“Es que tengo la personalidad dividida. Explica todo.”* Pensaba que había una parte de su ser que quería sentir y que podía realizar este deseo siendo víctima del fuego. La otra parte de su personalidad quería control, y esa parte se realizó en el acto de quemar. Después de una buena conversación, ella decidió que el diagnóstico de “Personalidad Dividida” que había leído en alguna revista no era correcta, pero se quedó con la idea de que había una contradicción o una lucha que se realizaba dentro de su propio cuerpo.

Siempre me preocupé de su fascinación por las armas y los explosivos – insistía que no tenía planes de usarlos contra personas o edificios, pero cada fin de semana iba al desierto con un grupo de amigos para explotar bombas caseras y para hacer práctica de tiros. *“Deja de molestarme!”* me gritó una vez. *“¿Qué prefieres, que mate un cactus o que me mate a mí misma?”* Lo que ella había hecho, de alguna manera, era resolver el conflicto que había vivido dentro de su cuerpo. Continuaba siendo “sujeto” de violencia – así que su política de anarquismo, a pesar de ser más habla que acción, le era fundamental, porque a través de este discurso, su violencia se tornaba protagónica – con la diferencia que, ahora, el “objeto” de la violencia no era su propio cuerpo, sino el desierto. Tal vez lo más importante, fue que aprendió que no sólo podía sentir al quemarse sino que también logró sentir en el acto de quemar – o más tarde, el acto de explotar bombas y disparar contra cactus.

¹¹ Su vocabulario era otro: “I feel like I’m doing it. I’m not a victim anymore.”

La goma

El barrio de Guayaquil es uno de los barrios más violentos de Medellín y ciertamente uno de los lugares más peligrosos del mundo. El gobierno lo declaró “Zona de Tolerancia”, lo cual significa, concretamente, que la policía lo ha abandonado a la prostitución, las pandillas, y la guerrilla. Cuando los niños y las niñas huyen de las comunas (barrios marginales) en las montañas encima de Medellín, muchos llegan al Guayaquil.

Era de noche, y estábamos en la calle con un grupo de educadores de la **Ciudad del Niño Don Bosco**. En un parque pequeño y marchito, nos encontramos con una gallada de niñas y niños, la mayoría entre seis y diez años de edad. Cuando vieron a los sacerdotes y educadores, se acercaron con esperanzas de comida o tal vez de una buena conversación.

Comencé a conversar con Isabel, una niña de unos ocho años. Me aproximó intensamente, con los abrazos que todos los educadores de calle conocemos : algo entre carencia y manipulación. Quedó fascinada con mi pelo rubio (o “mono”, como dicen los Colombianos) y mi acento extranjero y extraño. No pudimos hablar mucho porque ella estaba inhalando goma de una bolsa plástica. Su mente y su boca no le servían muy bien, pero seguía tocando mi pelo y luego el suyo, el cual también era rubio debajo de la mugre.

“*Dame un chicle,*” me dijo, pero yo expliqué que no tenía comida conmigo y que ella tendría que pedir a los sacerdotes o a la enfermera. “*Entonces dame un dulce.*” Repetí que no tenía nada. “*Entonces dame un sandwich.*” Continuó pidiendo todas las comidas que podía imaginar, y con cada petición su rabia se incrementaba.

Por fin se paró frente a mí con los ojos más maliciosos que había visto en mi vida; creo que me habría matado si hubiese podido. Respiraba dentro de la bolsa con una ferocidad inédita y cada vez que la bolsa se llenaba, chocaba contra mi pecho. No dolía, pero tenía una violencia terrible, y su pequeña cara expresaba una furia demoníaca. “Placer” y “gozo” no serían palabras que un observador usaría para describirle, pero ciertamente estaba fuera de sí, casi estaba fuera de lo humano.

Por lo general, cuando pensamos en la goma, pensamos dentro de las categorías de adicción, toxicodependencia y drogas. No quiero negar esta perspectiva, la que ha dado buenos resultados en algunos casos,¹² pero quiero sugerir que vale la pena pensar el abuso de la goma a través de la óptica del masoquismo y el poder. La experiencia con Isabel me hizo cuestionar todas mis ideas fáciles sobre el uso de la goma.

¹² En realidad, hay pocos buenos ejemplos de centros de tratamiento de drogas para la infancia callejera. Una excepción clave es **Niños de Papel** (Cartagena, Colombia)

Después de experimentar este choque con Isabel, grabé un comentario de radio identificando Isabel con la heroína trágica griega Medea.¹³ Medea, la hija del rey de Colquida, se enamoró de Jasón cuando él llegó a su tierra para robar el vello de oro; ella traicionó a su padre y a su pueblo para volver con Jasón a Grecia. Después de varios años, Jasón abandonó Medea y sus hijos para casarse con una princesa de un reino poderoso, dejando a su familia sin nada. Medea, como extranjera y mujer, quedó sin poder y sin recursos: el único poder que podía ejercer contra él era a través de los hijos. Llena de rabia, desesperanza, y venganza, mató a los hijos para castigar a su esposo traidor.

Isabel, como Medea, es una víctima sin poder. Es pequeña, excluida, y abandonada, y sus recursos para cambiar la situación son escasos. Medea halló en sus hijos un arma contra Jasón, pero ¿qué arma tenía Isabel para luchar contra mí?

Era evidente, por mi comportamiento, que yo sentí compasión hacía Isabel, tal vez piedad. Me había tocado de alguna manera. Isabel sabía también que les dolió a los educadores que una niña se heriese, sabía que no queríamos que ella sufriese. No importa cuán “profesional” seamos: hay un sufrimiento compartido o una empatía con el sufrimiento en la calle (si no sintiésemos eso, no seríamos humanos y no haríamos este trabajo). Así que Isabel tenía sólo una manera de hacerme sufrir: *se hizo sufrir*. Usó su propio cuerpo como arma.

Mencioné que ella parecía fuera de sí, y creo que es correcto literalmente: en usar su propio cuerpo como arma, tenía que distanciarse de su cuerpo. Y porque, metafóricamente, su propio cuerpo me representaba a mí, su cuerpo pertenecía más a mí que a ella. La parte activa de su identidad gozaba de su poder, en cuanto su cuerpo tomó el papel de la víctima soñada.

Este evento manifiesta el grito del excluido¹⁴ en la coyuntura posmoderna y neoliberal. ¿Qué poder tiene el niño de la calle, el joven favelado, o la mujer campesina? ¿Cómo se puede resistir o castigar al mundo que le oprime? Sólo a través de la violencia contra sí: las guerras de favela que dan vergüenza a los habitantes ricos de Rio de Janeiro y que mata la industria del turismo; los “crímenes” de drogas que llenan las cárceles de los Estados Unidos; la violencia doméstica en familias excluidas... La auto-destrucción es la única arma para luchar contra el la hegemonía.¹⁵

Ciertamente, la goma-pegante no es sólo un arma en la resistencia al opresor, ni tampoco es la única. Sin embargo, debemos darnos cuenta que también tiene esta

¹³ Disponible en la “biblioteca virtual” de www.shinealight.org.

¹⁴ Franz Hinkelammert, *El Grito del Excluido*. San José, CR: DEI, 1994

¹⁵ Exagero, claramente, como nos han enseñado el Movimiento Sem Terra (Brasil) o los Zapatistas. Sin embargo, estas excepciones dependen de organización y conciencia, justamente aquello que les falta a la mayoría de los excluidos.

función ideológica, que inspira piedad, lástima, hasta sufrimiento en muchas personas y que logra su meta en algunos casos. Aquí es importante notar que el abuso de la goma pegante pocas veces sucede en la soledad,¹⁶ sino que se inhala en vía pública, mientras piden limosna, lavan parabrisas, o se acuestan en la acera. Sí, hay una experiencia personal e interna de la droga, pero es una experiencia mediada por la mirada del otro. La goma es una droga sumamente relacional: « Yo me drogo y sufro; así que el otro sufre; así que yo gozo en el sufrimiento del otro ».

Masoquismo en la favela, masoquismo en la calle

Hay una diferencia fundamental entre el *gozo en el sufrimiento* que observamos en la favela o la oficina, y el *masoquismo realizado* que observamos en la calle. En el primer caso, representado por el hombre que prefiere quejarse a salir de su sufrimiento. Aquí, el masoquismo es inconsciente y pasivo : hay placer cuando el otro me oprime, porque ya no soy responsable por mi condición y tengo permiso de abandonar la esperanza. En el segundo caso, el masoquista asume el cargo del que castiga y del que sufre; *la división que era parte del cuerpo social ya se manifiesta y se realiza en el cuerpo individual*. Y en este proceso, el masoquista se da cuenta del poder que es latente en la violencia que ejerce contra sí.

No pretendo decir que el masoquismo en la calle es bueno, pero sí, en verdad, es un proceso dialéctico, un proceso de concientización en su forma más literal, donde el conflicto y el placer que eran inconscientes y latentes, se realizan y se manifiestan. Para el observador, este proceso parece hasta un “retroceso” – una “descompensación” en los términos de la psicología popular – porque el niño o el joven comienza a herirse y el daño es más evidente. Lo que voy a proponer en los siguientes capítulos es demostrar que esta violencia auto-destructiva representa un paso adelante en la construcción de la identidad y el protagonismo. A Lenin le gustaba hablar del proceso dialéctico como “Un paso atrás, dos pasos adelante”, y tal vez la realización del masoquismo en la calle es el paso atrás que prepara la salida adelante.

Aquí, quisiera dejar dos puntos en claro, para no otorgar un mesianismo falso al masoquismo ni a la autodestrucción.

- Lo que describo no es un proceso necesario; no le sucede a todos los niños y niñas que viven en la calle, ni a todos los que se hieren con drogas o cuchillos. En realidad, es un proceso muy contingente, el cual precisa una serie de otros factores, que quiero analizar en las páginas que siguen.

¹⁶ A lo menos entre los niños y las niñas que viven en la calle. Parece distinto entre los que viven en el barrio marginal, donde muchas personas inhalan dentro de la casa y sin compañía.

- La goma y otras drogas, a pesar de poder participar en este proceso de realización del masoquismo latente, también pueden ser una barrera a la conciencia plena. Algunas drogas matan al cerebro, como la goma; otros son tan “placenteras” que no permiten la reflexión, como la heroína.

Estas dos lecciones se juntan para insistir que éste no es un proceso mecánico o necesario. Hay una potencialidad aquí que puede ser realizada a través de la educación popular y la organización política, pero en pocos casos se ha realizado.

Capítulo III Placer, Sufrimiento, Hegemonía

¿Por qué hay una ley contra el suicidio? Hago esta pregunta con motivos ontológicos, para descubrir qué función tiene la ley contra el suicidio en la ideología dominante. Quiero sugerir que esta prohibición es clave para entender la relación entre la violencia y la ley, a la vez que la auto-destrucción del niño de la calle, en su masoquismo realizado, constituye una amenaza a la ley y a la hegemonía. Para entender esta dinámica, debemos comenzar por la relación entre poder y placer en la sociedad neoliberal-capitalista.

La Ley del Capital

En la teoría política vigente, el Estado se define por poseer el “monopolio sobre el uso legítimo de la violencia”. El poder de la policía se basa en esta idea, tanto la violencia del ejército, los castigos dados por las cortes, hasta los impuestos y tributos dependen del derecho del Estado de condenar a los que no cumplen las leyes. Ya sea un gobierno liberal o conservador, democrático o totalitario, su característica fundamental es que no permite que otro actor ejerza la violencia legítima.

El filósofo judío-alemán Walter Benjamin nota que muchos filósofos creen que el problema es efectivamente una lucha por el poder. El Estado tiene una serie de fines que quiere lograr (paz, orden social, promoción de los intereses de un cierto grupo...), pero hay otras personas con otros fines (lucro personal, justicia social, lo que sea). El Estado mantiene su monopolio sobre la violencia para mantener el poder sobre los fines sociales – sean buenos o malos. Benjamin insiste que esta teoría no da cuenta de la función auténtica de la ley.

“...[C]onsideremos, entonces, la posibilidad sorprendente que el interés que tiene la ley en el monopolio sobre la violencia... no se explica por el intento de preservar los fines legales, sino que, para mantener la ley misma; que la violencia, cuando fuera de las manos de la ley, la amenaza no por los fines que promueve sino por su mera existencia fuera de la ley... En este caso, si el Estado moderno intenta sacar la violencia del actor individual, esta violencia llega a amenazar y también a atraer la simpatía de las masas contra la ley, aunque la oposición pierda.”¹⁷

No es que la violencia amenace los fines del gobierno, sino que amenaza la misma estructura de la Ley.

En la América Latina contemporánea, necesitamos añadir un suplemento a esta teoría establecida en la Europa del siglo pasado. Quien presta atención a su alrededor sabe

¹⁷ Walter Benjamin, Critique of Violence. In *Reflections*. NY: Schocken, 1968, p. 281

que el Estado no es el único actor con acceso al uso legítimo de la violencia – en realidad, hay un sinnúmero de personas y grupos que usan la violencia y no reciben castigo por ello. En Rio de Janeiro, los *gangues* (pandillas paramilitares) controlan las *favelas* como si fuesen un Estado – o más bien, el Estado ha abandonado las favelas, y los gangues aprovechan para promover su agenda de narcotráfico y crimen organizado. En Colombia el gobierno cedió una “Zona de Despeje” a la guerrilla por unos años, y todas las grandes ciudades tienen “Zonas de Tolerancia” donde la policía no entra. En Juárez, México, un cabal de policías, políticos, y narcotraficantes ha matado a más que 200 muchachas sin consecuencia ninguna. En todos estos casos (y muchos más), parecería que el Estado ha cedido su “monopolio sobre el uso legítimo de la violencia”.

Sin embargo, la mayoría de la violencia legítima y no estatal no proviene de los criminales. Surge del Capital.

- En los Estados Unidos al principio del siglo pasado, las grandes empresas mineras e industriales contrataban mandros y vigilantes profesionales para matar a los líderes de los movimientos sindicales y populares; el gobierno fingió no darse cuenta – o en muchos casos, apoyó la matanza.
- En Colombia, los ricos terratenientes construyen sus propios ejércitos para matar a campesinos organizados, promotores de los derechos humanos, y a cualquiera que amenace su poder; el gobierno y el ejército les ayuda.
- Los vigilantes que asesinaban niños en las calles de Brasil nunca iban a recibir castigo, al igual que los escuadrones de la muerte en la Centroamérica actual.

Podría continuar esta lista *ad infinitum* con ejemplos de cuando el Estado cedió su monopolio sobre la violencia a las fuerzas del Capital para mejor mantener su hegemonía.

Un Marxista tradicional podría defender la hipótesis de Benjamín para recordarnos que el Estado burgués sólo implementa los fines del Capital, pero creo que esta explicación no basta.¹⁸ Debemos notar que Benjamín no se refiere al gobierno, sino a la Ley misma – la Ley no es sólo un dictado que el gobierno escribe, sino la lógica que sostiene la hegemonía. Un problema fundamental con los gobiernos Latinoamericanos – al menos en su forma progresiva – es que confunden las leyes con la Ley, suponiendo que un proyecto formalizado en el Congreso va a cambiar el comportamiento del pueblo o las empresas. Este comportamiento depende de toda una gama de tradiciones, intereses y valores, cosechados de las ideas europeas, indígenas, y capitalistas. La Ley a la que referimos aquí, también lleva el nombre de “ideología”: es decir, la estructura inconciente de nuestro pensamiento, la que soñamos como deseable o posible.

¹⁸ También es problemática porque se limita a la cuestión de los fines y creo que hay otra lógica que reina aquí.

Todas las intervenciones violentas citadas anteriormente no sólo servían los intereses del Estado, sino que también obedecieron la lógica de la Ley: lucro, eficiencia, mercados, el crecimiento del Capital. La revolución contra Jacobo Arbenz en Guatemala (1956) manifestó que la violencia que se ejerce en favor del Capital (la Ley) es mucho más fuerte – y mucho menos castigada – que la violencia que existe en manos del Estado.¹⁹ Cuando las leyes del Estado y la Ley del Capital entran en conflicto, Capital casi siempre sale ganador.

Entonces, ¿qué hay de los otros actores armados, las pandillas y las narco-guerrillas? Según la lógica de Benjamín, tendríamos que pensar que esta violencia, por no estar en las manos del Estado, debe ser una amenaza contra la Ley, pero no es cierto. Quiero proponer que la violencia de los narcotraficantes en Rio tiene el mismo efecto que la violencia de una empresa contra los sindicalistas. Todo sucede para promover la Ley del Capital.

Cualquier empresa multinacional, sea McDonald's o el Cartel del Golfo,²⁰ obedece la misma ley: *el Capital debe crecer*. Las leyes del Estado pueden promover o limitar este proceso, pero el flujo esencial es el mismo, porque el Capital fluye por los lugares donde su inversión va a resultar en el mayor lucro, y hay grandes ganancias en la venta de *fast-food* y de drogas.

¿Cuál es el gran placer del capitalista? Sí, hay placer en los bienes de consumo, en el prestigio, el poder, y la envidia de los otros, pero *el mayor placer es ver el crecimiento de su capital*, los repentinos saltos en los números de la bolsa de valores. Pensemos en las películas de Hollywood. Parecería que la escena más sensual sería una mujer desnuda o una cama de amor, pero no es cierto. La parte más sensual y amorosa es el momento de abrir la maleta llena de dinero. Si hay pornografía en los EUA, se manifiesta aquí, en el gozo del crecimiento del Capital. En América Latina, las clases populares y campesinas aún no se han perdido completamente dentro de esta lógica, pero las empresas multinacionales de drogas y consumo “legítimo”, sí.

Vimos en el primer capítulo que el gozo del quejador es sólo un espejo del gozo imaginado del otro: la municipalidad es corrupta y goza de mi dinero, pero yo tengo el placer de la queja. El jefe adora perseguirme, pero a través de esta persecución especial, yo siento el gozo de ser único. El capitalista también solo goza a través del otro, pero en este caso, el otro es el Capital; el incremento de la cuenta bancaria da mucho más placer que el incremento del pene.

¹⁹ En contraste, el golpe y contra golpe en Venezuela en 2002 promete una nueva relación entre el Capital, la Ley, y el Estado, pero no me atrevo a pensar cuál será.

²⁰ La asociación de narcotraficantes mexicanos que transporta la cocaína desde Colombia hasta los consumidores en los Estados Unidos.

La Ley es que el Capital crezca, y el gozo es hacer cumplir esta Ley.²¹ A su vez, la violencia que se ejerce en servicio de esta lógica, venga del gobierno, las multinacionales, o los narcotraficantes,²² también cabe cómodamente dentro del monopolio de la violencia.

El Placer del Capital

Parece que hemos viajado muy lejos de la cuestión de masoquismo en la calle, pero necesitábamos esta reflexión para empezar a pensar en la pregunta con la cual comencé este capítulo: ¿Por qué hay una ley contra el suicidio?

La respuesta más sencilla a esta pregunta surge de la naturaleza de la violencia dentro del Estado moderno: el Estado (o el portador de la Ley, como hemos visto arriba) debe mantener un monopolio sobre el uso legítimo de la violencia. Así que el suicidio, tanto como el masoquismo, deben ser categorizados como ilegítimos y fuera de la ley, por estar fuera del control del Capital. Notemos aquí que esta ley se cumple raras veces. Aún bajo los gobiernos más retrógradas, suicidas fallados pocas veces van a la cárcel. En vez de eso, los suicidas son condenados a psicoterapia o a un hospital psiquiátrico. Se mantiene la idea que el suicidio constituye un uso ilegítimo de la violencia, pero sin recurso a la opción claramente injusta de condenar a muerte a una persona que no lograba hacerlo sola.^{23,24}

Las leyes contra el masoquismo son poco claras, pero un trabajador social, un juez, o un psicólogo ciertamente entenderán las acciones auto-destructivas como indicaciones de enfermedad mental, motivo suficiente como para exigir tratamiento o para sacarle los

²¹ Nótese que no sólo los empresarios y multinacionales participan de esta dinámica. Es claro que hay un gran placer para el gobierno de Hugo Chávez cuando publica que la economía creció 7% en 2003, más que en cualquier otro país en la región. El mensaje implícito es el mismo que en el Comunismo tardío: "Nosotros podemos hacer crecer el Capital mejor que los mismos capitalistas!"

²² En algún momento de la historia, la guerrilla latinoamericana era una amenaza a esta Ley del Capital, pero la afiliación de las FARC (Colombia) con el narcotráfico cerró esta posibilidad. Ahora, el interés fundamental de las FARC es ganar dinero; así que la guerra civil colombiana no es más una lucha ideológica, sino una lucha para controlar este dinero. Sólo hay actores armados hipócritas (las FARC, el ejército, los paramilitares) sirviendo al Capital.

²³ La iglesia, que no entierra suicidas en tierra sagrada, también fortalece la ideología de la ilegitimidad de violencia no-sancionada por la Ley.

²⁴ Una de las expresiones más cómicas del uso de la fuerza por el Estado es la vigilancia al hombre condenado a muerte: no le es permitido tener herramientas con las cuales se suicidase. Si un prisionero intentara matarse de hambre, el Estado tendría que darle de comer por intravenas; recusarle para después matarle. Ésta me parece la expresión más fuerte del monopolio sobre el uso de la violencia.

hijos a una mujer. Funciona con la misma lógica: sólo el Estado puede ejercer la violencia. No se puede abrogar esta ley, aún contra el propio cuerpo.

Vale proponer que el masoquismo tiene un poder subversivo por las siguientes razones, basadas en la teoría de la Ley que vamos desarrollando:

1. El masoquismo representa una violencia no legitimada por el Estado/Portador de la Ley; esta violencia amenaza al monopolio del uso de violencia legítima.
2. Esta violencia expone la hipocresía del Estado liberal-democrático, porque se dirige hacia una contradicción fundamental dentro de esta ideología. Según la filosofía liberal, uno tiene derecho a hacer cualquier cosa mientras no haga daño a los otros. Según la filosofía del derecho, el Estado tiene el monopolio sobre el uso de la violencia. Así que usar la violencia contra uno mismo expone la mano dura de la ley que queda dentro del guante aterciopelado del liberalismo.²⁵

Estas posibilidades son muy interesantes y no las quiero descartar. Sin embargo, creo que un análisis de la Ley del Capital nos ayudará a avanzar aún otro paso.

Según la religión de los economistas, los seres humanos somos “maximizadores racionales de la utilidad”; es decir, que el *homo economicus* trabaja concientemente para ganar el máximo de placer, prestigio y cosas. A través de la “mano invisible” del mercado, millones y millones de actos egoístas se juntan para alimentar el bien común y el desarrollo de la economía general. Mi placer y el crecimiento del Capital caminan juntos hacia un futuro brillante.

Cuando vivía en Nueva York –hogar de la vanguardia del Capital – me espantaba un fenómeno en particular: nadie tenía tiempo para convivir, festejar o simplemente para tomar café con sus amigos. Un día, por ejemplo, llamé a un amigo para convenir una cita y me respondió : “Ay, qué bueno, sí... pero esta semana estoy muy ocupado. También la semana que viene... [evidentemente está consultando su calendario o su secretaria] Oye, ¿Qué te parece la segunda semana de Marzo?”. Era Diciembre.

Esta conversación se repitió varias veces con muchos amigos. Sin embargo, eventualmente, me dí cuenta que nadie *estaba* tan ocupado como fingía, sino que todo mundo quería *parecer* ocupado: con otros amigos, con actividades, pero sobretodo *con su trabajo*. Aprendí que este fenómeno ya era general: casi toda la clase media-alta de la ciudad estaba haciendo la misma cosa: diciendo que no tenía tiempo para nada y trabajando doce horas por día; y cuando tenían tiempo libre, se escondían en sus casas y

²⁵ La izquierda posmoderna, en sus varias formas (hablo aquí tanto de Derrida como Deleuze) siempre procura las “fisuras” y “quebras” en la ideología capitalista-liberal. Ésta es ciertamente una. [véase Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire*. Cambridge: Harvard, 2000.]

no contestaban el teléfono para fingir que estaban sumamente ocupados. Todos querían parecer importantes, y la herramienta necesaria era la falta de tiempo.

La cuestión anterior de “ser importante” es sencilla: “¿Importante para quién?” Yo creo que el mensaje escondido detrás de “¿Qué te parece la segunda semana de Marzo?” no era más que “yo soy muy importante para mi empresa, y ella no puede sobrevivir sin mí.”

La lección que yo aprendí de esta experiencia no fue simplemente que Adam Smith y la Escuela de Chicago²⁶ se equivocan: en realidad, ellos invierten la relación entre el placer personal y el crecimiento de la economía. No es que “Yo busco mi placer personal, y por la mano invisible del mercado, estos actos hacen la economía crecer”, sino que “Yo recibo mi placer porque y cuando la economía crece”. Mis amigos de Nueva York vivían en la misma miseria que cualquier excluido de Bolivia (con más dinero y mucho menos alegría), pero buscaban constantemente un gozo muy fuerte: parecer ocupados en su empresa y así mejorar sus lucros.

Hay un fenómeno muy conocido en la psicología y es el de sentir placer a través del placer del otro. Esto se manifiesta más claramente en la Doña de la casa tradicional, que trabaja 24 horas por día, limpia la casa, cocina el almuerzo. Dentro de la perspectiva feminista, parecía una vida miserable, pero a esta mujer no le falta placer. Goza de la felicidad de su familia cuando come, se alegra con las alegrías de sus hijos, desea a través de sus hijas... En épocas de “self-help” y “auto-realización”, parecería un placer falso, mentiroso, o hasta perverso, pero no lo es; y de verdad, todos encontramos placer a través del placer del otro. Es parte de la vida humana.

El problema con el sujeto capitalista en Nueva York no es que siente el placer a través del placer del otro. *El problema es que sólo siente el placer a través del placer del Capital.* En vez de sufrir para ayudar a su familia (como la Doña de Casa), procura el sufrimiento sólo para promover el placer de la economía y la empresa: para que el Capital crezca. Si existe una definición de perversión, esta aparece aquí.

Sería exagerado decir que *todo* el placer que nosotros sentimos es el placer del Capital, pero sí podemos decir que *el Capital intenta colonizar todos los escenarios de placer*, pretendiendo transformar a cada uno un placer subsidiario. Todos los placeres tradicionales (comida, deporte, sexo) ya son mejores con las mercancías que el mercado brinda – aquí en Santa Fé, los jóvenes de las clases más pobres pegan el símbolo de Nike en los parabrisas de sus autos, aunque Nike no tenga nada que ver con la industria automotriz.²⁷ ¿Por qué? Porque así muestran su identificación con una marca exitosa;

²⁶ Donde se desarrolló el actual consenso neoliberal.

²⁷ Hay investigadores que insisten en que este uso del logotipo en un contexto ajeno es una “apropiación”, una interacción del símbolo fuera del control de Nike – y en muchos casos los símbolos son pirateados, así que Nike no gana un centavo – pero creo que esta interpretación es muy optimista. Se ve poca conciencia revolucionaria entre los jóvenes pobres que pegan estos símbolo en su parabrisas.

sienten que reciben algo del prestigio del símbolo. Muchos gringos apoyaban la guerra contra Iraq porque les gusta sentirse parte del “lado ganador”, “participando” a través de sus votos y banderas en el prestigio del imperio. Los deportes industriales (fútbol americano, el NBA) siguen la misma lógica: uno se siente bien al comprar una camisa de un equipo ganador.²⁸

En todos los casos, mi placer es reflejado: mi placer es el placer del Capital, el que yo sólo comparto.

En los barrios marginales, el reflejo del placer del Capital en mi placer es aún más ridículo. En los barrios más pobres de Santiago, Chile, se verán miles de afichess de políticos derechistas frente las casas más pobres. En parte, es porque los partidos de derecha pagan por colocar loss afiches, pero también hay un importante componente ideológico: con esta propaganda, los pobres se asocian con la riqueza, con los “ganadores”. Así que siguen sufriendo – en realidad, ¡sus votos aumentan su sufrimiento! – pero sienten el reflejo del prestigio de los ricos. Aunque sólo sea en en mundo simbólico, llegan a sentir el placer del Capital.²⁹

En muchos casos, el uso de los logotipos en las favelas tiene la misma lógica: por asociarme a Nike o Chevrolet, llego a participar simbólicamente en la victoria del Capital. Y aquí es muy importante notar que en los países más “desarrollados”, son los pobres los que adoptan más la moda de los logotipos, porque es su único camino de aproximación al placer del Capital. Para los que no participan en la economía formal – en una empresa, una fábrica, etc – el mundo simbólico sirve para un pauperísima inclusión. Cuando un favelado compra una camisa de Tommy Hilfiger, se hace daño en el mundo material – porque tiene menos dinero para comer – pero en el mundo simbólico, se da un pequeño placer.

Ahora, estamos listos para entender la gran paradoja del capitalismo posmoderno. Crecimos con las ideas de Max Weber, quien decía que el capitalismo creció cuando los protestantes decidieron postergar su placer para invertir su dinero en la producción, pero ya no es así. Dijimos anteriormente que la Ley que fundamenta la hegemonía contemporánea es “El Capital debe crecer”. También vemos que el gran placer del sujeto capitalista es *que el Capital crezca*. Aquí la paradoja:

Bajo el reino del Capital, la Ley y el placer se juntan con el mismo fin: el crecimiento del Capital.

²⁸ Un fenómeno fascinante apareció en los primeros días de la “plaga” de SARS en el Japón y la China. Muchas personas empezaron a utilizar máscaras quirúrgicas en la calle y muchas de ellas tenían los logotipos de Adidas o Nike. No es sólo que el logotipo me puede proteger de la plaga, ¡sino que también reemplaza mi cara!

²⁹ En los Estados Unidos, el Partido Republicano (dura derecha) cuenta sus mayores votos entre los blancos más pobres. La clase media vota por los Demócratas (centro/ centro-derecha), pero los Republicanos ganan con una alianza entre los más ricos y los más pobres.

Capítulo IV Capital en la calle

Acabamos de ver cómo el sistema capitalista posmoderno construye un sujeto que no sólo sostiene su opresión, sino que la adora; goza en las largas horas que trabaja en su empresa y vota a favor de los partidos que actúan contra sus intereses. El sujeto capitalista encuentra placer en su sufrimiento y su opresión. Parece ser un caso perfecto de la “perversión” del masoquismo. La pregunta que debemos hacernos ahora es: Bajo este régimen de control, ¿Qué papel tienen los niños y las niñas que viven en la calle?

Quiero comenzar este capítulo con un nuevo análisis del masoquismo, en su forma latente (en la favela, en la fábrica y en la oficina) y en su forma realizada (en la calle). Después, quiero retomar una idea que presenté en el segundo capítulo – que el niño de la calle manifiesta la contradicción del masoquismo capitalista dentro de su propio cuerpo – para re-pensar por qué el “masoquismo realizado” en la calle constituye una verdadera amenaza al Capital.

Masoquismo y la subversión del poder

Lamentablemente, la mayoría de los estudios psicológicos y psicoanalíticos sobre masoquismo se basan en su manifestación sexual; aún más lamentablemente, la mayoría asocia el masoquismo con el sadismo. Aunque la estrecha relación entre la política familiar y la sexualidad nos lleva a esta confusión, en realidad, el masoquismo no forma parte del mundo sexual, sino del mundo político. El masoquista está intentando escapar de los poderes opresivos y encuentra en el sufrimiento una herramienta extraña pero fuerte.

El masoquista se siente culpable; pide ser abusado; expía su crimen – pero ¿qué crimen? ¿No es precisamente la imagen del padre que es miniaturizada, castigada, y avergonzada?. Aquello que el sujeto expía es su semblanza al padre y la semblanza de su padre a él. El formulario del masoquismo es el padre humillado.³⁰

Vimos anteriormente que los niños y las niñas que viven en las calles describen una quiebra en su ser, con una parte que castiga y otra que recibe el castigo. Resulta muy fácil pensar que la parte castigadora se identifica con el padre, mientras que la parte que sufre se identifica con la víctima, pero en realidad la dinámica es exactamente la contraria. Recordemos a Isabel, la niña que me atacó con su bolsa llena de goma

³⁰ Gilles Deleuze: *Coldness and Cruelty*. NY: Zone Books, 1991. p. 60

pegante: ella estaba atacando a la figura de autoridad, al blanco rico... en breve, al complejo de fuerzas que el psicoanálisis denomina "padre".

El masoquismo de Medea sigue la misma lógica: a pesar de que los bebés son sus hijos también, ella consigue identificarlos con su padre, Jasón. Cuando mata a la parte "más esencial" de sí misma – debemos recordar que en la ideología de los griegos, la mujer sólo existió para dar hijos al hombre, así que sus hijos son ella – está atacando simbólicamente a Jasón, y no a sí misma. Jasón no es su padre, pero como el padre, representa el poder.

Hay un cuento de George Bataille donde una mujer pregunta a su amante, "¿Cuál es la parte de mi cuerpo que te gusta más?" y él responde en forma casi cliché, "Tus ojos, mi bien..." El amante traiciona y abandona a la mujer, pero ella no puede hacer nada sino vengarse. Un día, el amante traidor recibe una caja en el correo, la abre y dentro encuentra el ojo de la mujer que abandonó. De nuevo, vemos la misma dinámica: la persona excluida que encuentra sólo un camino para atacar a su opresor, el camino del masoquismo.³¹

Dentro del pensamiento psicoanalítico, podemos describir el placer que uno recibe a través del otro con la idea del super-yo. El super-yo representa la autoridad exterior, la cual uno ha interiorizado para encontrar un equilibrio dentro del yo. Pero ¿qué pasa si pensamos en el masoquismo como una herramienta en la lucha entre el yo y el super-yo? ¿No es el masoquismo una arma poderosa bajo el control del yo?

En su trabajo analítico, Giles Deleuze notó que el masoquista no siente *ningún placer dentro del dolor*. De verdad, la experiencia sexual del masoquista no difiere de nosotros – logra gozar a través de los genitales, la compañía, el eroticismo. La diferencia es que el masoquista sufre tanto de la culpa que no consigue entrar en los actos sexuales. El sexo, como pecado, merece castigo y queda dentro del reino de lo prohibido.

Pero al masoquista, no le falta la astucia de la razón. Quiere el sexo, pero el sexo merece castigo, así que el camino al sexo se facilita por una sencilla inversión: *si recibo el castigo primero, después tengo el derecho al placer del sexo*. Como la Reina Roja en *Alicia en el País de las Maravillas*, el masoquista dice, "Castigo primero! Crimen después!"³²

El masoquista cree que la ley es un proceso punitivo. Por lo tanto, comienza por pedir sufrir del castigo para luego permitirse – o hasta exigirse – experimentar el placer que la ley le debiera prohibir.³³

³¹ George Bataille, *The Story of the Eye*, Urizen Books; (October 1977)

³² En *Alicia*, por supuesto, la Reina dice "Castigo primero, sentencia después", porque Lewis Carroll tiene otro blanco de tiro para su sátira. Sin embargo, sigue la misma lógica.

³³ Deleuze, *Coldness*, p. 88. Vale la pena notar que dos años después de escribir su libro sobre masoquismo, Deleuze escribió *La Lógica del Sentido* sobre *Alicia*...

Así que el masoquismo no es el placer en el dolor, sino el proceso de usar el dolor como camino a merecer el placer deseado. Nuevamente, en términos psicoanalíticos, en el masoquismo, el super-yo no está castigando el yo, sino que el yo está manipulando el super-yo.³⁴

El análisis de Deleuze nos ayuda entender otro aspecto del masoquismo: el narrativo. Como sabemos todos los que trabajamos en la calle, el cuento del sufrimiento constituye una parte básica de la vida de un niño o una niña que vive en la calle. No es sólo que ellos ganan limosna a través de sus cuentos, sino que también constituyen su subjetividad como personas que sufren y superan su sufrimiento. La narrativa de poder se manifiesta en lenguaje hipócrita – sea el discurso del crecimiento económico o el discurso pseudo-médico de limpieza social o “cortar el cáncer del cuerpo social” – pero la narrativa del masoquista es un discurso de la víctima : “sólo la víctima es capaz de describir el suplicio.”³⁵

Encontramos algo igualmente importante en un análisis comparativo de la obra literaria del Marqués de Sade – que dio su nombre al sadismo – y la de Leopoldo von Sacher-Masoch – que dio su nombre al masoquismo. Los textos de Sade se llenan de repeticiones, igual que los azotes del torturador y esta repetición coloca al lector en el lado del abusador. Tal como los discursos de Hitler o las estadísticas del Fondo Monetario Internacional, la repetición es la técnica literaria del opresor. En contraste, Sacher-Masoch construye mundos de suspenso, donde nadie sabe la hora en la cual el látigo caerá y este suspenso nos hace identificar con la víctima.

Debemos notar aquí que el arte de suspenso siempre nos pone al lado de la víctima y nos fuerza a tomar parte de su lado, pero la creciente repetición nos fuerza al lado del torturador y nos pone al lado del héroe sadista.³⁶

Resulta igualmente interesante examinar, en este contexto, los estilos literarios de varios autores de los “*thrillers*” norteamericanos. Tom Clancy (*La suma de todos los miedos, Peligro Claro y Presente...*) usa la repetición de la victoria norteamericana para promover una agenda sumamente fascista e imperialista, mientras que los complots de Robert Ludlum o Clive Cussler (donde siempre hay una empresa multinacional que intenta controlar el mundo o envenenar el medio ambiente) se basan en la experiencia de unas personas solitarias que no saben qué sucederá o cuánto sufrirán. Este segundo género se afilia más con una agenda de centro-izquierda.³⁷

³⁴ *ibid*, p. 124

³⁵ *ibid*, p. 17

³⁶ *ibid*, p. 34.

³⁷ Sin embargo, la identificación con la víctima se queda dentro de la cosmovisión liberal/centro-izquierda y no consigue la crítica radical que surge de la experiencia de los niños de la calle. Véase abajo, Capítulo V.

Esta reflexión nos enseña que el uso común de la palabra “masoquismo” o “sado-masoquismo” tiene poco que ver con la realidad de los niños y las niñas que se hieren. Para entender la dinámica de masoquismo en la calle, debemos sacar tres lecciones de las ideas de Deleuze:

- El masoquismo no es un castigo a sí mismo, sino un castigo a la autortidad, sea en forma de padre u opresor. Las personas acuden al masoquismo cuando no tienen el poder para entrar en una lucha directa.
- El masoquista no concibe al dolor y al placer como la misma experiencia, sino que el dolor es un camino necesario para llegar al placer. El masoquismo es un truco que el yo utiliza para manipular el super-yo o para escapar de la Ley.
- El discurso del masoquismo, basado en la verdad de la tortura y en la técnica del suspenso, pone la audiencia al lado de la víctima y no de la autoridad.

Con estas ideas, podemos volver al escenario principal: la calle.

Una crítica corporal de la Ley del Capital

Si una de las grandes barreras a una conciencia verdadera es el placer que sentimos en nuestra opresión – que nuestro placer es el placer reflejado del Capital – nos toca pensar ¿qué nos permite salir de esta dinámica perversa? ¿Qué es aquello que permite desvincularnos del placer del Capital? ¿Cómo podemos llegar a una conciencia de esta dinámica? Aquí, pretendo mostrar que el masoquismo realizado en la calle puede ser un camino para desbaratar esta conexión.

Acabamos de ver cómo algunas de las ideas de Deleuze se manifiestan en la calle: Isabel, quien se atacaba para atacar al poder que vio representado en mí; el discurso de tragedia usado por los niños de la calle para inspirar la limosna y la compasión. A continuación, quisiera examinar otras maneras de subvertir la Ley del Capital a través del masoquismo.

Tonio venía de Nueva York, pero vivía en las calles de Santa Fé cuando le conocí. Era un adolescente altamente machucado por la vida, con las cicatrices de abuso, tanto en su piel tanto como en su alma, pero también tenía un intelecto agudo y tenáz. Su actitud hacia la vida era concientemente Socrático – él decía, “*yo sólo sé que no sé nada*” – una idea que se representó en su apodo de calle: “Les Clearly” (Menos Claramente).³⁸

La vida de calle en Santa Fé puede parecer extraña, sobretodo por la estrecha relación que los jóvenes de calle tienen con sus compañeros que se quedan en las escuelas y en

³⁸ “Less” quiere decir menos; “Les” es el apodo del nombre “Lester”, un nombre común, pero que suena cómico al oído inglés.

sus casas. Tonio había conocido a un chico que trabajaba en la estación de esquí, y el nuevo amigo le había invitado a aprender a esquiar – o más bien, para practicar el snowboard, lo que está más de moda entre los jóvenes rebeldes. El próximo día, Tonio llegó al centro de día con todo su cuerpo morado, casi sin capacidad de caminar por las heridas que recibió durante su primer día de snowboard. Con un tono medio irónico, le pregunté, “¿Cómo te fue?”, esperando una narrativa de dolor (cómico, porque Tonio sabía cómo reír, pero siempre de dolor).

“Qué chévere!” me dijo. “No veo la hora de curarme porque iré de nuevo tan pronto como pueda.”

“Pero parece...” yo comencé.

“Sí, me caí un montón de veces, pero me gustó. Yo soy bueno para caerme.”

Durante los próximos meses, Tonio usó su palanca con varios amigos para ganar boletos gratis para ir a esquiar. Llegó a ser un buen snowboardista. Conseguí trabajo en la estación y encontró una casa donde vivir – él y su novia estaban pagando un poco de dinero para quedarse en la sala de la casa de un amigo. Las cosas le iban tan bien que Tonio no tenía que pasar por el centro de día para sacar ropa o comida y no le vimos por varias semanas.

Una tarde, Tonio entró al centro con una postura de terror, de alguien cuyo mundo acaba de desbaratarse. Me llamó para entrar a la oficina con él, y dijo, sin preámbulos, *“Anoche volví a casa después del trabajo; tenía una rosa para Mariana [la novia] porque ya hacía seis meses que estábamos juntos. Así que entré a la casa sin ruido para sorprenderla, pero no estaba en la sala y no estaba en el baño, así que fui a la alcoba de John (el amigo con quien estaban quedando). Abrí la puerta y la puta estaba allí encima de él, desnuda... bueno, tu sabes. No pude decir nada. Salí y pasé la noche en la calle.”*

Hablamos por media hora, pasando de un tema a otro, pero siempre volviendo a la escena traumática. Yo intentaba consolarlo como podía, pero los dos sabíamos que no había consuelo que funcionase. Y por fin, me dijo, *“Gracias... tengo que irme. Ya es tarde.”*

“¿Estarás bien?”

“No te preocupes por mí. ¿Te acuerdas lo que te dije? Yo soy bueno para caerme.”

La idea de “bueno para caerme” se encuentra mucho entre los niños y los adolescentes que viven en las calles, especialmente en los Estados Unidos. Ellos defienden la siguiente idea: la vida norteamericana ha llegado a ser tan fácil que todos los gringos son ovejas; no tienen que luchar para nada, así que solo flotan en la corriente de la vida,

sin cuestionar nada y sin vivir. Alguna vez, Tonio me había dicho, “antes de ir a la calle, yo no sabía que era alguien. Creía que no merecía nada, que no era bueno para nada, que era débil y flaco. Pero en la calle, aprendí que podía soportar todo el sufrimiento que el mundo me echaba. Ahora yo sé que la vida vale; la vivo.” Según esta idea, debemos hacer algo para merecer la vida. No la podemos vivir plenamente sin comprobar que somos fuertes y valientes.

“Bueno para caerse” quiere decir la habilidad de fallar y recuperarse y, en el proceso, aprender y transformarse; lo cual se opone a la vida fácil y suave. Muchos antropólogos que estudian la calle la ven dentro de una óptica de ritos de pasaje, y vemos que aquí la lógica es igual. Debemos desafiarnos para comprobar que somos humanos, que podemos participar plenamente en una comunidad, que merecemos vivir. Rita da Silva cuenta cómo los niños de la calle se burlan de sus compañeros que quedan en la casa: los de casa carecen de coraje, astucia, espontaneidad... en breve, no han pasado la prueba para formar parte de la comunidad.³⁹

Pero ¿qué pasa si consideramos este “bueno para caerse” no en términos de un rito de pasaje, sino a través de la óptica del masoquismo? Tonio lo decía muy claramente: su infancia no lo desafió, y así sintió que no mereció vivir – siempre podía existir, pero nada más.⁴⁰ Es igual que la postura del masoquista que quiere el placer, pero que sabe que la Ley lo prohíbe. El masoquista pide castigo para poder gozar legítimamente después; el joven de calle busca sufrimiento para merecer la vida.

La idea de una prohibición contra la vida parece muy extraña, pero si volvemos al concepto del Capital, ya no lo es. La vida antes del rito de pasaje – de “caerse” a vivir en la calle – se interpreta como una vida no auténtica, algo vivido a través del otro, donde los valores y la cotidianidad son aquellos de la cultura hegemónica.⁴¹ En los términos que desarrollamos antes, el mundo que Tonio quería abandonar era un mundo donde su vida era sólo la reflexión del crecimiento del Capital. El sufrimiento que se encuentra en la calle le permitió quebrar esta relación y liberarse del Capital. Sus actos tienen valor no por su relación con el crecimiento de la economía, sino por los valores que él propio construyó.⁴²

La ideología fascista se puede expresar con la idea que la vida es una cosa «bruta», nada más que el fluir de sangre y el pasaje de aire en los pulmones. Es sólo a través del

³⁹ Rita de Cacia Oenning da Silva, *Do outro lado do espelho*. Serie Ensayos para Entender la Calle, Shine a Light, 2004. p. 19

⁴⁰ La diferencia entre “existir” y “vivir” en el discurso de los niños de la calle en los Estados Unidos recuerda mucho a la distinción que Giorgio Agamben hace entre “vida bruta” y “vida significativa” en *Homo Sacer*, Palo Alto, CA: Stanford, 1998

⁴¹ Este discurso se sostiene con un existencialismo inocente, el que se aprende sobretodo a través de la lectura de los poetas Beat, en particular de Jack Kerouac. Es impresionante el número de jóvenes de calle que tienen *On the Road* en sus mochilas.

⁴² Por eso es que salir de la calle puede ser tan difícil: es un rechazo de los valores construidos en la calle.

Estado, en su forma corporativa, que la vida llega a tener sentido, de ser algo más que la vida bruta de un animal. Los que no forman parte de la Nación-Estado deben ser expulsados o forzados a reconocer la animalidad de sus vidas. Por eso es que los Nazis no sólo mataban a los Judíos y a los Roma (los gitanos), sino que los humillaban y destruían antes de matarlos. Los que no caben dentro del Estado – sea por sangre, creencia o ideología – deben ser excluidos y después matados.⁴³ El sujeto fascista debe vivir su vida a través del Estado.

En el mundo actual, el Capital llega a tener el papel del Estado fascista. Nuestra vida debe pasar a través del Capital, por los logotipos que vestimos, por la empresa donde trabajamos, por la marca del auto que conducimos. Uno no vive su vida para sí ni para su comunidad, sino para el Capital : el placer no le corresponde a uno, sino al placer del Capital. En su época Marx, pudo examinar cómo el Capital robaba los frutos de la labor del propio trabajador – cuando el capitalista vendió su producto por más que él le pagó y después usó el lucro para oprimirle – un proceso que el llamó de “alienación”. Pero ahora, no vemos sólo una alienación del trabajo, sino del alma del sujeto capitalista.

Sin embargo, el joven que quiere quebrar esta lógica, que quiere vivir su propia vida y construir su sentido en un mundo fuera del Capital, choca con la Ley. Ella prohíbe una vida que no produce, que no contribuye al crecimiento del Capital, y el joven sabe que los que quiebran esta Ley merecen el castigo. Astutamente, el joven hace un « truco » contra la Ley: pide el castigo primero, y después tiene derecho a vivir su vida auténticamente.

De todas formas, lo más importante del masoquismo realizado callejero es lo siguiente. Desvincula al niño o a la joven del perverso placer del Capital y rompe los lazos que le unen al sistema. El filósofo esloveno Slavoj Zizek se ha dedicado a entender la construcción del sujeto bajo el capitalismo. En su interpretación de la película *Club de Lucha*, dice:

[la manifestación pública del masoquismo] paradójicamente, es el primer acto de la liberación. A través de él, el vínculo libidinal masoquista que junta al sirviente con su amo sale a la luz del día, y así el sirviente logra una mínima *distancia* hacia este vínculo. Hasta en el nivel más formal, el acto de pegarse revela el simple hecho de que *el amo es superfluo*: “¿Por qué te necesito para terrorizarme? ¡Lo puedo hacer yo mismo!” Así que es sólo por este acto de pegarse a sí que se hace libre: la meta verdadera del ataque es destruir aquello que está dentro mío y que me ata al amo. ⁴⁴

En la calle, todos hemos escuchado “los niños de la calle no son más que basura!” pero este dicho esconde un trasfondo peculiar. No es sólo en la calle que el niño pobre es tratado como basura, también es basura en la favela, en las escuelas pobres y aún peor

⁴³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*. Palo Alto, CA: Stanford, 1998. Desarrollo estas ideas en profundidad en “Oedipo en la Calle”, Serie Ensayos para Entender la Calle, Shine a Light, 2003.

⁴⁴ Slavoj Zizek. *Revolution at the Gates*. London: Verso, 2003. p. 252. Énfasis en original.

si es niña. La cultura capitalista debe botar a los marginales a la basura para llegar a participar en el mundo bizarro y maravilloso del capitalismo – en la Argentina o Chile de los años 70-80, esta idea se realizó literalmente, con una matanza terrorífica de todos aquellos que no accedían al programa neoliberal de los Coroneles o Pinochet. Ahora, los gobiernos latinoamericanos son más sofisticados: en vez de botar los cadáveres en el mar, segregan todos en barrios marginales, sin contacto con el mundo limpio y “desarrollado”.

En Montevideo, conversé con un grupo de jóvenes que habían vivido en las calles por varios años. Estábamos hablando de la “reforma urbana” en la ciudad, cuando todos los pobres eran echados del centro para vivir en favelas de la periferia. Enrique, un joven muy astuto, notó que los niños de la calle son los activistas por excelencia a favor de los derechos humanos. Todo mundo quiere olvidar y excluir a los pobres, pero los niños vuelven al centro para recordar a la población.

¿Qué sucede cuando el niño o la niña llega a la calle desde su barrio marginal e invisible? De repente, se da cuenta de que era implícito en su exclusión a la favela. En la favela, era basura, pero nadie lo sabía. Ahora es basura y todo el mundo lo sabe. Como dice Zizek, cuando la verdad sale a la luz del día, ya hay una distancia, la posibilidad de tomar conciencia de lo que siempre había existido. Ponerse en la posición social de la basura sólo puede ser un paso hacia atrás, pero es un paso necesario para después salir adelante.⁴⁵

Lo importante con esta búsqueda del sufrimiento no es sólo que nos libera del amo, sino que nos vincula con una nueva comunidad, la que tiene sus propios valores y su propia lucha. Recordemos la experiencia de Linda: ella interpretó el quemarse como una etapa que la llevó a una nueva vida, pero también una vida donde era ella misma y no su padre, que era el sujeto de la violencia. Quería una *vida con sentido*, en la que ella y un grupo de amigos planearan una revolución anarquista. Examinaremos este paso en los capítulos que siguen.

⁴⁵ Éste me parece un caso clásico de la dialéctica de Hegel, la idea de la “pérdida de la pérdida”. Por ejemplo, en el movimiento desde el campo feudal hacia la ciudad capitalista, hay una pérdida de los vínculos orgánicos comunitarios que existían en las pequeñas aldeas. Todo el mundo mantiene la nostalgia por este mundo perdido, pero es sólo cuando abandonamos la nostalgia de este comunidad perdida que podemos construir nuevas comunidades, fundadas en otras ideas y vínculos (política, arte, etc).

En la dialéctica de la calle, la favela ya ha perdido acceso al Capital y a la inclusión social, pero mantiene el Capital como fetiche o sueño (es más claro en el caso del narcotraficante). De alguna manera, podemos decir que el niño que va a la calle abandona este sueño – esta pérdida – para procurar una vida en otro mundo. “Perder la pérdida”, posibilita pensar nuevas relaciones con el mundo.

Capítulo V “Vivir en la Verdad”

Cuando examinamos el discurso del joven de la calle, encontramos una semejanza poco esperada. Su autodefinición y lucha ideológica tiene mucho que ver con la lucha de los disidentes contra los regímenes comunistas: quieren vivir sin la hipocresía que el sistema dominante exige. Esta honestidad se centraliza en la pregunta de base que nos dió Václav Havel: ¿Cómo vivir en la verdad?

Este capítulo comienza con un análisis de la ética de Havel y el coraje de los individuales y grupos que resistían las tiranías del comunismo. Más adelante, pretendo usar estas ideas para analizar el poder encarnado en la resistencia masoquista de los niños y las niñas que viven en la calle. No sólo deseo determinar cómo ellos se constituyen como sujetos más allá del Capital, sino también como ellos inspiran la resistencia y la esperanza de los otros. Los dos grupos se juntan en el ejercicio de lo que Havel llama “El Poder del los Sin Poder.”

El cervecero y el verdulero

Después de la caída de Stalin, la hegemonía de los gobiernos comunistas llegó a depender de una tecnología de poder mucho más complicada que el terror. Sí, el Gulag y los campos para prisioneros políticos siempre existieron, pero no era sólo el miedo de persecución política que mantenía el poder de la dictadura. Václav Havel se dedicó a entender el funcionamiento de este “poder suave”, de percibir cómo un gobierno totalitario destruía la resistencia sin la cotidiana amenaza de violencia. Sus reflexiones sobre la inocencia, la honestidad y el cinismo nos ayudan comprender la resistencia que los jóvenes callejeros ofrecen a un sistema con una ideología opuesta, pero con un funcionamiento parecido.

Havel representa el sujeto comunista – es decir, la persona constituida y constituyente del poder del Estado – con la figura del verdulero. El verdulero es simpático y honesto con los patrocinadores de la tienda y no quiere tener nada que ver con el gobierno ni con el comunismo – en realidad, no tiene una ideología política. Un día un funcionario del Partido Comunista llega a su tienda con un poster: “Trabajadores del mundo, uníos!” El funcionario no dice nada y no amenaza, pero el verdulero nota que todo el mundo está colgando los pósteres en sus mostradores. Para no atraer la atención, él hace igual como todos los demás. Inconcientemente, sabe que si actúa contra la voluntad del Estado, es posible que su hijo no gane un puesto en un buen colegio o que

su hija sea expulsada de la escuela de baile, pero esta idea no entra en su mente ahora. Sólo nota el acto de su vecino y hace igual: “todos ayudan a todos a ser obediente.”⁴⁶

Según Havel, el mensaje del poster no es “Trabajadores del mundo, uníos”, sino “yo soy un ciudadano obediente, usted no debe preocuparse por mí.” Es un mundo de superficies, pero lo que queda atrás de la fachada casi no importa. Cada noche, el verdulero se queja a su esposa sobre los pósteres, sobre la corrupción del jefe del comité de vecinos, sobre la mala calidad de las verduras que él recibe del campo. Este queja relaja sus ansias, pero tiene un papel aún más importante: le permite pensar que hay una diferencia entre él – que tiene una postura cínica al poder, que sabe “como las cosas son y las llama por su nombre” – y los otros, que creen en la propaganda o bien que tienen tanto miedo que no dicen la verdad. *La paradoja de esta queja es que todo el mundo hace exactamente lo mismo.* La postura cínica – “Yo sé que todo es mierda, pero no voy a decir nada, para no meterme en problemas” – y no el comunismo, es la ideología dominante del régimen “pos-totalitario”. Como dice Havel, “no deben creer la mentira: lo necesario es conformarse a la necesidad de vivir dentro de ella.”⁴⁷

El ensayo “El Poder de los Sin Poder” contrasta el verdulero con un compañero de trabajo de Havel en una cervecería.⁴⁸ Para proteger su identidad, Havel identifica el cervecero como S, pero lo describe como un hombre inocente, un hombre que ama su trabajo. A S le encanta la cerveza y quiere que sea tan buena y rica como puede ser, pero nota un número de problemas en la cervecería – falta de limpieza en los barriles, la posibilidad de mezclar los ingredientes de una nueva manera – así que se dirige al jefe con unas ideas. El jefe le ignora, pero S cree en el sistema comunista y sus promesas de la autonomía y el poder del trabajador, así que escribe una carta para el sobre-jefe, explicando los posibles avances.

Para los que conocen la justicia del comunismo, el resultado no les sorprenderá: S perdió su trabajo y fue mandado a trabajar en una fábrica que no tenía nada que ver con la cerveza. Sin querer y sólo por su honestidad e inocencia, el cervecero llegó a ser un disidente: “ahora, él podía decir cualquier cosa que quisiera, pero sin la esperanza de que alguien le escuchara.”⁴⁹ No era S que eligió ser disidente: el abuso del poder le echó para ocupar ese lugar.

Havel insiste en que la disidencia no es un opción política, sino algo que surge de la imposibilidad de vivir dentro de la hipocresía dominante. También rechaza el discurso de los liberales del occidente, los que alaban su coraje; en realidad, dice Havel, el coraje es algo que los disidentes asumen después, porque nadie se hubiera tornado disidente

⁴⁶ Václav Havel. “The Power of the Powerless.” *Living in Truth*. Boston: Faber and Faber, 1986. p. 52

⁴⁷ Havel, p. 45.

⁴⁸ Havel es famoso en el occidente como escritor de guiones de teatro, pero se ganó la vida haciendo una serie de trabajos manuales: en una cervecería, como albañil, limpiando...

⁴⁹ Havel, p. 82-3

si hubiese sabido las consecuencias de su acto. No significa que los disidentes no sean corajudos ni valientes, sino que *esta valentía es un producto, y no la causa, de su decisión de vivir en la verdad.*

La gran lección del “Poder de los Sin Poder” se basa en un nuevo entendimiento del poder y la resistencia en las sociedades posttotalitarias. El poder no está en las manos del individuo – ni el burócrata ni el general – sino en las manos del *ritual del poder*, la repetición de los actos hipócritas, desde colgar el póster hasta marchar en desfiles coreografiados. Los “poderosos” – es decir, aquellos que tienen un cargo dentro del gobierno – también son esclavos del ritual.

Los soviétólogos occidentales exageran el papel de los individuos dentro del sistema posttotalitario y pierden el hecho que los gobernantes, a pesar de su inmenso poder, no son más que los ejecutores de las leyes internas del sistema... La experiencia nos ha enseñado que este automatismo es mucho más fuerte que la voluntad de cualquier individuo.⁵⁰

Sin embargo, este ritual de poder tiene la gran debilidad de todos los rituales – es decir, si alguien decide *no participar*, todo el mundo se dará cuenta que el ritual es artificial y falso. Muchos grupos indígenas temen que los antropólogos o turistas presencien sus importantes rituales exactamente por este motivo: porque la presencia de un observador no participante constituye una distancia y una descontextualización.

Imaginemos que algún día, algo dentro de nuestro verdulero se quiebra; deja de colgar los esloganes sólo para engarciarse. Deja de votar en elecciones que él sabe que son falsas. Empieza a decir lo que piensa en las reuniones políticas. Y hasta encuentra en su conciencia la fuerza de apoyar a aquellos que necesitan apoyo. En esta rebelión, el verdulero queda fuera de la vida de mentira. Encuentra de nuevo su identidad y dignidad reprimidas. Da un sentido concreto a su libertad. Su rebelión es una tentativa de *vivir en la verdad*.⁵¹

Havel sufrió demasiado para ser inocente; entiende muy bien las consecuencias de vivir en la verdad. Sabe que esta “rebelión” le costará al verdulero su trabajo, el colegio de su hijo, la universidad para su hija... si sigue viviendo en la verdad, existe la amenaza de prisión y muerte. Sin embargo, también hay otra consecuencia: el acto del verdulero es una llamada a la conciencia de los otros; les enseña que la vida no tiene que pasar dentro de la hipocresía. De esta manera, quiebra el apoyo del ritual que el régimen dominante había recibido y abre la posibilidad de resistencia para los otros.

La caída del muro de Berlín y los otros movimientos a favor de la libertad en los países del antiguo imperio soviético comprueban la verdad de las ideas de Havel. A causa de la resistencia cotidiana de unas personas que querían vivir en la verdad, cada día más personas se dieron cuenta de la hipocresía de su mundo; se les inspiró el deseo de vivir

⁵⁰ Havel, p. 49

⁵¹ Havel, p. 55

en la verdad. Y algún día, de repente, este deseo explotó y la posibilidad de vivir sobrepasó el miedo del Estado y los hábitos del ritual del poder. Tenía que ver con el contexto internacional; tenía que ver con la economía; tenía que ver con Gorbachev. Pero sobretodo, dependió de una toma de conciencia, de los pequeños actos de muchas personas que no soportaban conformarse con la hipocresía vigente. Fue así que el cervecero cambió el mundo.

El Cervecero en la Calle

Hay pocas personas en el mundo capitalista que aman su trabajo. En realidad, si pensamos claramente en las pequeñas opresiones e injusticias codidianas que sufre un obrero, un mesero, o un abogado, comenzamos a preguntarnos cómo es que el sistema se mantiene. No sólo eso: la ideología dominante del capitalismo es la libertad y la autonomía (independencia, democracia, etc), pero la vida cotidiana bajo el capitalismo manifiesta exactamente lo contrario. ¿Cuándo es que un trabajador norteamericano – sea un abogado, un obrero, o una persona que trabaja en McDonald’s – hace una decisión verdaderamente libre? ¿Cuándo ejerce la “libertad” e “independencia” prometida por el discurso liberal?

Jamás. La famosa “libertad” se manifiesta sólo en la elección de una marca u otra de mantequilla de maní. El trabajo no permite una resistencia que va más allá de la queja. Los verduleros están en todas partes, reclamando en privado para mantener la ilusión de una subjetividad libre, pero siguiendo el ritual de trabajo y consumo en público. Su cinismo – como el cinismo del verdulero – es la base de la economía capitalista.

Nuestros líderes son iguales: no tienen verdaderas decisiones, sino que quedan prisioneros dentro de la lógica del sistema. ¿Piensa George Bush que el matrimonio de dos hombres es realmente “una amenaza a la base de la cultura mundial”?⁵² Claro que no. Pero sabe que puede “animar su base política” – los evangélicos derechistas – y así mejorar la posibilidad de ser re-elegido.⁵³ Igualmente, la invasión a Iraq no era una decisión, sino un resultado claro de la lógica del Capital. Los gobiernos del medio oriente han usado su riqueza petrolera para resistir el Capital global, defendiendo sus tiranías caseras en vez de aceptar la dominación de Exxon y Shell. La invasión de Iraq es sólo la vanguardia de la necesidad del Capital de eliminar toda resistencia y

⁵² Discurso de 24 Febrero, 2004

⁵³ Una legítima pregunta sería si su “base política” realmente cree que el matrimonio gay amenaza a la familia, y sospecho que la respuesta es “no”. Sin embargo, ellos se han identificado con el signo “pro-familia”, lo que quiere decir “anti-gay”. Su “decisión” depende más de la conexión de signos que de un verdadero pensamiento.

alimentar su lucro.⁵⁴ Podríamos analizar el liderazgo de la mayoría de los presidentes latinoamericanos bajo la misma óptica.⁵⁵

Si hay una analogía entre el sistema pos-totalitario y el sistema del capitalismo tardío,⁵⁶ quiero preguntar ¿quiénes son nuestros disidentes? Creo que es mejor comenzar con una pregunta más sencilla: ¿Dónde está nuestro cervecero?

Cuando coordiné un taller para educadores de calle en Recife, Brasil, cometí el error de utilizar el término de “decisión” en el contexto del proceso por el cual un niño o una niña llega a vivir en la calle. Muchos educadores decían, con toda razón, que nadie *decide* vivir en la calle, que no se puede usar el discurso de voluntad y autonomía. Igualmente, Havel insiste en que nadie “decide” ser un disidente. En los dos casos, la identidad surge de la necesidad de vivir en la verdad, o más bien, de la imposibilidad de conformarse con la hipocresía.

El cervecero es inocente y honesto: cree que cuando sus jefes hablan del poder del obrero, dicen la verdad. Inocentemente, pretende realizar esta verdad con sus ideas para mejorar la cervecería, y su honestidad le echa fuera del sistema, en el lugar de disidente. No es coincidencia que son los niños, las niñas, y los jóvenes que van a la calle, porque ellos también mantienen algo de la inocencia, la idea que las palabras “libertad” y “autonomía” aún tienen un contenido por debajo de su abuso en las bocas de los poderosos. Los viejos ya somos cínicos y sabemos que todo es mentira – y si todo es mentira, nada es mentira, y ¡no vale la pena aspirar a nada mejor! – pero los jóvenes aún saben enojarse frente a la mentira. La mayoría de los sujetos capitalistas nos conformamos con la mentira y la hipocresía, pero aún hay personas que quieren vivir verdaderamente. En muchos casos, la calle es su única opción.

Una vez que se ha entablado algo de confianza con los chicos de la calle a quienes aconsejo, intento saber de ellos por qué dejaron su hogar. Hace varios años un joven llegó a Santa Fé con una respuesta diferente: “*Por honestidad,*” dijo. “*En casa mis padres nunca dijeron la verdad. Tuve que irme.*”

Me acuclillé, inseguro sobre cómo reaccionar y luego le pregunté cómo lograba ser

⁵⁴ Naomi Klein. “Economic Warfare from Argentina and Iraq.” Discurso difundido en “Alternative Radio”, 21 Febrero, 2004. Disponible en www.alternativeradio.org

⁵⁵ Por suerte, hay algo más interesante en Lula, Chávez, y Kirchner, pero aún es temprano para decir si tienen el poder para resistir el Capital.

⁵⁶ Una de las grandes diferencias entre los dos sistemas *era* la ausencia de pena de prisión o muerte para los “disidentes” que intentaban vivir verdaderamente bajo el Reino del Capital – los que no se conformaban con la hipocresía podían perder su empleo, pero no su vida. La “Guerra contra el Terrorismo” ha acabado con esta diferencia ; la administración Bush ahora hace desaparecer a los disidentes, tanto como Chile en los años 70: el gobierno les puede tomar prisioneros sin recurso a un abogado, sin un proceso, sin un cargo y *sin notificar a nadie*. Es un momento muy peligroso en la historia norteamericana.

honesto en la calle, un lugar donde los chicos tienen que aprender a engañar y a robar y a vender su cuerpo para sobrevivir. Le llevó algo de tiempo explicarme su lógica. Las mentiras, comenzó a explicarme, te dan poder sobre las personas. Mientes sobre ti para impresionar a los otros, mientes sobre tus amigos para establecer o terminar relaciones, mientes para inspirar una seguridad falsa que luego puedes usar contra otros. Por eso no podía vivir con su familia, porque abusaban de la verdad como forma de abusar de él.

Para hacer que él viera esta honestidad como algo de lo cual estar orgulloso, seguí con el tema preguntándole cómo mantenía su honestidad con la dura vida de la calle. Me miró como si yo hubiese pasado por alto algo obvio. Mentir tiene que ver con el poder, explicó nuevamente. En la calle no tenía poder. Sabía que no tenía ningún poder de modo que mentir no tenía sentido. Lo único que quedaba era la honestidad.

Aunque decía que no tenía poder, y por ello elegía no mentir, de hecho con la decisión moral de no mentir, aceptaba la consecuencia de exclusión. Aunque él se esforzaba en verlo como una debilidad, existe mucha nobleza en su decisión. No estaba dispuesto a sacrificar su ética por la mera búsqueda de dinero, trabajo o respeto. Este joven había formulado su idea en palabras, pero creo que muchos niños y niñas – tanto en América Latina como en los EUA – ya no ven cómo vivir verdaderamente en la casa ni en la sociedad hegemónica.

Zizek analiza los mecanismos de construcción de la comunidad cerrada (o excluyente) y creo que sus ideas nos ayudan a entender la hipocresía que padecen los niños y las niñas en sus casas y sus comunidades. Según él, lo que junta una comunidad no es la ley pública que ellos afirman, sino lo contrario, la manera en que todo el mundo está obligado a negar o quebrar la ley, lo que constituye la comunidad a través de una “solidaridad-en-culpa”. Su ejemplo más chocante proviene de los años 1920-30 en el sur de los Estados Unidos: donde la ley pública era suspendida de noche, cuando los vigilantes blancos pasaban por las calles matando a los negros, fenómeno llamado del “linchamento” (*lynching*). Un hombre que quebraba la ley pública (por ejemplo, robar del mercado) podía ser perdonado, pero el hombre que *no* participaba en el pecado comunitario de la noche jamás gozaría perdón – sería matado o desterrado de la comunidad.⁵⁷

¿Qué es la “contra-Ley” que nos junta en comunidad dentro del capitalismo neo-liberal? ¿Qué es aquello que *debemos* hacer, pero que sólo se puede hacer de noche? Es decir, ¿qué es nuestro linchamento, nuestro pogrom? Mi hipótesis es que los niños y las niñas son más capaces de percibir la hipocresía violenta que fundamenta nuestra cultura y menos capaces de soportarla. Si podemos descubrir nuestra “contra-Ley”, podemos

⁵⁷ Slavoj Zizek, *The Metastases of Enjoyment*. London, Verso, 1994. pp. 54-57. Otros ejemplos son los pogroms contra los judíos en la Rusia Tsarista y la Alemania Nazi.

entender por qué los niños y las niñas deben hacerse “disidentes”. Tengo dos propuestas para entender esta dinámica.

- Si pensamos en los valores de nuestra sociedad, uno de los más evidentes es que “los niños son nuestro futuro” y “debemos cuidar nuestros niños con mucho cariño”. Las leyes públicas encarnan esta actitud con provisiones para proteger a los niños del abuso, para crear hogares para huérfanos, para educar en las escuelas, etc.

Pero ¿Qué sucede “de noche”? ¿Cuál es el contenido verdadero del comportamiento de la sociedad y las familias hacia los niños? Las escuelas en todas partes de las Américas (Sur, Centro y Norte-) son pésimas, con poco aprendizaje y mucha disciplina absurda. No hay parques ni ligas de deportes, menos en los barrios ricos. El sistema estatal de “bienestar” para la infancia (en la mayoría de los casos) no es más que una nueva tecnología de control.⁵⁸ Al mismo tiempo, la violencia familiar aumenta en casi todos los países.

Cuando se habla con niños y jóvenes sobre la violencia, es fascinante ver que no se quejan sólo de los puños y los cuchillos. Para ellos, es igualmente importante la hipocresía, la diferencia entre lo que el poder (sea padre, maestro o policía) dice y lo que hace. Los niños y niñas son particularmente concientes de esta hipocresía porque ellos son sus víctimas. Este discurso es tan propio de los niños de México o Brasil como los de los Estados Unidos.

- *“¿Por qué no querías quedarte en la casa? Porque todo mundo hablaba de la felicidad y todo el mundo era un miserable hijo de puta.”* Escuché este comentario un día cuando una adolescente colombiana de la clase media-alta intentaba explicar a una amiga pobre por qué ella estaba en la calle. Ciertamente manifestó la contradicción en su manera más bruta, pero he escuchado ideas parecidas de jóvenes en muchos países.

En el capítulo tres, analizamos la Ley del Capital, y vimos que tiene dos aspectos: por un lado, encontramos la idea de que el Capital debe crecer; por otro, afirma que los sujetos capitalistas debemos gozar en este crecimiento. Sin embargo, el “gozar en el crecimiento del Capital” es, en realidad, una miseria de esclavitud y alienación, como queda comprobado por la experiencia de los trabajadores de clase alta en Nueva York. La Ley (ahora como la propaganda de consumo) dice “Goce!” pero sólo permite gozar a través de la miseria.

⁵⁸ Recuerdo la respuesta de un joven de calle a un psicólogo que le preguntaba si necesitaba “terapia”: *“Estuve en el sistema toda la vida. ¿Sabes cuantos psicólogos? Veinte. ¡Y cada uno me jodió más!”*

En Santa Fé, padecer esta hipocresía se describe en términos de “dormir” – la categoría tiene bases en el discurso de la “Nueva Era”, pero creo que el uso de los jóvenes callejeros es más interesante. Cuando Tonio – el joven que era “bueno para caerse” – describía su vida antes de estar en la calle, hablaba de un “sueño”. Linda acusaba todo el mundo de estar “dormido”. El sueño de la casa (para algunos, “el mundo burgués”) se contrasta con “vivir” en la calle (la palabra casi siempre se habla en itálicos, con mucho énfasis). Se valoriza la comunidad de los que han “despertado” de su sueño, pero también notan que los que sueñan juntos mantienen una cierta solidaridad entre sí.

Quiero interpretar este discurso a través de las ideas de Zizek: la ley de la propaganda y del “self-help” nos incita a gozar – con las mercancías, con el sexo, con las fiestas que se ven en las propagandas de cerveza – pero ¿qué es lo que verdaderamente fortalece los lazos comunitarios en el mundo neoliberal? Siento solidaridad con mi vecino porque él sufre la misma opresión de su jefe que yo sufro ; todos en el barrio tenemos una inmensa deuda que no podemos pagar ; la policía está persiguiendo a varias personas ; nadie puede encontrar trabajo. El contenido de la solidaridad cambia de país en país y de barrio en barrio, pero la forma es siempre la misma. *Juntos, gozamos en la miseria.*

Si los racistas en el sur de los Estados Unidos encontraban una comunidad perversa en la violencia subterránea contra los negros, *los sujetos neoliberales hallamos comunidad en la violencia que ejercemos contra nosotros mismos.* Es lo que yo llamé « masoquismo latente » y es nuestra forma de manifestar la hipocresía que se encuentra en el corazón de toda ideología.⁵⁹ Nuevamente, los niños y jóvenes son más sensibles a esta hipocresía y menos capaces de conformarse con la mentira fundante.

Parecería que esta reflexión sobre los disidentes soviéticos nos hubiese llevado lejos de nuestro tema principal, pero veremos que no. Al igual que los disidentes, los niños de la calle se resisten a vivir dentro de una mentira, pero la mentira que ellos no aceptan es la del masoquismo latente, el mundo donde todos adoran su sufrimiento, pero donde nadie es capaz de reconocerlo. Vivir en la calle – experimentando el dolor y el placer en sí, y no a través del Capital – es un esfuerzo de “vivir en la verdad”, tanto como Havel o Solzhenitzen o Elena Bonner.

En el cuento de hadas “La Nueva Ropa del Emperador”, un sastre astuto dice al emperador que él puede hacerle una ropa maravillosa. A los inteligentes y nobles, les parece la ropa más magnífica jamás vista, pero los tontos y estúpidos no ven nada. El sastre cobra mucho, mucho dinero por “hacer” esta ropa. El Emperador y su corte no ven nada, pero tienen vergüenza de confesar que son “tontos y estúpidos”, así que

⁵⁹ Aquí uso “ideología” como la define Zizek: “Una mentira con la estructura de la verdad, siempre mantiene el poder de las autoridades.”

todos dicen que es la ropa más bella en la historia del mundo. Finalmente, el emperador acude a un desfile y todos los ciudadanos también aceptan la mentira – menos un niño, quien dice, “*Pero ¿qué pasa? ¿Por qué es que ese gordito está desnudo?*”

En el cuento de hadas, el emperador tiene mucha vergüenza, pero no es el fin del mundo. En la realidad, las consecuencias del “¿Por qué ese gordo está desnudo?” son mucho más fuertes. La primera opción es la revolución: todo el mundo se da cuenta de la mentira en la que estaban viviendo y entran en lucha para derrotar a su opresor. En 1989, esto sucedió con los satélites soviéticos. La segunda opción es más común: el pueblo tiene tanta fuerza invertida en su mentira que no se puede escapar. Todo el mundo declara que el niño es un loco y así vuelve a su ilusión fácil.

Aquí percibimos otra metáfora clave entre el niño callejero y el disidente soviético: su tentativa de exponer la hipocresía fundante de su sociedad amenaza a tal sociedad; exponen algo que los demás no se permiten saber. Así es que el niño-disidente es declarado como loco y mandado a hacer terapia o internado en una institución. La Unión Soviética estaba llena de “hospitales mentales” para los que veían la verdad del sistema; nosotros tenemos psicoterapia para “normalizar” a los niños de la calle. También debemos reconocer que no es sólo el Estado que manda al disidente al hospital mental. Sus ideas amenazan también al equilibrio psicológico de su vecino y así es que el público exige un tratamiento como manera de mantener la estabilidad de su mundo.

Antes de avanzar, con el objeto de entender los efectos de la disidencia de los niños y jóvenes que viven en las calles, quiero añadir una idea más sobre el cervecero. En los sistemas posttotalitarios, el poder se ejerce con el conformismo, el hábito, y la amenaza. Si bien he hablado más de los primeros dos fenómenos, el último también es importantísimo. Dice Havel, que ya que perdió su trabajo, el cervecero no tiene nada más para perder; el Estado no le puede amenazar con nada, así que puede decir lo que quiere. *Con el niño de la calle, es igual.*

Janis Joplin famosamente cantó que “Freedom’s just another word/for nothin’ left to lose...” [“Libertad es sólo otra palabra que se dice/ya que no hay nada más para perder.”] Un hombre gay citado por Zizek dice lo mismo: “*cuando sabes que tienes HIV, eres libre. Puedes hacer cualquier cosa y ya no te preocupas por contagiarte de la plaga, porque ya la tienes.*”⁶⁰ La clave aquí es que ya no hay una amenaza que sirva: el control de las autoridades no hace nada porque la persona ya ha sufrido lo peor que el mundo puede ofrecerle. El niño de la calle y la disidente se encuentran en este lugar – con su decisión de vivir en la verdad, se les cortó los lazos a la comunidad humana y ya no deben más a ella.⁶¹

⁶⁰ Zizek, *Metastases*. p. 93 fn

⁶¹ Mike Feigelson dice que algunos educadores de calle le han dicho que les fascina su trabajo porque “los niños de la calle ya no son humanos. No es que son menos que los humanos... sólo que son *otros*.” (Comunicación Privada, 28 de Marzo, 2003)

Con esta quiebra, el niño de la calle ya no tiene ninguna inversión en la ideología dominante y queda fuera de ella como víctima de su exclusión. Aquí debemos recordar la lógica de Marx: el proletariado no tiene una virtud o inteligencia especial que le permite ver y entender el sistema capitalista. El “privilegio” del saber del proletariado es que es la víctima (el objeto) de la economía capitalista y así es que tiene un saber “objetivo”, lo cual le permite ver con nuevos ojos. La exclusión total del niño de la calle tiene las mismas consecuencias. Brinda una distancia que permite el conocimiento.

De esta manera, podemos re-considerar el “masoquismo realizado” de los niños, las niñas y los jóvenes. No es sólo que el masoquismo manifieste la verdad de la sociedad neoliberal, no es sólo que concientice al público, sino que también, a través de manifestar la violencia de la cual son víctimas, quiebran los lazos que les unen a la ideología dominante. En este proceso de des-invertir, se sienten libres.

Parte II: Revolución

El retrato que pinté en la primera parte de este ensayo parece no sólo romantizado, sino también falso. Un educador que pasa horas intentando hablar con un niño destruido por la goma-pegante o el crack sabe que esta población queda lejos de ser un sujeto revolucionario. Sí, hay una cierta conciencia política, la que se puede escuchar en los momentos sobrios, pero yo mismo leo mis palabras y pienso que estoy exagerando. Así que antes de comenzar a escribir sobre las posibilidades libertadoras que la calle ofrece, es necesario reflexionar sobre el proceso de conciencia y cambio social.

Cuando Carlos Marx escribió el *Manifiesto Comunista*, la idea del proletariado como sujeto revolucionario pareció igualmente ridícula. Los obreros eran miserables, marginales, analfabetos y sin esperanza. Había personas – muchas veces con un compromiso religioso – que querían ayudar a los explotados y mejorar sus condiciones de vida, pero en gran parte seguían una línea que hoy en día llamaríamos “asistencialista”. Los protagonistas de este movimiento eran los ricos bondadosos más que los obreros mismos.

Marx jamás decía que el proletariado de por sí era revolucionario, porque sabía muy bien que la miseria nace de la miseria y que es muy difícil cambiar la inercia de la opresión. Cuando hablaba del poder del proletariado, sabía que era un poder latente, un poder en potencia y no en realidad. La estructura de la opresión del proletariado abría la puerta a un movimiento social, pero no bastaba. Le faltaba organización y conciencia.

En los capítulos que siguen, quiero analizar el proceso de concientización: cómo sucede en un niño y en la sociedad civil, y cómo las ONGs y los movimientos sociales pueden

acompañar y promover la transformación de masoquismo a cambio social. El texto clave para pensar esta dinámica no es un libro psicoanalítico o marxista, sino una película: el maravilloso documental brasileiro *Ônibus 174*.

Capítulo VI La historia de Sandro do Nascimento

La película *Ônibus 174* comienza al fin de la vida de Sandro do Nascimento, un joven callejero y ladrón fallido en Rio de Janeiro. Aborda un bus urbano que pasa por el Jardín Botánico en camino a Leblon, uno de los barrios más elitizados de la ciudad y saca una pistola .45 de sus pantalones. El bus para y varias personas escapan por la puerta, pero Sandro guarda 6 réhenes. La policía llega enseguida y con ellos – es inevitable, siendo una parte rica de Rio de Janeiro – los medios de comunicación. Es una historia verdadera y el documental incluye la mayoría de sus imágenes de los cámaras de televisión que difundía el evento por todo Brasil.

Historia de vida

Paulatinamente, mientras Sandro grita a la policía y a las cámaras, llegamos a aprender algo de su historia de vida. Nació en São Gonçalo, una de las favelas más pobres y violentas de Rio de Janeiro, una zona tan marginal que queda al otro lado de la bahía, y para llegar allí, hay que cruzar un puente inmenso. Su madre era dueña de una pequeña tienda, donde vendía verduras y dulces a los habitantes de la favela; parece que su padre no formó parte de su vida.⁶²

Cuando Sandro tenía seis años, alguien asaltó la tienda de su madre, Clarice, que estaba embarazada. Los detalles de la historia no son muy claras, porque la policía investigó poco, pero parece que el ladrón acuchilló a la madre en frente de su hijo y ella cayó sangrienta a sus pies.⁶³ La tía de Sandro encontró el cuerpo; decía de los bebés que estaban en su vientre aún pateaban, tal vez porque querían aire. Los fetos murieron antes de nacer. Sandro miró a su tía y dijo confundido : “*voy a la calle para jugar pelota, ¿bien?*”

Sin más, Sandro huyó hacia el centro de Rio, las playas de Copacabana, Ipanema y Leblon donde un chico puede ganarse la vida pidiendo limosna de los turistas y de los ricos. No hay muchos detalles sobre estos años, hasta que un trabajador social filmó a Sandro en una fiesta de niños de la calle en 1993. Cantaban, tocaban música, danzaban y hacían capoeira frente a la Iglesia de la Candelaria en el centro de la ciudad. Hubo un

⁶² No se menciona en la película, pero Mauricio Camilo da Silva, un educador en la ciudad de São Gonçalo, añade que el padre de Sandro fue asesinado cuando estaba con su madre en una fiesta en las calles de Rio de Janeiro. Da Silva, Mauricio Camilo. “*Quem meninos são estes que se encontram abrigados na cidade de Rio de Janeiro.*” Documento no publicado, p. 2.

⁶³ De nuevo, Maurico Camila da Silva brinda más información. Dice que Clarice murió cuando su *socia* le acuchilló por la espalda. Afirma que Sandro entró al fin de la escena. *ibid.*

grupo de unos 60 niños y niñas que vivían allí, esperando que la proximidad a la iglesia les protegiese de las matanzas policíacas que se producían por aquellos días.

Al día siguiente, los chicos y las chicas hacían una protesta informal contra la brutalidad oficial y hubo una pelea entre ellos y los policías. Al final, un chico escuchó un oficial decir, *“Oigan, putos, ya bastó. Esta noche mataremos a todos.”* Todos habían escuchado las mismas amenazas miles de veces, así que su noche fue igual como todas las otras: jugando, aspirando goma, contando historias y por fin durmiendo.

En la medianoche, los policías atacaron el portal de la iglesia. Asesinaron a siete niños e hirieron a muchos más, pero la mayoría lograron escapar. En los días que siguieron, los asesinos persiguieron a los sobrevivientes – Sandro entre ellos – con miedo de que ellos denunciasen la matanza – de verdad, no tenían motivos para tener miedo, porque una encuesta del público carioca (los de Rio de Janeiro) mostró que más que la mitad de la población apoyó a los asesinos, porque estaban *“limpiando la ciudad”*.⁶⁴ Sin embargo, muchos sobrevivientes también fueron asesinados. Sandro era uno de los pocos que sobrevivió hasta los veinte años.

Sandro seguía viviendo en la calle, porque era el ambiente que conocía y dominaba.⁶⁵ Trabajaba en los semáforos, mendigando, vendiendo chicle o, de vez en cuando, robando. Sus amigos dicen que era muy compañero y muy tranquilo, pero que tenía un gran vicio por la cocaína. Ya que estaba saliendo de la infancia, no podía ganar tanta limosna como antes y, así, comenzó a robar más.

Fue el robo armado de un auto que le metió en la cárcel por primera vez. Estaba huyendo de la escena con un compañero cuando un policía les pegó y luego, un juez condenó a Sandro a la *“medida socio-educativa”*⁶⁶ de varios años en prisión. Como sabemos todos los que trabajamos con los jóvenes, no había nada de *“socio-educativo”* en la cárcel, pero sí hubo mucha brutalidad, violencia y carencia. Los otros jóvenes que estaban encarcelados con Sandro hablan elocuentemente de la corrupción de los carcelarios y de las injusticias cotidianas que todos sufrían – con excepción de aquellos que tenían el dinero para sobornar a los guardias – pero parece que Sandro se comportó con mucha tranquilidad.

⁶⁴ En el capítulo cinco, buscaba ejemplos de *“contra-Ley”*, la hipocresía que los niños y las niñas no soportan. Esta encuesta es un buen ejemplo de la paradoja de *“cuidamos a los niños porque son el futuro”* y el trato real que los niños reciben.

⁶⁵ Mauricio Camilo da Silva menciona un hecho no incluido en el documental. Su tía dice que en los meses después de la masacre de la Candelaria, Sandro dependía de un hombre homosexual, a quien Sandro llamó de *“madre”*. Según la tía, este hombre se parecía mucho a la madre muerta, Clarice. Da Silva, Mauricio, p. 3

⁶⁶ Según el Estatuto da Criança y do Adolescente (ECA), los menores de edad en Brasil no reciben *“penas”*, sino *“medidas socio-educativas”* para *“reintegrarlos”* a la sociedad. Es un clásico ejemplo de cambiar un nombre sin cambiar el significado.

Rebeliones y escapes de las prisiones juveniles son muy comunes en Rio de Janeiro y, justamente, Sandro escapó con un gran grupo de jóvenes y volvió a la calle. Seguía al margen de la sociedad, pero hacía algunas tentativas de integrarse en una nueva vida: hizo capoeira con un pequeño movimiento social, encontró nuevos amigos y se revinculó con viejos compañeros.⁶⁷ Sin embargo, en la calle es casi imposible sobrevivir sin crimen, y parece que Sandro no tenía el genio necesario para escapar de la policía, así que fue tomado preso de nuevo, pero esta vez juzgado como adulto.

Los que no hemos pasado mucho tiempo como prisioneros no podemos imaginar cómo era el calabozo donde estaban imprisonados Sandro y treinta hombres más. No hubo camas ni sillas, ni piso para que todos se acostasen al mismo tiempo – los prisioneros colgaban cuerdas del techo para agarrarse y sacar un poquito de peso de sus piernas. No había luz. Sandro paso más de un año en ese infierno, hasta que otra rebelión le dio la oportunidad de escapar. Según el guarda, cuando salió se disculpó: *“No quiero faltarle el respeto, pero es mi única chance. No puedo quedarme aquí.”*

De nuevo en la calle, pero ahora con casi veinte años, decidió que ya bastó. Llamó a su tía por la primera vez en 12 años y pidió su ayuda; la tía le regaló un par de tenis y le invitó a pasar un tiempo con su familia. Sandro decidió que quería ganarse la vida sólo, así que agradeció a su tía y se dirigió a la favela de Nueva Holanda, un lugar un poquito menos marginal que la calle o São Gonçalo. Allí, encontró una señora de la tercera edad y entre ellos se desarrolló una fuerte relación de afecto, hasta que empezaron a llamarse de “madre” e “hijo”.

Sandro comenzó a buscar trabajo, pero era muy difícil, ya que estaba indocumentado y sin antecedentes laborales – también era un fugitivo de la cárcel. Sin embargo, contó a su nueva “madre” que mantenía la esperanza y que *“algún día, sería famoso, un artista...”*

Cuando Sandro secuestró el bus, parecía drogado y casi loco. En las imágenes televisivas, intenta esconder su cara con una toalla, pero la toalla cae; la moción se repite vez tras vez, una acción casi automática, sin sentido. Permite que unos réhenes salgan, pero seis quedan con él, todas mujeres y Sandro pasa de una para otra, con una pistola en sus cabezas y su brazo ahorcándolas. Grita por la ventana: *“Quiero una granada y una escopeta! Si no la recibo, voy a matarla a las seis horas!”*

Pidió que las mujeres abrieran sus bolsas y les obligó a escribir en las ventanas con lápiz para labios: *“Tiene una pistola. Va a masacrarnos a todas.” “Tiene un pacto con el diablo.”* Pronto, las ventanas se cubren de palabras rojas.

⁶⁷ Una cosa fascinante sobre *Ônibus 174* es la cantidad de imágenes que el editor pudo hallar de Sandro. Este niño callejero, ejemplo clásico de la invisibilidad, se encuentra en un video sobre capoeira y otro sobre el masacre de la Candelaria. Antes de cualquier crimen, Sandro ya era objeto de la mirada social.

Sandro grita por la ventana. Toda la historia de su vida está allí: *“¿Ustedes creen que conocen la violencia? ¡Mataron a mi madre cuando tenía seis años!” “¡Es serio, hijos de puta! ¡Ya me deben escuchar!” “La policía piensa que tiene tanto poder, pero sólo detrás de la reja. ¿Quién tiene el poder ahora, hijos de puta?” “¡Yo estaba en la Candelaria! ¿No recuerdan la Candelaria? ¡Pero allí, nadie tenía pistola!”* También habla de su tiempo en la calle, de la opresión de la prisión y, de vez en cuando, repite su demanda por granadas y una escopeta.

Su cabeza está fuera de la ventana, pero siempre usa un brazo para agarrar una mujer; la policía no dispara porque el gobernador ha declarado que no quiere una masacre en la pantalla de la televisión. Intentan negociar, pero Sandro no tiene interés en eso – grita a las cámaras de televisión, primero con la historia de su vida, pero ya con nuevas referencias: *“¡No es una película de acción!” “¿No viste la película anoche? El bota todos fuera de la avión. ¿Piensan que no voy a hacer lo mismo?” “¡Ustedes saben como terminan las películas de acción!”*

Hay una mujer enferma en el bus, tiene problemas de corazón. Por un tiempo, Sandro grita, *“Si ustedes no hacen nada, va a morir de un infarto!”*, pero cuando ella le dice que le entiende, que su hijo también está imprisionado, Sandro le permite salir.

Al atardecer, se hace evidente que la policía no va a hacer nada. Sandro grita con más furia para amenazar las vidas de sus réhenes y después echa una muchacha al piso y dispara. Todas las otras comienzan a gritar y a llorar: *“¡Sangre!” “¡Muerte!”* Un negociador de la policía pide calma y una mujer le grita, *“¡Vamos a poner esta pistola a tu cara, y a ver si tienes calma! ¡Ayúdanos hueputa!”* Los gritos y llantos continúan por un tiempo, pero después hay un momento de calma. Por la tele, se puede ver que Sandro y unas muchachas están sentados atrás, conversando tranquilamente.

Ya por fin, Sandro y una muchacha caminan al frente del bus - Sandro siempre tiene la pistola a la cabeza de la joven, pero su manera ya es mucho más calmada. Abre la puerta y sale con ella, dando señales de negociación. Caminan hacia el jefe de la policía y comienzan a hablar, cuando otro policía surge por detrás del bus y dispara su metraladora. El policía pierde su blanco, a pesar de disparar de una distancia de un metro: la muchacha cae muerta y Sandro cae encima de ella. Otro policía intenta sacar su pistola y dispara contra el cadáver.

El público ataca como una horda con gritos de *“¡Linchamento! ¡Línchalo!”* La policía construye un cordón y forzan Sandro en el baúl de un jeep. En la filmación de la televisión, Sandro parece muerto o desmayado.

A partir de este momento, no hay más fotos. La policía dice que Sandro peleó como un loco mientras el jeep corrió para el despachamento y un oficial tuvo que sofocarlo para dejarlo inconciente. Sandro murió sofocado.

El artista de cinema

La historia que he contado hasta ahora es la que el público brasilero pudo escuchar en cualquier emisora de televisión aquel día que Sandro secuestró el bus 174 – la historia de su vida y los actos de violencia eran los que se podían ver desde el exterior del bus. Cuando escuchamos la historia de las rehenes, emerge otro retrato del secuestro. Los eventos que sucedieron fuera del bus fueron fuertemente contradichos por lo que sucedía detrás de las ventanas.

Para entender esta paradoja, debemos volver al momento en que Sandro disparó a la muchacha, cuando todas las rehenes gritaban “¡Sangre, muerte!”. La muchacha “muerta” no era visible desde la calle, porque se acostaba en el piso del bus, así que nadie sabía que la bala que Sandro tiró ni le aproximó. En *Ônibus 174* hay una entrevista con esta muchacha “muerta”, cuando ella declara (con una sonrisa!) que “yo estaba allí escondida, gritado ‘sangre, muerte’ con todas las demás.”

En el cinema donde yo asistí el documental, hubo un fuerte suspiro por parte del público.

Otra réhen describió lo que estaba pasando dentro del bus. Resultó que Sandro gritaba locamente a la policía, a las televisiones y al público, pero cuando cerró las ventanas o habló con las rehenes, su voz era calma y racional. El les describía exactamente lo que él quería: que gritasen, que se desmayasen, las palabras que debían escribir en las ventanas. Su relación con las rehenes fue educada, hasta cariñosa. En algún momento, se ve que Sandro está abrazando a una muchacha. Por tele, parece que la está amezando, pero cuando se escucha la voz de la muchacha, se puede ver la verdad: es un abrazo. Dice la muchacha, “*en ese momento, le dije : sólo hay una víctima en este bus y eres tú.*”

Con estas palabras, el significado del evento da sobresalto. En vez de loco y violento, resulta que Sandro era cuerdo y conciente, que sabía exactamente lo que estaba haciendo. Ya tenemos otra interpretación de sus gritos por la ventana del bus – “*ésta no es una película de acción*” – porque en vez de ser una tonta película de acción, vemos que era una gran obra de un artista de cine. Varios comentaristas en los Estados Unidos han lamentado que no hay un director de Hollywood que pueda construir el suspenso de *Ônibus 174*; el cineasta que logró tanto suspenso era Sandro do Nascimento, un muchacho casi sin educación formal.

Lo que encontramos aquí es un clásico escenario de cine, con una pantalla (la ventana del bus) que parece mostrarlo todo, pero con una infinidad de cosas que suceden

“detrás” de la pantalla, donde nadie puede ver.⁶⁸ Sandro creó una ilusión de la realidad, pero no era lo que sucedía “en la realidad”. El contraste entre la pantalla y la realidad era una de las cosas que constituyó el fuerte vínculo entre Sandro y sus rehenes, todas hablaban muy bien de él.⁶⁹

Esta interpretación de “superficie” y “profundidad” parece llevarnos a la verdad de la tragedia, la cual fue más tragedia para Sandro que para las rehenes. Pero hay un problema fundamental con este esquema de pensamiento. Si pensamos en la vida de Sandro – o la de cualquier niño de la calle – no podemos decir que lo “anterior” sea la verdad de su vida. Sí, es muy importante reconocer que hay un profundo pensamiento crítico que puede (no debe!) pasar detrás de la máscara de drogas y sufrimiento y violencia, pero *esa máscara es también la verdad*.

Así que no quiero reflexionar sobre la vida de Sandro a través de la película *Ônibus 174*, la cual integra los dos niveles (la superficie y lo profundo). La lección más importante de *Ônibus 174* es que Sandro estaba haciendo una obra de cine. Con esta clave hermeneútica, podemos volver a pensar sobre la película que Sandro quería hacer. Creo que nos ayudará entender la relación entre masoquismo y revolución en la calle.

⁶⁸ Las grandes películas de Hollywood ya tienen como parte de su *marketing* un documental sobre “la creación de la película X”, donde los aficionados pueden ir “atrás de la pantalla” para saber la realidad cotidiana de la producción. Sería interesante interpretar *Ônibus 174* como “La Creación de la Película del Cineasta Sandro...”

⁶⁹ Esta interpretación podría dar nuevas pistas para re-pensar el famoso “síndrome de Estocolmo”.

Capítulo VII La Lucha de Sandro

En las favelas de Rio de Janeiro, las dinámicas de opresión, sufrimiento, y placer son nuevas y poderosas – y tal vez un presagio del futuro para otras grandes ciudades de América Latina. El poder de las pandillas y bandas en las favelas es inmensa, con una tasa de mortalidad más alta que en la mayoría de las guerras de los años 1990. Sin embargo, al mismo tiempo, las pandillas dan un sentido de identidad a los habitantes de los barrios excluidos. Esta relación sirve los intereses de los poderosos y del Capital, pero es altamente perjudicial para las personas – ricos y pobres – que viven dentro de la guerra.

La película que Sandro hizo para la televisión brasilera ataca la ideología que apoya el *status quo* en Rio de Janeiro. Concientiza a la población brasilera sobre las injusticias y miserias que ella quiere mantener oculta. Y llega a ser un acto sumamente radical.

Poder y exclusión en Rio de Janeiro

En la cosmovisión izquierdista, el gran enemigo siempre será el Capital, los ricos, los grandes empresarios... Para los conservadores, la enemigo será el criminal, el pandillero, el subversivo... En Rio de Janeiro, los dos grandes enemigos se han aliado en la figura del *Comando Vermelho* (Comando Rojo).

El Comando Vermelho se formó en los años 1970 entre los prisioneros de las cárceles de Rio de Janeiro. Era un período de dictadura y el gobierno había decidido encarcelar los presos políticos con los delincuentes comunes. Los dos grupos tenían el mismo enemigo – el Estado y los militares – así que formaban una alianza. Los presos políticos enseñaban técnicas de organización a los criminales, con esperanza de concientizarlos en la lucha política. Los criminales ayudaban a los presos políticos a sobrevivir en las prisiones y les daban acceso al inframundo de Rio de Janeiro.⁷⁰

En algunos casos, la apuesta de los presos políticos salió adelante, dando esperanza y conciencia a los negros y favelados marginalizados. Lamentablemente, otros criminales sólo vieron su educación política como una herramienta criminal, por lo que, cuando salieron de la prisión, usaron las técnicas de movilización y organización revolucionaria para crear un gran imperio de narcotráfico. El Estado había abandonado las favelas,

⁷⁰ Para la historia del Comando Vermelho, véase Luke Dowdney, *Niños en el Tráfico de Drogas*. Rio de Janeiro: COAV y Save the Children, 2003. La mayoría de esta información viene de este excelente libro, el que se puede bajar de www.coav.org.

dejándolas sin sanamiento básico, empleo, o policía, así que los nuevos narcotraficantes llenaron este vacío de poder.⁷¹

El Comando Vermelho jamás tenía una estructura fija o vertical, como el cartel de Medellín bajo Pablo Escobar, sino que era una alianza vaga de jefes criminales con intereses parecidos. Durante el curso de los años noventa, dos fracciones rompieron esta alianza, porque creían que las políticas empresariales del Comando Vermelho no les daba tanto lucro como ellos merecían. Así que se fundaron el *Terceiro Comando* y *Os Amigos dos Amigos*,⁷² tomando control de varias favelas en Rio e iniciaron una guerra contra el Comando Vermelho.⁷³

Lo que complica la guerra de narcotraficantes en Rio de Janeiro es la relación simbiótica entre los habitantes de las favelas y las pandillas que allí reinan. El primer fenómeno es un hecho bruto conocido por todos los que trabajamos en las zonas marginalizadas: las pandillas no pueden mantener control sobre la población civil sólo con las armas y la violencia. También necesitan cultivar el apoyo de la comunidad, creando legitimidad para mantener su poder. Esta legitimidad surge de su fuerza y del dinero que trae a la comunidad, pero también del carisma de los líderes y de las obras de caridad que la pandilla hace para los habitantes de la favela. En Rio, estas obras incluyen distribución de comida, construcción de canchas de fútbol, seguridad pública y actividades culturales (como los conocidos “bailes funk”).

Otro aspecto de esta lucha por la legitimidad es el perverso orgullo que las pandillas dan a los habitantes de las favelas. En un mundo con pocas fuentes de orgullo, la victoria del Terceiro Comando sobre el Comando Vermelho en una batalla callejera puede enorgullecer a las comunidades donde el Terceiro Comando tiene poder. Si yo vivo en una favela del Comando Vermelho, un aumento en el lucro de la pandilla me parece bien, con la idea que los narcotraficantes compren más pan y cerveza y ayuden a la economía local. Muchas personas que no son miembros de la pandilla llegan a apoyar a la pandilla por motivos ideológicos y emocionales.

Debemos clarificar la metáfora oscura: del mismo modo que el abogado de Nueva York toma placer por el crecimiento del negocio – a pesar del surifimiento que le causa – el pobre que vive en un barrio del Comando Vermelho experimenta el placer reflejado en la pandilla. En realidad, el crecimiento del poder del Comando perjudica a los habitantes de la favela, porque causa más violencia y más opresión, pero ellos tienen un “vínculo libidinal” – una conexión entre su placer y el de la pandilla – que esconde su sufrimiento. Cuando nos damos cuenta que el Comando Vermelho sólo representa la

⁷¹ La película brasilera *Cidade de Deus* (Ciudad de Dios) (2002) presenta una versión escandalizada, pero fundamentalmente verdadera, de este proceso.

⁷² Los narcotraficantes en Rio prefieren el nombre de “Amigo” para referirse a su profesión.

⁷³ En 2002-3, pareció que Amigos dos Amigos iba a re-intergrarse con el Comando Vermelho, dejando sólo dos fuerzas armadas en las favelas.

fundación oscura de Capital – es decir, que los pandilleros son empresarios – vemos que los fenómenos son iguales.

El otro lado de esta dinámica ideológica es la relación entre la favela y el centro de la ciudad. A pesar de la guerra en las favelas, Rio sigue siendo un destino turístico; gran parte de la clase alta de la ciudad gana su poder y riqueza en el industria de turismo. Los barrios ricos del centro – Leblon, Ipanema, Laranjeiras – parecen formar parte del primer mundo.

Hay una relación simbiótica entre la riqueza del centro y la exclusión de las favelas, manifestándose de dos formas:

- La industria del turismo depende de la imagen de la “ciudad maravillosa” con sus playas blancas, montañas pendientes, y mujeres bellas. Según el sentido común, los turistas no vienen a Rio para ver pobreza y mugre,⁷⁴ así que *la prosperidad de la ciudad depende de la invisibilidad de los pobres*. Para mantener la economía, las favelas deben desaparecer.
- La clase alta de Rio de Janeiro, especialmente la que vive del gobierno o la policía, está plenamente metida en el narcotráfico. Puede ser que la creación del Comando Vermelho sucedió en las prisiones, pero los líderes y financistas de las pandillas son personas de la clase alta tradicional. Esta clase también depende de la exclusión de la violencia en las favelas, porque así se constituye una “zona de comercio libre” donde pueden ganar mucho lucro sin interferencia del Estado ni la sociedad civil.

La perversidad de esta tragedia es evidente: *la sobrevivencia de los habitantes de las favelas depende de su exclusión e invisibilidad*. Son lugares sumamente pobres cuyos únicas fuentes de ingresos son la economía del narcotráfico – la que depende de una “zona de comercio (y violencia) libre – y la economía del turismo – la que exige la invisibilidad de los miserables. Claramente, la manera más fácil de resolver esta paradoja es lo que llamamos en Parte I el “masoquismo latente”: yo gozo a través del placer del Capital, porque así al menos puedo sobrevivir.⁷⁵

El niño de la calle – en este caso estaremos hablando de Sandro do Nascimento, pero creo que representa muchos niños y niñas que buscan una nueva vida en la calle – no soporta esta hipocresía. Pretendo proponer que este rechazo tiene fuertes consecuencias para la ideología dominante.

⁷⁴ Hay un fascinante contra-ejemplo a este “sentido común”: uno de las excursiones más deseadas por los turistas es el “favela tur”, donde una agencia de turismo guía un grupo de europeos y gringos para conocer la violencia y pobreza de las favelas.

⁷⁵ Si pensamos en términos de Medea, podríamos decir que la violencia en la favela es análoga a la matanza de los hijos: se matan entre sí porque no pueden matar a los verdaderos opresores.

Llevar la favela al centro

Para resistir la lógica que exige placer en la invisibilidad y la exclusión, Sandro do Nascimento procuró la pantalla más visible en el mundo: la de la televisión. Cuando secuestró el Bus 174, Sandro imposibilitó la invisibilidad y forzó el mundo a ver y conocer su cara. Se impuso encima del mundo que le quería olvidar y excluir. Y en este proceso, intentó concientizar a todo el mundo sobre nuestra complicidad en esta hipocresía, sobre nuestra participación y placer en nuestra propia opresión.

Antes de intentar comprobar la extravagante hipótesis del último párrafo, quiero clarificar un asunto importante. En este análisis, no quiero pensar en las intenciones o la auto-conciencia de Sandro do Nascimento. Puede ser que él sabía exactamente lo que estaba haciendo, o puede ser que estaba tan drogado que tenía sólo una idea vaga de sus propias intenciones. De la misma manera que los textos que yo escribo siempre dicen más (y menos) de lo que yo quiero,⁷⁶ los actos de Sandro deben ser leídos por su significación, sus resultados, y no sólo por sus intenciones.

Comencemos por un análisis más sencillo: Sandro expuso la realidad que todo el mundo quería esconder. Como vimos encima, la vida de Rio de Janeiro depende de una ignorancia conciente, la decisión de no prestar atención a las injusticias y exclusiones cotidianas que forman la base fundamental de la ciudad. Slavoj Zizek nota que 60% de los norteamericanos creen que había un vínculo fuerte entre Iraq y el ataque contra las torres gemelas, a pesar de mucha, mucha información en la prensa que contradice esta creencia. Muchos comentaristas de izquierda piensan que los norteamericanos no logran ver esta información por estar cegados por una ideología fuerte, pero Zizek ofrece otra interpretación: *los norteamericanos no quieren saber*. Quieren el placer de una televisión interesante (es decir, la guerra), quieren gasolina barata, quieren sentirse poderosos... y concientemente deciden que no quieren conocer ningún hecho que amenace a estos placeres. El llama esto el "deseo de no saber".⁷⁷ Lo mismo pasa en Rio de Janeiro, donde los habitantes desean no saber, porque si supieran, tendrían que cambiar de vida.

El primer acto revolucionario de Sandro es su amenaza a la ignorancia conciente. Su obra de cine trajo la violencia desde la favela hacia los barrios ricos de la ciudad, donde los ricos no pudieran ignorar la exclusión y muerte que ya son cotidianas para los pobres de la ciudad. En las conversaciones con las rehenes unos años después del

⁷⁶ Es fascinate leer mis textos traducidos a otro idioma, porque siempre experimento la extraña sensación de aprender algo nuevo de mis propias palabras – no por errores en la traducción, sino porque las palabras siempre tienen más en ellas que mis intenciones.

⁷⁷ Slavok Zizek, Entrevista con "The Left Business Observer" (show de radio), April 17, 2003

secuestro, pareció evidente que ellas habían recibido un llamado de conciencia y que ya no podían ignorar la realidad de su ciudad.

Sin embargo, hay un problema fundamental con esta estrategia: los ricos pueden interpretar la violencia dentro de su propio paradigma – es decir, el del “crimen” – y así mantenerse en la ignorancia feliz. El comentario en el diario de mi ciudad evidencia plenamente este prejuicio : el documental jamás decía que Sandro iba a robar los pasajeros, pero el diario escribe:

“En Julio 2000, Sandro do Nascimento abordó un bus urbano en Rio de Janeiro, armado con pistola y probablemente drogado de cocaína. Planeó robar a los pasajeros y escapar rápidamente, pero la policía vino... y el robo fallido se tornó en una crisis con toma de rehenes.”⁷⁸

Si un comentarista de cine que vió el documental puede equivocarse de esta manera, imagínese alguien que sólo conoce el evento por televisión.

En 2003, el Comando Vermelho tomó la ciudad de Rio de Janeiro. Un nuevo gobernador había comenzado a hablar de acabar con el tráfico de drogas, y el Comando quería mandar un mensaje claro – las pandillas, y no el Estado, tenía el poder. Tomar las calles de la ciudad, atacar a la comandancia de la policía, y disparar armas frente a la municipalidad podrían ser interpretados como una lucha revolucionaria o como el grito del oprimido, pero todo el mundo sabía que era una expresión de crimen. Si un acto de tanta violencia recibe esta interpretación fácil, parece poco probable que el cine de Sandro constituya una amenaza a la ideología dominante.

El crimen es un fenómeno fascinante, porque parece desafiar el sistema dominante, pero en realidad sólo fortalece su ideología. Sí, el crimen queda, por definición, fuera de la ley escrita, la ley encarnada en el Estado. Sin embargo, es una manifestación perfecta de la Ley que forma el centro del capitalismo: es decir, la codicia. El criminal, la figura emblemática de lo antisocial, quiere la misma cosa que el capitalista: dinero. Esta reunión de opuestos normaliza y naturaliza la codicia – “si el empresario y el criminal, enemigos naturales, tienen los mismos valores, la codicia debe formar parte de la naturaleza humana” – a pesar de los otros valores representados por la mayoría de las personas.

El problema fundamental de la estrategia de “llevar la violencia de la favela a los ricos” es que los ricos ya tienen cómo re-interpretar esta violencia. Sólo que para una minoría de personas, esta técnica sólo fortalece la lógica del Capital.

⁷⁸ Jeff Acker, “Neighborhood Watch” *Santa Fe Reporter*. February 18-24, 2004, p. 33. Para el escritor del artículo citado, *Ônibus 174* es sólo un comentario sobre los orígenes socio-económicos de los crimen; es decir, a pesar del genio del documental, sólo era capaz de percibir sus propios prejuicios liberales.

El teatro del deseo

Por suerte, el cine de Sandro do Nascimento realiza un proceso mucho más complicado y sofisticado que el de llevar la violencia de la favela para el centro. Fundamentalmente, Sandro crea un teatro de deseo prohibido, donde él puede ser quien quisiera y donde expone la hipocresía de la vida tiranizada por el Capital.

Hay un hecho sencillo que comprueba que Sandro no hacía un “drama de rehenes” como todo el mundo pensó: *no hace demandas*. Un secuestrador siempre dice “quiero cien mil dólares y un avión para las Islas Bahamas” o “quiero la libertad de cinco presos en la cárcel” o “quiero el fin de la ocupación de mi país”. Sandro no quiere nada de eso. Cuando la policía le pregunta “¿Qué quiere?” parece casi perdido y hace una demanda tonta: “quiero una escopeta y una granada”. Las mismas no les ayudarán escapar, ni le darán más oportunidad de robar o conseguir lo que quiere. Más importante, si quiere una escopeta y una granada, se las puede comprar baratas en la favela.

Así, ¿qué quiere decir “quiero una escopeta y una granada”? Quiere decir que el drama durará por más tiempo, que los ojos de Brasil caerán encima de su cara y sus brazos fuertes por más tiempo. Una escopeta es un arma de larga distancia, tal vez un símbolo de las cámaras que están llevando su poder para el público de todo el mundo. Una granada explota, igual como su imagen explotó en las pantallas de televisión en todo Brasil. En realidad, “quiero una escopeta y una granada” quiere decir “quiero más poder, quiero un imagen aún más fuerte”.

Entonces, ¿qué quiere obtener Sandro del secuestro? Básicamente, ¿qué está haciendo?

Para Sandro, el secuestro es un fin en sí. No es un medio para conseguir otra cosa, no es para demandar dinero o cambios de política. Lo que Sandro quiere es estar en el bus con un arma, quiere la atención del mundo, quiere ser reconocido y visible. Después de su muerte, se hizo una entrevista con la mujer que Sandro llamaba de “madre” quien pronunciaba las palabras de Sandro: “No sé, mamá, pero tengo que hacer algo en esta vida. Tengo que ser artista, ser famoso...”⁷⁹ Es decir, quería recibir el reconocimiento del público, quería dejar de ser excluido e invisible. También quería ser poderoso.

Al fin del secuestro, Sandro salió del bus con una rehen para negociar con la policía y resultó echado a tierra debajo de los cuerpos de los policías. Repentinamente, la masa de personas que estaba asistiendo el espectáculo se tornó en motín; todo el mundo gritaba “¡Línchalo!” y corría a toda velocidad para el lugar. Más tarde, un participante diría que todo el motín quería un “recuerdo”, un pedazo de su cuerpo o su ropa. Era una escena de brutalidad primorial.

⁷⁹ Citado de la entrevista en *Ônibus 174*.

Zizek analiza esta “violencia primordial” y racial en el contexto de la guerra civil en Yugoslavia, su propio país, y entre los skinheads racistas de Alemania.⁸⁰ El discurso de los asesinos y racistas se basa en la idea de que el otro tiene acceso a una fuente de gozo y autenticidad que el racista ya no tiene. Para los skinheads alemanes, los turcos tienen una comunidad y una relación con Alá que los alemanes sólo pueden imaginar; también tiene una identidad cultural (de raza, de etnicidad) que los alemanes han perdido. Los serbios masacran a los musulmanes por su experiencia religiosa, porque piensan que en las mesquitas, debe haber algo fuerte y poderoso que les hace rechazar la religión cristiana.

Podemos ver la misma dinámica en el linchamiento de los negros en el sur de los Estados Unidos al principio del siglo pasado, pero en este caso los blancos temían y querían el gozo sexual de los negros y las negras. El discurso nazi se obsesiona con la idea de que los judíos son “el pueblo elegido”. En todos los casos, no es que el otro verdaderamente tenga acceso al gozo, sino que el racista *imagina* que lo tiene. La violencia primordial no sólo quiere quitar el objeto de gozo del otro, sino también de experimentar el gozo a través de la violencia de masa.

La masa que ataca a Sandro parece un motín de linchamiento; tiene todas las características de la violencia primordial racista – sin la cuestión étnica, porque hay negros y mestizos y otros intentando matar a Sandro.⁸¹ Así que creo que la teoría de Zizek es fundamental para entender esta violencia: al público, le pareció que Sandro tenía acceso al gozo prohibido. Tenía poder. No temía la policía. Nadie podía decirle que sí o que no. Por un instante, Sandro era autónomo y libre. Tenía una energía casi demoníaca que delataba que estaba fuera de sí.⁸²

Lo que Sandro tenía en ese momento, nosotros no lo tenemos. A pesar de las bonitas palabras sobre libertad y derechos humanos, en nuestra cotidianidad no podemos hacer lo que queremos, no tenemos la libertad de decir a la policía “¡jódete!” ni de atraer la atención del mundo. Por las cuatro horas que tenía el bus secuestrado, Sandro parecía tener toda la potencia y todo poder. Y a nuestro horror, aprendimos que nosotros queremos lo mismo: la libertad de escupir la cara del opresor, el reconocimiento de todos, el poder sobre la vida y la muerte.

⁸⁰ Este análisis toma lugar en gran parte de la obra de Zizek, pero véase particularmente la introducción y apéndice de *The Metastases of Enjoyment*.

⁸¹ La antropóloga Rita da Silva me recuerda que en el Brasil, hay una tradición de solidaridad con las víctimas del crimen – en muchos casos, el público defenderá a una persona inocente. (comunicación personal, 3.3.04) Puede ser que esta solidaridad sea otro motivo para el linchamiento, pero otra explicación será necesaria para entender la furia y rabia de la masa.

⁸² Aquí es interesante notar que Sandro pidió que una rehen escribiese en la ventana, “*El tiene un pacto con el diablo*”. La persona que vende su alma tiene poder y libertad mientras viva.

¿Por qué era necesario linchar a Sandro? Porque parecía que él tenía acceso a la plenitud, al poder, a la libertad – todo lo que nosotros deseamos pero que no nos dejamos desear. Y por eso, tenía que morir.

Capítulo VIII La disidencia y la verdad

Hay varias teorías políticas que postulan a los excluidos como futuros revolucionarios – tomando el lugar del proletariado marxista – pero siempre hay grandes problemas: organización, conciencia, educación... El problema fundamental es éste: a pesar de la horrible exclusión que impone el sistema neoliberal capitalista, la mayoría de la población no es excluida. El proletariado era una fuerza sumamente democrática, porque representaba los intereses de la gran mayoría de la población, pero el niño de la calle no puede ocupar este papel.

Frente a esta cuestión, debemos acudir a Václav Havel y a los otros disidentes de la época soviética. Ellos también eran una pequeña minoría, porque la gran masa del pueblo apoyaba el gobierno con su cinismo y apatía. Sin embargo, los actos de los disidentes exponían la opresión que todo el mundo sentía, pero que no puede describir o manifestar. El disidente es una llamada a la conciencia del pueblo, y después de un tiempo, el pueblo sale adelante. Mi propuesta es que el niño de la calle posee el mismo papel.

El Deseo Postergado

El masoquismo latente, la necesidad de sentir placer en nuestra propia opresión, nos hace cómplices de los pecados del sistema hegemónico. También nos roba nuestros deseos más fundamentales. A pesar de la retórica de libertad y derechos, pocos nos sentimos libres en la cotidianidad. No somos siempre concientes de la miseria de esta hipocrisía, pero la sentimos a flor de piel.

Como el verdulero bajo el comunismo, hacemos compromisos con la triste realidad: yo siempre quería hacer arte, pero trabajando sesenta horas cada semana y con cuatro hijos, no puedo. Sigo trabajando en la fábrica que odio. Mi jefe es un hueputa y no quiero nada más que mandarle al infierno, pero no digo nada por miedo a perder mi trabajo. Hay una fábrica cerca de mi casa que está envenenando el agua, pero ¿qué podemos hacer si es la única fuente de empleo y riqueza en la ciudad?

Sí, en algún sentido estamos hablando de la tragedia de la realidad. Jamás conseguimos exactamente lo que queremos. El problema es que bajo el régimen del Capital, *recibimos placer por abandonar nuestros deseos, por abandonar la libertad y la dignidad*. No es sólo que somos oprimidos, ni que somos cómplices en nuestra opresión. Es que gozamos en la complicidad.

Imaginemos una revolucionaria prisionera que ha decidido no hablar con nadie, jamás decir nada que perjudique a sus compañeros. El torturador bruto le pega, le quema y

da choques eléctricos – y todo lo que no queremos pensar – y ella resiste por una semana. Después, no puede soportar más y firma una confesión. Ella ha perdido y siente una gran culpa, pero se mantiene firme en su ética y en sus valores. Sigue siendo ella misma.

Otro torturador más astuto viene a hablar con ella – tal vez después del bruto, o tal vez sin ayuda del juego de “buen policía, malo policía” – y sólo habla de las cosas cotidianas. Ella no quiere hablar, pero el hombre no parece malo, y sólo está hablando de su familia, del partido de fútbol, de la fiesta de la semana pasada, así que ella también habla sobre su familia. En algún momento, sin pensar, pronuncia el nombre de su hijo; el hombre parece no darse cuenta, así que sigue hablando. Pasa una semana de conversación cuando el torturador dice, con pura simpatía, *“ya nos has contado todo lo que queríamos saber. Pero cuéntame de la revolución...”* Y con eso, la mujer sabe que *no* resistió, que abandonó su causa y su familia. No es sólo que perdió la lucha... por no luchar, perdió su alma. En este caso, la mujer será completamente destruida.

El análisis que hace Havel del verdulero es parecido, aunque el calabozo queda más distante. El verdulero hace una serie de actos que ayudan a la tiranía, pero que parecen inconsecuentes – colocando el póster, votando en elecciones falsas, firmando peticiones contra disidentes – así que cuando la policía viene a su puerta y exige que denuncie a su vecino, no tiene sentido resistir. *“Ya ha hecho usted todo lo que queremos,”* dice la policía. *“Es nuestro. ¿Para qué cambiar ahora?”* Y el verdulero denuncia a su vecino.

Bajo el capitalismo neoliberal, no son el torturador y la policía secreta que nos lanzan a la hipocresía, sino nuestro trabajo, nuestros vecinos, y la lógica del mercado. Volvamos a Rio de Janeiro. Los habitantes de la favela conocen la exclusión y saben, de alguna manera, que su supervivencia depende de ella. Han encontrado maneras de hallar placer en o a pesar de la exclusión. Siempre es posible resistirse, hacer una protesta, voltear las armas contra la policía o los negocios en vez de contra sí mismos, pero las consecuencias son grandes. Como el policía secreto en la URRS, hay una pequeña voz que dice, *“jamás has resistido y sigues vivo. Mañana siempre puedes, pero ¿por qué no hoy?”* Y *“mañana”* siempre se posterga a un futuro indefinido.

Un hombre de negocios observa la favela desde su ventana. Es un hombre de buen corazón y lamenta el sufrimiento de los favelados. También sabe que su vida no le cae muy bien, que padece mucho estrés y está con su familia mucho menos de lo que quisiera, pero el negocio está creciendo y los jefes dicen que será mejor dentro de un año. Desde niño, ha soñado tocar los tambores en una escola de samba, y espera que con el crecimiento del negocio, podrá ir para la favela y aprender, pero no por ahora. Tiene que trabajar. El policía secreto en su cabeza dice *“mañana siempre puedes. Pero por ahora, mejor seguir trabajando y no joderte!”*

La experiencia del sujeto posmoderno capitalista es la de la postergación del deseo. Ganamos un placer limitado en nuestra vida cotidiana, lo que nos permite decir, *“siempre puedo luchar mañana... porque aún sigo vivo. Si se torna para peor, haré algo, pero por ahora, lo puedo soportar.”*⁸³

El Deseo en la Calle

Imaginemos qué pasará cuando el hombre de negocios pase por la calle en su camino a casa, y allí en la playa de Leblon, haya un grupo de niños de la calle tocando tambores de lata y de plástico. Quizá sean migrantes del noreste del país, y estén tocando maracatú y danzando. O tal vez toquen la samba que el hombre tanto ama. El hombre siente un choque: ellos no tienen nada, pero están haciendo lo que aman. Vuelve a la casa, pensativo.

El hombre de la favela tiene que pasar al centro para hacer algún trámite; se queda en la calle por un momento para escuchar el mismo grupo tocando su música. Una señora riquísima, del mismo tipo que las que siempre le daban por invisible cuando el hombre estaba trabajando de albañil, comienza a maldecir a los niños por vagabundos y marginales. Un niño de seis años la da un gesto crudo y la llama de “serpiente”. El pobre hombre camina a la municipalidad, preguntándose por qué él mismo no tiene el coraje de hacer eso.

Aquí observamos la misma dinámica que Havel describe en “El Poder de los sin Poder”: la vida verdadera de una persona es una llamada a la conciencia de los otros. “Ese chico de ocho años hace lo que quiere, no tiene miedo de nadie. No abandonó su deseo como yo.” No es tanto que cambia la vida de los otros, pero les hace pensar. Expone la hipocresía dentro de la que vivimos cada día. En 1989, la presión del pensamiento y honestidad inspirados por los disidentes creó una onda de resistencia contra los gobiernos comunistas. Aún no hemos visto los resultados de la disidencia de los niños de la calle.

Lo que sí es cierto es que el proceso masoquista, el que quiebra los vínculos libidinales y políticos que el niño o la niña tenía con la sociedad hegemónica, abre una nueva posibilidad: la del deseo y la alegría. Mientras estoy intentando crecer en prestigio y riqueza, mi propio deseo es vedado: debo desear los bienes que me dan prestigio, que ayudan a mi empresa, que hacen que la economía crezca. Hacer lo que yo quiero sólo

⁸³ La literatura del Gulag soviético nos enseña que no importa la miseria – siempre hay algo que nos da la excusa para seguir en la opresión que sufrimos. Para Iván Denisovich, por ejemplo, la amenaza de perder un gram de su pan era bastante para subvertir su resistencia. “*Cuando sea peor, cuando hayan sólo 16 gramos, voy a protestar...*” se torna “*cuando sólo hayan 14 gramos, voy a protestar...*” [véase Alexander Solzhenitzen, *Un día en la vida de Iván Denisovich*]

me perjudicará. No es decir que la calle es sólo un espacio de libertad, deseo, y alegría: ¡jamás! Lo que quiero decir es que dejar las cadenas del Capital abre un espacio para el deseo, no que el deseo es un resultado necesario.

Tal como escribí con anterioridad, el problema fundamental de pensar el excluido como sujeto revolucionario es que el excluido no es la mayoría – no es un actor “esencialmente democrático” como Lenin describió al proletariado. Los niños de la calle constituyen un pequeño porcentaje de la población. Es igual como los sin tierra, los indígenas, los desocupados, y tantos más que son un fragmento pequeño de la población.⁸⁴

Sin embargo, las categorías de deseo y verdad superan este problema. La niña que toca tambores en la calle nos recuerda que no podemos hacer lo que queremos, que hemos abandonado nuestro deseo. En su evidente y chocante exclusión de la tela social, ella *realiza* la exclusión que todos sentimos, que todos sufrimos.

La paradoja es que *la exclusión de la calle* – es decir, no tener nada más para perder – *nos reúne con la posibilidad de deseo y libertad y autonomía*. La pequeña tamborista tiene exactamente lo que nosotros hemos perdido. Y en darnos cuenta de la dinámica entre el “incluido” que está vedado de su deseo y su libertad, y la “excluida” que tiene libertad pero no tiene poder, nos damos cuenta *que todos somos excluidos*. Bajo la hegemonía del capitalismo neoliberal, sólo el Capital tiene poder y autonomía, y los demás tenemos sólo lo que el Capital nos concede.

El niño de la calle nos enseña la misma lección que el disidente enseñó a sus paisanos: que todos somos víctimas del sistema, y que la única lucha democrática es la lucha en que todos unimos contra nuestro opresor común.

Pinto aquí un retrato romantizado – fundamentalment correcto, yo creo, pero siempre idealizado – y en lo que queda de este ensayo intentaré fundar este retrato ideal en la práctica cotidiana. Sin embargo, antes de analizar la manera en la que esta disidencia puede inspirar resistencia, quiero añadir unos avisos importantes.

1. En los primeros años del movimiento disidente, los peores enemigos de los disidentes no eran los policías secretos, sino los vecinos. Los disidentes exponían la hipocresía y complicidad de todos, y así tenían que ser eliminados. Los vecinos denunciaban a la policía o tomaban la “justicia” por sus propios manos.

Del mismo modo, es inocente y falso hablar sólo del “buen hombre de negocios” y el “pobre honesto” que son chocados por la alegría de los niños de la calle y

⁸⁴ Es interesante observar qué pasa cuando los excluidos sí forman la mayoría en un pequeño contexto: los resultados son poderosos, como los Zapatistas y el Movimento Sem Terra (Brasil).

empiezan a pensar. La respuesta de muchas personas será el contrario: *“estos mugrosos amenazan mi ideología cómoda, así que deben ser eliminados”*.^{85,86}

2. En muchos casos, el masoquismo de la calle no avanza más allá. La realización del masoquismo latente se queda en el deseo de herirse, de castigarse, de destruirse. Sí, hay algo nuevo aquí, porque el niño masoquista asume un deseo como algo que le pertenece, pero no pasa más allá.

Hay niños y niñas que inhalan tanta goma-pegante que se matan, pero también hay niños y niñas que tocan tambores en la calle. Más importante, hay niños y niñas que tocan tambores, danzan, inhalan goma, y se cortan. Los deseos de mezclan. En los capítulos siguientes, examinaremos cómo pasar de un deseo a otro.

3. Decir que el niño de la calle no abandona su deseo no es decir que vive en la plenitud. ¡Para nada! Es sólo decir que sigue en la lucha.
4. Por fin, mi análisis aquí no trata necesariamente de la experiencia subjetiva y conciente del niño o la niña que vive en la calle. El vocabulario de deseo y verdad le es muchas veces ajeno. Igualmente, hay pocas personas (sean “buenas” o asesinas) que entienden su relación con el deseo concientemente. Toda esta dinámica pasa debajo de la superficie y llega a la conciencia pocas veces.

Después de todo, el hecho fundamental es el siguiente: el deseo del niño de la calle es una amenaza a la estructura de la ideología dominante. En sólo “hacer lo que quieren”, en no abandonar su deseo, nos recuerda que nosotros hemos abandonado nuestros deseos, que vivimos en la hipocresía y la mentira. Sea el deseo violento y cinemático de Sandro, el deseo de música de los niños tamboristas, o el deseo masoquista de la joven que se quema, ellos viven sus propios deseos, mientras nosotros sólo representamos los deseos del Capital.

⁸⁵ Para otra perspectiva sobre las matanzas contra los niños de la calle, por favor véase mi “Edipo en la Calle”.

⁸⁶ Esta idea abre otra pista para entender el masoquismo de la calle (lo que no voy a abordar aquí): Si el asesino se ofende por mi deseo y alegría, mejor manifestar sólo mi sufrimiento. Así le amenazo menos.

Capítulo IX El público y la vida callejera

El proceso político que describo aquí es esencialmente relacional: niños y niñas quiebran sus relaciones con la sociedad y lo hacen en el gran escenario público. Así, la relación con el público y con la sociedad civil tendrá gran influencia en la forma que toma el masoquismo de calle y la política de calle: ya sea la auto-destrucción de la goma, el cinema violento y trágico de Sandro, como una actuación política libertadora.

En este capítulo, quiero pensar cómo la estructura económica y la relación entre el niño y el público constituyen las técnicas de resistencia de los niños y las niñas de la calle. Después, podemos pensar otra cuestión fundamental: dada esta información, ¿cómo pueden mejorar su trabajo los movimientos sociales y las ONGs?

La economía ecológica de masoquismo

A pesar de muchas semejanzas en su mentalidad, sus condiciones de vida, y su experiencia del mundo, siempre me sorprenden las diferencias entre el comportamiento cotidiano de los niños de una ciudad y los de otras. En Ciudad de México, la apatía y letargia de los niños drogados me chocó – habían inhalado tanto “activo” (lo que les sirve de goma-pegante) que no podían hablar, pensar, caminar... En Cali o Rio de Janeiro, chicos que experimentan una vida parecida están tocando tambores y danzando en las calles. En Medellín y Lima, la goma-pegante tiene fama de causar violencia, pero en otras ciudades, tiene el efecto contrario.

Igualmente significativo, es el hecho que el mismo niño pasará por ciclos contradictorios: el chico drogado y casi muerto una noche estará comiendo fuego o cantando en el semáforo el próximo día. Los deseos de herirse y de buscar la alegría se confunden de manera que nosotros los entendemos erróneamente.

Aquí, quisiera proponer que este comportamiento tiene una base racional y económica: es decir, depende de los insumos de recursos que existen dentro de la sociedad donde los niños viven. El niño y la niña que vive en la calle depende del público para continuar su existencia; constituirá su identidad y actuación para aprovecharse de las expectativas y prejuicios del público. No quiero decir que la actitud del público *determine* la subjetividad del niño de la calle – porque los niños siempre están jugando para manipular los prejuicios públicos por sus propios fines – sino que siempre esta subjetividad se construye en una dialéctica con los otros que viven en su mundo.

En resumen, en estas páginas, hemos analizado un proceso dialéctico:

Masoquismo latente → Masoquismo realizado → Protagonismo

El primer paso puede suceder individualmente, cuando un niño o un grupo ya no soporta más la exclusión e hipocresía que son necesarias para sobrevivir en el mundo actual. Lamentablemente, el segundo paso – el protagonismo – depende de su relación con la sociedad.

Reflexionemos sobre las dinámicas de la limosna. Dentro de una cultura fundamentalmente asistencialista, donde una persona merece caridad de acuerdo con su sufrimiento, hay que exagerar el padecer para aumentar las ganancias. Esta ideología provoca una tendencia a persistir en la etapa de masoquismo realizado -me acuerdo de las calles de Tegucigalpa al principio de los años noventa, cuando había tanta competencia entre los mendigos que todos tenían que mutilarse sólo para atraer la lástima del público. El “ganador” era un joven que había salpicado ácido sobre todo su cuerpo: ya era ciego, pero ganaba suficiente limosna como para sostener a su familia, a sí mismo y a un ayudante.

Cuando el público se cansa de la lástima – lo que sucede en todos los lugares – hay que encontrar otra técnica. Para los niños de Rio de Janeiro, Cali, Recife, São Paulo – ciudades con una larga historia de niños en las calles – el secreto son los malabares, la gimnasia o bien, comer fuego. En Ciudad de México, me acuerdo muy bien de un niño que abordó el metro, quebró una botella de vidrio, y se acostó encima de los pedazos cortantes. Ganó mucho dinero. Aquí se encuentran los primeros pasos hacia una actitud más protagónica.

Los que estudian este aspecto de la vida de calle insisten en que no son sólo malabares y tambores, sino que son un espectáculo: los discursos de piedad y lástima son también un *show*.⁸⁷ La descripción del sufrimiento conscientemente manipula el público y así debe ser entendido como una forma de protagonismo – creo que todos los que pasamos mucho tiempo en la calle mucho hemos visto la escena de una niña que aborda una rica señora con lágrimas en sus ojos; cuando recibe una moneda, corre y brinca para donde sus amigas, y comienzan a reír. Una vez hablé con una adolescente que iba a dar una presentación sobre la vida de calle en una conferencia de trabajadores sociales. Un amigo dijo, “*tienes que contarles que no somos pobrecitos, que no nos deben tratar como bebés!*” Ella respondió, casi con rabia, “*¡No jodas mi canto!*”⁸⁸ *¡Si ellos me piensan pobrecita, me dan más plata!*”

Si hablamos de la prostitución o la venta, también vemos un juego ambiguo entre masoquismo y protagonismo; la prostituta también sufre, pero muchas niñas y jóvenes interpretan esta actividad como una manipulación de poder y dinero. La venta se puede enfatizar en la pobreza y el sufrimiento del niño, o bien puede ser una manera

⁸⁷ Véase Rita da Silva, *A Porta (Entre)aberta*. Dissertação de Mestrado, UFSC (Brasil), 1998.

⁸⁸ “Don’t fuck wirth my schtick!” era su frase original.

que él controla en su ambiente, o puede mezclar los dos. La experiencia de la calle depende en gran parte de la interpretación de las actividades que allí se realizan.

Muchas veces, para entender un fenómeno, vale la pena analizar no sólo cómo funciona, sino cuándo quiebra, cuándo ya no sirve. En el caso de la vida de calle, esta quiebra pasa en la adolescencia, cuando la vieja relación entre el niño y el público ya no puede pasar del mismo modo. La edad de esta crisis no depende de la biología, sino de las definiciones culturales de la infancia: la edad cuando un niño ya no es “bonito” y llega a asustar. Con esta edad, el juego de manipulación ya no sirve, y el niño/adolescente debe encontrar otra manera de sobrevivir.

En realidad, la sobrevivencia del niño de la calle depende de un error del público. Los adultos pensamos que los pequeños son menos “desarrollados”, que nosotros estamos “ayudando” con la limosna, porque ellos no son capaces de manipularnos. De alguna manera, *estamos dispuestos a dar limosna porque los niños no parecen protagonistas, pero ellos sólo pueden ganar la limosna a través de un protagonismo muy creativo*. Por eso es que las historias de sufrimiento son tan eficaces: a pesar de ser un espectáculo creado por el niño, los adultos lo toman como manifestación de su debilidad, una prueba que el niño necesita ayuda.

En la adolescencia, esta relación simbiótica se quiebra. Aquí, el adulto dice al niño, “¿por qué no estás trabajando?” y exige responsabilidad del adolescente. También el adulto nota que el adolescente es grande y puede constituir un peligro de violencia o robo. Pero la “responsabilidad” que el niño había ejercido dependía (o manipulaba) la ignorancia del adulto: podía robar porque el adulto no prestaba atención; podía ganar limosna porque el adulto le creía débil. Así que exigir la responsabilidad imposibilita la responsabilidad.

Hay varias opciones de sobrevivencia a esta edad, pero ninguna es buena: todas destruyen la identidad que el niño había construido para sí: el narcotráfico, la vuelta a la favela, la afirmación de la vida de mendigo (es decir, abandonando la idea de manipular el público y llegando a una dependencia pura). La autonomía, libertad, e independencia que ellos sentían ya son menos posibles.

Nos acostumbramos a pensar que la tragedia de la calle es que los niños tengan que vivir en la calle. Los niños y jóvenes darán otra interpretación: la tragedia es que la calle es un callejón sin salida. Buscaban autonomía y libertad en la calle, y sufrían mucho para lograr un espacio pequeño. Pero con 14 años, este espacio se cierra. Ya no hay opción para resistir la lógica de la cultura dominante.

Esta crisis de la adolescencia nos da una nueva pista para interpretar el cinema de Sandro do Nascimento. Sandro rechazaba las salidas tradicionales de la calle – fue reclutado por el Comando Vermelho, pero no aceptó; halló que la vida de favela no

tenía sentido – y así tenía pocas opciones. Su teatro fue una intensificación del teatro de los niños, pero su edad ya no permitió una lectura “inocente”. Para el público, Sandro ya era criminal.

En realidad, ¿cómo es que alguien llegará a interpretar el teatro de Sandro como teatro político? Si hubiera salido vivo del bus, habría sido nada más que un criminal fallido. Sandro tenía que saber que la muerte era un resultado posible, casi necesario, de su acto. Sólo este “masoquismo” totalizado, su muerte en la vista pública, nos permite entender su lección política.

Si pasamos a la política internacional actual, la violencia masoquista más evidente es algo distinto del teatro de Sandro y es el caso de los terroristas suicidas palestinos. Cómo Sandro, sólo pueden expresarse a través de la violencia contra sí; saben que el suicidio atrae la atención internacional a su exclusión y su opresión. En muchos casos, también viven dentro de un callejón sin salida, con su único futuro una miseria eterna bajo la opresión cruel del Estado de Israel, viviendo en pobreza intolerable al lado de la riqueza de los israelitas.

El problema de Sandro es la interpretación hegemónica de su teatro como mera criminalidad. Podemos olvidar su mensaje inquietante al decir que quería robar el dinero de los pasajeros, que sus deseos son deseos del capitalismo. En Palestina, el problema es que los suicidas también matan a los israelitas – es decir, en vez de parecer un fuerte grito de desesperación que nos inquieta, que nos fuerza a ver nuestra complicidad con la opresión, el suicida no parece más que otra arma de guerra. El Israelita puede decirse, “ellos son tan malos como nosotros”. En vez de ser una crítica a la ideología de opresión, sólo la fortalece.

En contraste, consideremos a los famosos suicidas budistas durante la guerra de los Estados Unidos contra Vietnam. Ellos se quemaron vivos en las calles de Saigon para protestar el imperialismo norteamericano: “Esta vida de opresión y exclusión es tan terrible que prefiero morir!” Ellos hacían mucho más para desafiar a los Estados Unidos que cualquier número de soldados, más que todo porque tocó directamente el corazón de la población gringa. Despertó la conciencia y manifestó la profundidad de la culpabilidad norteamericana.

¿No hay otras opciones? ¿Este análisis político ha entrado a un callejón sin salida tan profundo como el de Sandro? ¡No quiero promover el suicidio como la única salida de la exclusión! -espero que no se interprete de esta manera. En el capítulo final, quisiera observar el trabajo de varias ONGs y movimientos sociales, presentando su trabajo como una realización positiva de la lógica del masoquismo político callejero.

Capítulo X La sociedad civil

La lucha a favor de la infancia excluida ha formado parte fundamental de la creación de una nueva sociedad civil en Latinoamérica en la última década. En alguna parte, este proceso manifiesta compasión, pero también insisto que es un resultado de la disidencia de los niños y las niñas que viven en las calles. Para muchos de los que trabajamos en la calle, el sufrimiento y la resiliencia de los chicos nos ha enseñado que la vida real no es la vida del Capital, que una vida verdadera tiene otra base. Los niños y las niñas nos han llamado a vivir en la verdad, y hemos respondido – inadecuadamente, pero intentándolo.

Si los niños y las niñas que viven a la calle nos llaman a la verdad, nosotros podemos ofrecer algo a cambio. En este capítulo, pretendo mostrar por qué los programas que trabajan con arte y política son particularmente exitosos en presentar opciones para los niños de la calle. Estas ONGs brindan una nueva interpretación de la vida de calle y los actos de los niños y las niñas que viven allá. Y a través de esta interpretación, un nuevo futuro se abre para los niños de la calle, donde hay más opciones que el abandono del deseo o la muerte.

La interpretación de la experiencia callejera

Un programa de educación de calle no se basa sólo en los servicios sociales, ni en la esperanza de salir de la calle. Una ONG o OG presenta un esquema de interpretación de la experiencia callejera, la que puede afirmar la resistencia y disidencia del niño y que puede intentar reintegrarlo a la sociedad. Aquí quiero examinar las interpretaciones que ofrecen el hogar tradicional o los programas de arte y política; quiero sugerir que son el arte y la política que afirman la voluntad del niño de vivir en la verdad, y por eso tienen mejores resultados.

El problema fundamental con los programas tradicionales – es decir, hogar y educación vocacional – es que niega la disidencia del niño o la niña. No es tanto que culpa al niño por estar en la calle – aunque hay programas con esta perspectiva – sino que intenta “reintegrar” al niño a la sociedad que él había rechazado. Se define como un proyecto de inclusión, pero es una inclusión en un sistema fundamentalmente injusto e hipócrita.

Hacer una metáfora entre los “hospitales mentales” soviéticos y programa de “reintegración” es injusto, porque las motivaciones por su existencia no son iguales. Sin embargo, hay una alusión necesaria: el disidente (el que no acepta vivir dentro del

sistema hegemónico) es, casi por definición, loco. Para los que creen en el sistema, lo que es necesario es *reformular* al loco para que pueda *formar parte* de la sociedad.

Así llegamos a la meta de los programas tradicionales: que el niño se conforme con la vida triste, aceptar la realidad, para poder sobrevivir en el mundo donde vivimos. Ésta es una meta digna. Sin embargo, no es la meta de muchos niños que procuran otra vida en la calle.

Esta práctica social propone la misma interpretación de la calle que la lectura que los adultos hacen de la infancia y adolescencia: es una fase, el tiempo de inocencia que ocurre antes de que nos conformemos con la triste realidad de la vida. Ser adulto es abandonar el deseo y los ideales, comenzar a trabajar en la fábrica, y asumir las responsabilidades adultas. Dentro de esta perspectiva – muy fuerte en los Estados Unidos, pero también en los programas religiosos y asistencialistas – la vida de calle es un rito de pasaje – exagerado, pero algo que al fin puede permitir al adolescente volver a formar parte de la sociedad productiva.

Sin embargo, para el niño que busca vivir en la verdad, esta vuelta a la opresión que experimentará dentro de la cultura hegemónica será entendido como una derrota. En contraste, si queda en la calle, su futuro será aún peor: la muerte. ¿No hay otro camino, algo que preserve el deseo adolescente pero que no lleve a la muerte?

Y aquí llegamos a las ONGs y los movimientos sociales más eficaces en el trabajo con la infancia callejera: las de arte y política. No es sólo que brindan una alternativa atrayente, sino que ofrece una interpretación positiva del deseo del niño. Afirma que la sociedad es injusta e hipócrita y que necesita ser cambiada, pero siempre ofrece otra opción, otra estructura de crítica y cambio social.

De nuevo, volvemos a los disidentes soviéticos. Sí, había disidentes cerveceros, como nos enseña la historia de Václav Havel. Pero en su mayor parte, los disidentes eran pensadores, artistas, científicos, religiosos... personas llevadas a la política por su creatividad, porque física y emocionalmente no soportaban conformarse con la hipocresía de la sociedad hegemónica.⁸⁹ No es sólo que tenían un temperamento inconforme y artístico: también expresaban su disidencia a través del arte: el teatro de Havel, las novelas de Solzhenitzen o Dombrovsky, los poemas de Akhmatova o Mandelstam. A pesar de sufrir opresión cotidiana en su vida ciudadana (en cuanto que la podemos nombrar así) lograban vivir en la verdad a través de su arte. Y este arte también les permitió inspirar a los demás, prometiendo otra vida colectiva para el futuro.

⁸⁹ Interesante notar que aún el “cervecero”, un obrero clásico, se definía más como artesano que como obrero. Consideró su trabajo una expresión de sí.

Del mismo modo, arte y política permiten que el niño de la calle luche para vivir en la verdad. No quiere decir que es fácil, ni que supera la hipocresía cotidiana de la realidad – igual como Havel, que pasaba sus días limpiando la cervercería y sus noches escribiendo teatro, un niño que aprende a bailar siempre debe vivir dentro de un mundo opresor. Sin embargo, este arte disidente ofrece un sentido de vida y una esperanza para una vida mejor.

En la segunda parte de este capítulo, quiero examinar el éxito de unos programas dedicados a la infancia callejera, para ver cómo su actuación afirma y apoya la postura disidente de los niños de la calle.

Prácticas de revolución

En el trabajo más progresivo y eficaz con los niños y las niñas que viven en las calles, hemos comenzado a hablar de “acompañamiento” – no tanto de enseñar o ayudar, sino de estar presente para ayudar a reflexionar. En la dialéctica del masoquismo que analizo aquí, este acompañamiento es esencial, porque sirve de catalizador para la transformación del dolor al protagonismo político. En esta última sección de este ensayo, quiero examinar las prácticas de tres proyectos a favor de los niños de la calle, apuntando cómo su trabajo promueve este proceso.⁹⁰

Cores de Belém

Por lo general, los programas municipales y gubernamentales tienen gran interés en “reintegrar” a los niños a la sociedad hegemónica: después de todo, ellos tienen más inversión en el éxito del sistema dominante. Por eso, la actividad de Cores de Belém (Colores de Belén) en Belém do Pará, Brasil, sorprende tanto. Belém es una ciudad con una inmensa cantidad de grafitis: casi no hay una pared que de a la calle que no se cubra con nombres o señales de pandillas o con arte callejero. Esta ciudad, a la boca del Río Amazonas, jamás fue bonita, pero en algunos barrios, las paredes rayadas le hacen parecer aún más fea.

El grafiti forma parte de la constelación de actividades que yo estoy llamando de “masoquismo realizado”: es decir, en vez de asumir el sufrimiento como placentero, toma parte activa en la dinámica de violencia y padecimiento. Concretamente, si la economía del Brasil no permite una vivienda digna para los pobres, mejor activamente destruir la vivienda que conformarse a la exclusión. Igualmente, el grafiti se basa en lo performático: sucede en público para siempre recordar al público a quien quiere excluir.

⁹⁰ Quiero explicitar aquí que las interpretaciones que siguen son mías, y pueden contradecir el discurso de la institución que estoy alabando. Todavía no he escuchado a ningún proyecto hablar explícitamente sobre el masoquismo.

Cores de Belém afirma la crítica fundamental de los grafiteros: la sociedad actual es excluyente e injusta. También afirma la decisión de rechazar la hipocresía de los adultos, los que nos conformamos de vivir en la injusticia porque es más fácil, o porque lleva sus propios pequeños placeres. Así, Cores afirma la dialéctica de masoquismo, disidencia, y verdad que forma la base de la vida de un grafitero.

Sin embargo, los educadores de Cores se han dado cuenta que el grafiti no basta como técnica de resistencia o revolución. El público ya tiene una interpretación fácil del grafiti – como nihilismo adolescente, como deseo de destruir, como pura delincuencia – así que esta forma de masoquismo colectivo ya no tiene un impacto. Entonces, ¿Qué será la solución? ¿Reintegrar los niños en sus comunidades? ¿Enseñarles como limpiar las favelas para que sean menos asquerosas?

No. Tales proyectos, aunque interesantes, serían una negación de la práctica política de los jóvenes grafiteros. Cores ha encontrado que una solución mucho más eficaz es capacitar a los jóvenes en las artes de grafiti. Hay clases de técnica, clases de historia de arte, y mucha práctica. También hay capacitación en la política: concientización, organización, movilización, etc. Ahora en varios barrios de la ciudad, hay grafitis que son verdaderas obras de arte, casi como las murallas de la revolución mexicana, integrando el arte popular con una política de participación y justicia.

¿Qué es el resultado de este proyecto? Primero, los niños pueden vivir en la verdad, expresándose en su propio vocabulario de resistencia, esperanza, y desesperanza. Segundo, el público mira esta arte con nuevos ojos: no como delincuencia, sino como un arte que desafía al pensamiento fácil. Tercero, por “traversar la fantasía”⁹¹ del masoquismo, por llevarla a su conclusión lógica, se pasa más allá del masoquismo. Ahora los jóvenes no gozan en el sufrimiento, ni causan su propio sufrimiento, sino que llegan a ser actores sociales. Como los disidentes soviéticos, son una inspiración para el público. Es igualmente importante, llaman el gobierno a la verdad – el alcalde de Belém prometió un gobierno plenamente popular, y los jóvenes grafiteros le recordarán si les traiciona. ¡Parece casi milagroso que este proyecto se pueda realizar dentro de la estructura del Estado!

Colegio del Cuerpo

La mayoría de proyectos que llevan la lógica del masoquismo a su propio fin son organizaciones no-gubernamentales, particularmente aquellas con una tradición de resistencia que complementa las ideas de los jóvenes. En muchos casos, no tienen una

⁹¹ La frase es de Jacques Lacan.

aparición política, pero en realidad promueven un activismo político tanto como Cores de Belém. La diferencia es su uso del arte.

Colegio del Cuerpo (Cartagena, Colombia) ha alcanzado fama mundial como cuerpo de danza moderna, tanta fama que muchas personas no saben que sus bailarines son niños, niñas, y jóvenes desplazados por la guerra civil, habitantes de los barrios más marginales de Cartagena. Sin embargo, lo que quiero analizar aquí no es la capacidad de los bailarines ni la pedagogía innovadora del Colegio. Quiero apuntar cómo la danza atraviesa la fantasía del masoquismo para llegar a un protagonismo político.

Los niños y las niñas que llegan al Colegio han padecido más de lo que podemos comprender: muchos han visto la violación y asesinato de sus madres y hermanas, el reclutamiento forzado de sus padres y hermanos. Suplicio y violencia sin sentido son comunes en el campo colombiano, desde la costumbre de escribir mensajes con la sangre de los muertos hasta el famoso “cravata”, donde los asesinos abren el cuello y tiran la lengua por el hueco. En las colonias de desplazados en los márgenes de la ciudad, la vida no es mucho mejor, porque pandillas, paramilitares, y guerrillas luchan en las calles.

Como se puede imaginar, este sufrimiento da a luz a una infinita variedad de masoquismos, desde la voluptuosidad de la depresión hasta quemarse y cortarse. Es un lugar donde la desesperanza y la depresión son bienvenidas como un alivio. Sin embargo, es fascinante ver cómo los excluidos y desplazados gozan en el éxito de los poderosos: uno de los barrios de miseria lleva el nombre de “Bill Clinton” para conmemorar la visita del presidente norteamericano. Esta visita dio prestigio al país y a la ciudad, y los desplazados ganan placer en eso, a pesar de que son, justamente, la ciudad y el país que les excluyen.

Hay programas muy buenos en Cartagena que resisten la lógica del masoquismo – hogares para niños de la calle, bancos de micro-préstamos – pero Colegio del Cuerpo tiene otra estrategia: la danza. Primero, debemos reconocer que ballet es el arte masoquista por excelencia: exige una transformación total del cuerpo con ejercicio brutal, flexibilidad que sólo proviene de estirar los músculos dolorosamente, zapatos que hacen sangrar los pies. El bailarín asume la responsabilidad por su propio dolor, se hace protagonista en la lucha de transformar su propio cuerpo. Para los niños desplazados, la danza manifiesta un movimiento del masoquismo latente al masoquismo realizado.

Álvaro Restrepo, el fundador del Colegio, insiste que el Colegio ha descubierto que hablar del pasado o “ventilar” la angustia no sirve tanto como “sublimar la tristeza” en el gozo del baile.⁹² “Sublimar” es una palabra esencial aquí: la idea no es negar la

⁹² Comunicación personal con Álvaro Restrepo, Febrero 2002.

tristeza ni superarla, sino pasar por los límites de la tristeza.⁹³ No es que el cuerpo de baile ignore el sufrimiento de los chicos, ni que la resista: en realidad, afirma y transforma este sufrimiento. En vez de entenderse como víctimas del maltrato de los otros, se transforman en los actores y agentes de su propio sufrimiento. Vale la pena notar aquí que no es sólo una cuestión de la disciplina de la pedagogía en danza: también el dolor se realiza en las coreografías. Los mismos chicos coreografían sus danzas, y muchas son reflexiones sobre la violencia y la opresión.

En la psicoterapia actual (particularmente en los EEUU) hay un movimiento parecido, el de “afirmar el dolor”; sin embargo, hay una gran diferencia entre éste y el Colegio, el cual nos enseña algo importante. Cuando los bailarines afirman su dolor en la danza o en el entrenamiento, no se quedan allí. Conformarse con la tristeza – es decir, encontrar un gozo en la capacidad de aguantar el sufrimiento – no es su fin. La meta es sublimar esta tristeza, travesarla. Este proceso se realiza en el cuerpo: después de las clases de danza, los chicos y las chicas ya no caminan como avergonzados, como víctimas, como la basura del mundo. Tienen espaldas rectas y posturas orgullosas. Han incorporado su dolor, tomando responsabilidad por él y, así, por transformarse en sujetos, han ido más allá.

Sin embargo, Alvaro Restrepo destaca el error de aquellos jóvenes bailarines que empiezan a bailar. Un niño que intenta y falla no es regañado. “¿Por qué estamos aquí?” pregunta el maestro. “Para equivocarse y aprender,” responde una niña.⁹⁴ Aquí volvemos a la reflexión profunda de Tonio, el joven que se declaró “bueno para caerme”. Cuando asumimos el dolor, ya no nos asusta tanto. Podemos equivocarnos y aprender, pasando más allá del miedo – y como todos los que trabajamos en la educación popular sabemos, superar (o sublimar?) el miedo es un paso necesario en cualquier proceso de educación libertadora.

Colegio del Cuerpo también afirma otra consecuencia del masoquismo de calle, particularmente si lo entendemos como un rito de pasaje. El estudio de danza del Colegio es impresionante, dentro de un monasterio colonial, pero no tiene espejo. “De algún modo, [es] porque no tenemos dinero, pero también es para que los niños se sirvan de espejos, los unos a los otros,”⁹⁵ dijo Sr. Restrepo. El niño sirve de espejo para la niña, y el blanco para la negra, lo que fomenta una solidaridad y un compromiso social. El sufrimiento compartido es una de las fuerzas más poderosas para construir una comunidad, y es aún más eficaz cuando todo el mundo es sujeto y objeto del padecer – cuando son artistas. Los comandos militares usan la misma lógica, pero el Colegio del Cuerpo no hace el error militar: siempre insiste en que el sufrimiento compartido nos compromete a servir el otro, a afirmar su lucha y su resistencia.

⁹³ “Sublimar” es también la mejor traducción de *Aufhebung*, la tercera etapa de la dialéctica hegeliana – igual como la “pérdida de la pérdida” que analicé encima.

⁹⁴ Comunicación personal con Álvaro Restrepo, Febrero 2002.

⁹⁵ Ibid.

De nuevo, vemos aquí cómo la re-interpretación del masoquismo como un paso al arte – y a la política, porque las danzas del Colegio siempre cuestionan la realidad de la Colombia actual – libera al niño o a la niña de su vínculo con el sufrimiento y con la ideología dominante.

Pé no Chão

Ya he analizado la práctica política del fascinate movimiento Pé no Chão (Recife, Brasil) en otros lugares,⁹⁶ así que aquí quiero reflexionar sobre una manifestación-espectáculo que los niños y jóvenes del grupo realizaron hace varios años. Era la época de las grandes protestas contra la globalización, y en Italia, los *carabinieri* habían matado a un joven militante anarquista mientras hacía protesta contra la reunión del G-8 : los presidentes de los países más ricos en el mundo. Los jóvenes de la calle que forman parte de Pé no Chão querían manifestar su solidaridad con este joven, y reflexionaban mucho sobre cómo protestar la injusticia.

Entonces, los jóvenes se presentaron frente al consulado italiano en Recife, se acostaron en el suelo, representando la muerte con maquillaje y máscaras, y quedaron en el piso pretendiendo estar muertos. El consulado se encuentra en una calle muy transitada de la ciudad, y cientos o miles de personas asistieron a la manifestación; los funcionarios del consulado tampoco pudieron escapar del espectáculo.

Ya habíamos hablado del acto de Sandro do Nascimento como un teatro donde él podía realizar su resistencia a la exclusión. Aquí, por otro lado, tenemos un ejemplo mucho más poderoso y menos nihilista. Los jóvenes constituyeron un teatro de exclusión, donde lo excluido por excelencia – la muerte – formaba la base de la obra. Expresaron su solidaridad con un otro excluido – el anarquista italiano – y a través de esta *exclusión compartida*, pasaron a una *participación* en la vida ciudadana. Los transeúntes aprendieron sobre la violencia en Italia y llegaron a reconocer el protagonismo de los jóvenes de la calle. De repente, las dinámicas de opresión y exclusión se dieron vuelta.

Para Sandro, la muerte fue su última opción para cruzar su exclusión, para exigir que el mundo le prestara atención y escuchara su grito. La manifestación de los jóvenes de Pé no Chão tiene la misma lógica, pero la lleva a un nivel aún más dramático, más teatral: la muerte forma parte del espectáculo y no de la vida real. Así que los jóvenes tienen el poder de morir por su deseo – es decir, por la solidaridad, la justicia, por un mundo no-hipócrita – sin sufrir su consecuencia. Asistimos aquí un ejemplo perfecto de

⁹⁶ “Hacia una teoría general de la calle”, penúltimo capítulo.

la dialéctica del masoquismo: por la violencia simbólica ejercida contra ellos mismos, los jóvenes llegaron a ser protagonistas, actores, sujetos.

Quiero explicitar este proceso basándome en las palabras de un filósofo poco citado en la literatura contemporánea: San Pablo.

Los que fuimos sumergidos por el bautismo en Cristo Jesús, fuimos sumergidos con él para participar en su muerte. Pues, con el bautismo fuimos sepultados junto con Cristo para compartir su muerte, y, así como Cristo fue resuscitado de entre los muertos por la Gloria del Padre, también hemos de caminar en una vida nueva. Hemos sido injertados en él y participamos de su muerte en forma simbólica; pero también participaremos en su resurrección.

Lo sabemos: con Cristo fue crucificado algo de nosotros que es el hombre viejo, para destruir lo que de nuestro cuerpo estaba esclavizado al pecado. Pues morir es liberarse del pecado.... El pecado ya nos los volverá a dominar, pues ustedes no están bajo la Ley, sino bajo la gracia.⁹⁷

Si leemos este texto con nuevos ojos, olvidando las definiciones de pecado y gracia que aprendimos en la iglesia, hemos vuelto a la misma conclusión. La muerte simbólica – con Cristo, con el joven italiano... – nos libera de la ideología dominante, del juego de ley y transgresión que nos tenía dominado. Es decir, la muerte simbólica nos permite pasar desde el masoquismo latente, por el masoquismo realizado, a una práctica de justicia. Para San Pablo, esta práctica era la comunidad cristiana revolucionaria, un grupo que rechazaba la autoridad romana por su decisión de vivir en la verdad (en sus palabras, bajo la gracia). Nosotros tenemos que formar nuevas comunidades de lucha, pero la lógica es la misma.

De nuevo, vemos cómo la dialéctica del masoquismo es necesaria para quebrar las cadenas del Capital. No es tanto una cuestión de ideología, entendida tradicionalmente, sino de romper el vínculo afectivo que nos ata al capital y a nuestra propia opresión. En la muerte y la vida nueva,⁹⁸ logramos no sólo la gracia, sino también la posibilidad de liberar a los demás de las cadenas del Capital.

⁹⁷ Romanos 6:3-7, 14

⁹⁸ Es importante notar que Che Guevara usó la misma metáfora que usó Pablo: el hombre nuevo.

Capítulo XI Conclusiones

Dentro del pensamiento de los movimientos de resistencia actuales, hay un gran hueco: ¿Cómo quebrar los vínculos de placer que nos juntan al Capital? El sistema hegemónico ha hecho un milagro: no sólo nos ha hecho cómplices en nuestra opresión, sino también que recibimos nuestro placer a través de lo que nos oprime. Vemos este fenómeno en el abogado de Nueva York, cuyo único placer es trabajar 16 horas al día, pero también en el pobre que da el nombre "Bill Clinton" a su barrio miserable. Bajo el capitalismo tardío, casi todos vivimos dentro del masoquismo latente.

Dentro de esta lógica perversa, una de las pocas técnicas de resistencia es la de Medea: nos herimos como la única manera de causar dolor en el opresor. Vemos los resultados de este masoquismo realizado en los terroristas suicidas, en los viciados de goma que hacen teatro en la esquina de la calle, en los jóvenes que se cortan con navaja o se queman con cigarrillos. Sandro do Nascimento realizó este masoquismo en su forma más completa: casi invitando el disparo de la policía.

Sin embargo, la realización del masoquismo en nuestros propios cuerpos nos libera de los vínculos afectivos que nos ataban a nuestra propia opresión. Nos da una cierta distancia crítica. Y más importante, en la realización del masoquismo, nos hacemos sujeto y objeto de nuestro propio dolor. Parece un paso al nihilismo, pero también es un paso al protagonismo.

Igualmente importante, este proceso de masoquismo es un esfuerzo de vivir en la verdad, un tipo de disidencia contra la hipocresía del mundo donde obtenemos placer en nuestra propia opresión. Y como los movimientos disidentes, nos inspira a vivir en la verdad, a mantenernos firmes en nuestros ideales y nuestros deseos. No es por coincidencia que la sociedad civil actual más activa y creativa surge de los excluidos – entre ellos, los niños y las niñas que viven en la calle.

Si los movimientos sociales y la sociedad civil acompañamos a los niños y las niñas, les podemos ayudar a "traversar la fantasía", pasando más allá del masoquismo a ser actores y protagonistas en la lucha política. Sin embargo, aquí es importante no negar la disidencia de los chicos: en rechazar la hipocresía del mundo hegemónico, *ellos tienen razón*. Nuestra responsabilidad no es resistir su decisión, sino acompañarla hasta su propio fin: la política.