

## Introducción

Población de desecho, residuos humanos, marginales, etc., etc., son, entre otros, los términos con que la sociedad nombra a los cientos, miles y muy pronto millones de personas que han sido expulsadas, excluidas, del orden social formal. Hace solo cuarenta años, en el caso de algunos países de América Latina como Brasil, México y Colombia; y hace veinte en otros, como es el caso de Ecuador, no era común ver a gente que habitaba en la calle. Los pocos que habían transformado la calle en su hogar eran vagabundos y locos solitarios, hoy, sin embargo, no son pocos ni solo vagabundos y locos. Muchos grupos de quince o veinte personas; niños, jóvenes y adultos viven en la calle, allí, *por fuera* de la sociedad, producen y reproducen su vida al margen de las lógicas legítimas y legales de esta sociedad. Para ubicar superficialmente el problema del que se habla es pertinente saber que, según los informes de UNICEF, en todo el mundo existen 200 millones de niños y niñas que trabajan en las calles, 100 millones están abandonados y viven en la calles; en Sudamérica, al menos, 40 millones de niños viven en la calle; en Asia 25 millones; y en toda Europa aproximadamente otros 25 millones de niños y jóvenes viven en las calles. Las proyecciones hablan de 800 millones de niños en la calle para el año 2020.<sup>1</sup>

Si bien los fenómenos de la exclusión social y el empobrecimiento han sido temas tratados a profundidad por la teoría sociológica, entendiendo que responden a distintos y cambiantes procesos históricos sociales, se hace necesario pensarlos en su singularidad temporal. La exclusión social en la América Latina de principios del siglo XX no es la misma que la de los años 60s del mismo siglo y esta última poco tiene que ver con la que se desarrolla en los albores del siglo XXI, del tercer milenio. Aún comprendiendo que la exclusión en el subcontinente responde a las lógicas del desarrollo de la economía capitalista en su condición de periferia dependiente, es claro que no es de ninguna manera un proceso continuo, sino más bien discontinuo que tiene que ver justamente con las distintas fases de la acumulación del capital a nivel mundial.

En las últimas tres décadas, más o menos desde el final de la época fordista, que según anota Loïc Wacquant, estaba: “...definida por la producción industrial estandarizada, un consumo masivo y un contrato social keynesiano que vinculaba ambos aspectos bajo la tutela

---

<sup>1</sup> Datos tomados de The Great Omission Viva Network; Street Children, Phyllis Kilbourn, MARC Publications, 1997.

*de un Estado de Bienestar Social.*"<sup>2</sup>, se produce un importante ascenso de la población marginal urbana en el subcontinente.

Entre las razones más importantes que explican el surgimiento de la marginalidad urbana en América Latina podemos anotar las siguientes:

a) La reestructuración del capitalismo a escala planetaria llevan a una mayor concentración y acumulación de capital, fenómeno que producen una desigualdad creciente en el contexto de una prosperidad económica en avance.

b) Las transformaciones que se están operando en la esfera del trabajo, las mismas que provocan la eliminación de millones de puestos de empleo por efecto de la tecnologización industrial o por quiebra del aparato productivo nacional. A esto se suma la degradación de las remuneraciones salariales y de la seguridad laboral.

c) La reducción y la desarticulación del Estado de Bienestar y la de-socialización y fragmentación del movimiento de los trabajadores.

Por todas estas razones se puede afirmar que la marginalidad urbana, que ha aparecido en estas últimas décadas, es una forma nueva de pobreza cualitativamente distinta a la anterior o a anteriores. Tres son las características que diferencian a este nuevo tipo de pobreza:

1. Este fenómeno social tiene que ver con la presencia de la ciudad como su fuente de generación y su ámbito de desarrollo. Y dentro de la ciudad, la nueva pobreza se desplaza desde los cordones de miseria hacia el centro comercial de la misma.

2. Una segunda cualidad diferencial es el carácter de indigencia que adopta estos nuevos pobres urbanos. Dicho carácter se expresa en la desposesión de todo tipo de bienes materiales, en la separación respecto a las instituciones de la sociedad formal y en el paulatino alejamiento de los referentes éticos hegemónicos.

3. Una tercera cualidad hace referencia al hecho de que estos nuevos pobres se constituyen en una población excedente absoluta con mínimas posibilidades de reintegrarse al aparato productivo y a la sociedad articulada por éste.

---

<sup>2</sup> Wacquant, Loïc, *Parias Urbanos, Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2001, p. 167.

En atención al crecimiento de la exclusión, y en consecuencia con la gente que es expulsada y condenada a vivir en la calle (niños y niñas que han abandonado la casa familiar, jóvenes pandilleros y pequeños grupos de campesinos-indígenas que han dejado el campo para instalarse en la ciudad y adultos marginalizados), es interés de esta investigación indagar: si al interior de los grupos de habitantes de la calle que deambulan por todo el subcontinente, y porque no decirlo por el plantea, existe una ética distinta a la ética de la modernidad capitalista. Entendiendo por ética el horizonte de sentido desde el cual los seres humanos se reproducen material, simbólica y subjetivamente.

El lector se preguntará: ¿por qué el interés por la ética? La única respuesta posible es la siguiente: Creo que más allá de las causas económico sociales que explican los procesos de exclusión, más allá de los datos, las cifras que comprueban o falsean las hipótesis posibles que permitan explicar este fenómeno, estamos hablando de personas, es decir, seres humanos de carne y hueso que lejos de ser objeto para un trabajo científico están corporalmente en el mundo, en nuestro mundo. Todos los días, a cualquier hora, de pronto, está frente a nosotros (cara-a-cara) esa insoportable figura desfigurada de la cual huimos porque simplemente su proximidad nos sofoca, nos angustia, nos llena de miedo. Miedo, porque en el fondo sabemos o intuimos que en estas periferias del mundo nadie está a salvo de ser expulsado y convertido en un “muerto-vivo”, que deja de existir como ser humano y sobrevive como fantasma o como “infrahombre”.

El miedo nos lleva a ocultar esta realidad social en estudios que invisibilizan, tras la neutralidad del lenguaje instrumental, al ser humano distinto que está, que existe aún cuando no lo queramos aceptar. Quizá porque intento mirar a ese ser humano-fantasma es que he optado por indagar la posibilidad de una dimensión ética que articule su existencia. Sé que este empeño tiene más límites que posibilidades, justamente porque el pensamiento de la ciencia tiene límites intrínsecos que tienen que ver con su método. Sin embargo, y a pesar de este reconocimiento, me arriesgaré.

Esta aventura teórica, aceptando sus límites metodológicos y epistemológicos, intenta afrontarlos desde un locus de enunciación periférico y crítico. La referencia a lo periférico no tiene solo que ver con un lugar geográfico, sino con un lugar teórico-epistemológico, digamos marginal. En este sentido retomo la importancia de la tesis de Arturo Escobar sobre la necesidad de revertir las asimetrías de los discursos del poder, y entre ellos el de la globalización, y: “...enfocar de nuevo la constante importancia del lugar y de la creación

*del lugar, para la cultura, la naturaleza y la economía...*”<sup>3</sup> Yo agregaría para el conocimiento.

Haciendo mía la propuesta hecha por Escobar, intento crear un lugar de enunciación periférico-marginal que nos permita sortear los límites propios de la ciencia y abrir nuevas posibilidades de acercamiento al mundo de los excluidos. Este lugar, que sería de un conocimiento no instrumental, opuesto al dominio de la ciencia positiva, se nutre de propuestas teóricas que, desde el campo de la Sociología y de la Filosofía, intentan reconstruir el mundo desde una perspectiva histórica y humanista. Reunir la ciencia y la filosofía es una manera de resistir la colonialidad del saber, sobre todo, si aceptamos que lo propio en las estructuras de conocimiento del sistema-mundo moderno es la separación entre estos dos caminos del conocer humano; “...o lo que sería mejor caracterizado como una separación de la búsqueda de lo bueno y lo bello.”<sup>4</sup> Este divorcio, en palabras de Wallerstein, le ha permitido al mundo moderno sostener la idea arrogante de los especialistas neutrales y proteger a los científicos (en alianza con los tecnócratas) de la evaluación colectiva y liberarlos de la mano muerta de una autoridad “intelectualmente irrelevante” como la filosofía. Así, “la idea de que la ciencia está más acá y que las decisiones sociopolíticas están más allá, es el concepto nuclear que sostiene el eurocentrismo, ya que las únicas proposiciones universalistas que han sido aceptables, son aquellas que son eurocéntricas. Cualquier argumento que refuerce esta separación de las dos culturas, sostiene por lo tanto, el eurocentrismo.”<sup>5</sup>

Si intentamos negar o revertir, de algún modo, el saber eurocéntrico del mundo moderno capitalista tenemos que negar el divorcio entre lo verdadero y lo bueno. En otras palabras hay que optar por una “...estructura de conocimiento reconciliada, y por consiguiente no-eurocéntrica. [...] y tratar simultáneamente e inextricablemente las cuestiones respectivas a lo verdadero y a lo bueno.”<sup>6</sup>, competencias de la ciencia y la filosofía. De hecho, si queremos pensar la ética del mundo marginal, espacio donde se hace material y visible la crisis y la contradicción del sistema-mundo moderno, no podemos sino hacerlo desde el diálogo de lo verdadero (de la ciencia) y lo bueno (de la filosofía). Optamos

---

<sup>3</sup> Escobar, Arturo, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo?, La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, julio 2000, p. 114.

<sup>4</sup> Wallerstein, Immanuel, *El Eurocentrismo y sus Avatares, Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, Ed. El Signo, Buenos Aires, 2001, p. 114.

<sup>5</sup> Ídem. p. 114.

<sup>6</sup> Ídem. p. 114.

por: “...una visión más inclusivamente universalista de la posibilidad humana, una que no evite ninguno de los difíciles e imbricados problemas de perseguir, en conjunto, lo bueno y lo verdadero.”<sup>7</sup>

Con esta necesaria aclaración de carácter epistemológico y político, he escogido como base del análisis de esta investigación a la teoría crítica (científica y filosófica), tanto latinoamericana como mundial.

De la sociología crítica latinoamericana y mundial, esta investigación retoma el debate teórico que, sobre el fenómeno y el concepto de marginalidad, se desarrolló en los años 60 y 70 por algunos sociólogos, estamos hablando específicamente del italiano-argentino Gino Germani, del peruano Aníbal Quijano, del argentino José Nun, del egipcio Samir Amin y el español Manuel Castells. Sumado a esto recogemos los planteamientos que sobre el tema han hecho en los últimos años los mismos autores y otros, no latinoamericanos, que han contribuido al debate actual; de estos los últimos nos referimos a Shaw Kurt, Robert Castel y Loïc Wacquant. La discusión teórica que esta investigación realiza en base a las contribuciones hechas por estos autores se asienta en las tesis de sociólogos marxistas y neo-marxistas que han trabajado el proceso histórico de desarrollo de la economía capitalista, global y subcontinental. En este sentido, la crítica a la economía política propuesta por Marx en el análisis del Capital es la piedra angular que guía estas reflexiones, alimentada por los posteriores trabajos que sobre el mismo tema han hecho los sociólogos neo-marxistas, como Mandel, Amin y Wallerstein.

De la filosofía crítica, este trabajo retoma a cuatro filósofos críticos fundamentales para la construcción de este lugar de enunciación periférico-marginal. De Latinoamérica Dussel y de Europa Marx, Zizek y Levinas.

Se puede cuestionar la opción por los tres últimos teóricos, cuyo origen europeo pondría en duda la apuesta por construir un lugar teórico periférico y marginal, sin embargo, la elección de estos autores nada tiene que ver con su origen geográfico de nacimiento, sino con su posición teórica-epistemológica crítica respecto de la modernidad capitalista; desde la cual, su pensamiento contribuye a construir un lugar de enunciación abiertamente periférico y marginal. Las propuestas teóricas hechas por estos filósofos nos abren una mirada alejada de la centralidad del saber hegemónico.

---

<sup>7</sup> Ídem. p. 115.

En el caso de Carlos Marx, desde las tesis básicas de su crítica a la economía política podemos pensar la exclusión urbana de la siguiente manera: a) como un proceso histórico producto del desarrollo de la economía capitalista y particularmente del desarrollo de las cuatro leyes del capital (valorización del valor, acumulación, concentración y centralización) y b) desde una mirada crítica que niega la positividad del mundo capitalista desde el lugar del trabajador activo, pasivo o excluido.

Según mi criterio, Emmanuel Levinas es por excelencia el teórico del Otro, que como él mismo dice, es fundamentalmente la viuda, el huérfano y el extranjero; en nuestro caso particular decimos el excluido. La incuestionable y radical crítica que Levinas hace a la positividad del pensamiento científico y su lenguaje neutro que tematiza al Otro, negándole en su otredad y convirtiéndolo en Mismo, nos abre una posibilidad de acercamiento al mundo del marginal distinta, por medio de la cual intentaremos que el Otro, más que un tema, sea un ser humano que nos afecte, que nos hable; ojalá desde su lugar y no desde el nuestro.

Zizek es, quizás, el teórico crítico contemporáneo más radical que he tenido la oportunidad de leer. Su perspectiva psicoanalítica desde la que comprende los procesos y las estructuras constitutivas del capitalismo actual, me ha permitido advertir que el fenómeno de la exclusión en su dimensión simbólica y cultural es inherente a las lógicas articuladoras de la sociedad actual, y desde allí entender que la marginalidad y la exclusión social son procesos articuladores de la sociedad capitalista y al mismo tiempo su imposibilidad estructural.

Enrique Dussel es el filósofo latinoamericano de la liberación, cuyo locus de enunciación, como él lo afirma, parte del lugar de la “víctima”; aunque en este trabajo no compartimos la idea de la víctima, entendemos que cuando habla de la víctima habla del otro negado, y el excluido es sin duda el hombre negado de la historia de occidente. La filosofía de la liberación, explorada por Dussel, es una intervención ético-política en la geopolítica del conocimiento, de ahí que, como sostiene Mignolo<sup>8</sup>, su ruptura epistemológica rompa el ordenamiento espacial del saber occidental. El método analéctico, con el que Dussel intenta des-universalizar los universales existentes y abrir la diversidad epistemológica ética y política

---

<sup>8</sup> Mignolo, Walter, *Introducción, Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, Ed. El Signo, Buenos Aires, 2001, p. 26.

De Levinas y Dussel, entendiendo la diferencia y distancia epistémica que existe entre las tesis del filósofo latinoamericano y las tesis del filósofo europeo, esta investigación recoge la noción de Otro. La relectura que Dussel hace del Otro, por la cual entiende que el Otro es el africano, el asiático, “...*América Latina con respecto a la totalidad europea, el pueblo pobre y oprimido con respecto a las oligarquías dominadoras...*”<sup>9</sup>, me ha permitido releer la idea de Otro y asumir para esta investigación que el Otro es: el excluido absoluto, el expulsado de la Totalidad capitalista y, sin embargo, resultado de ésta. El Otro es el *huérfano* condenado a vivir en la calle en calidad de extranjero. La exterioridad del Otro (el expulsado) no solo está marcada por y en la historia europea de Europa, como en el caso de Levinas, ni solo por y en la historia de la periferia de Europa (la cara oculta de la modernidad<sup>10</sup>), sino, y fundamentalmente, por y en la historia negada del sistema-mundo-capitalista. Es la exterioridad humana (no en la Totalidad del Ser como otra manera de Ser que la del Ser, ni la otra cara de la colonialidad, un afuera signado desde el poder desde el que es posible reflexionar desde la exterioridad colonial de la Totalidad) del sistema-mundo-moderno-capitalista, *un afuera* que conlleva, no solo otra manera de Ser o un Ser-negado, sino un insistir. Un insistir que hiere la Totalidad del sistema mundo capitalista, donde está, tanto la historia europea contada desde Europa como la historia colonial contada desde la periferia (latinoamericana, africana y asiática).

A partir de la crítica que hace Žižek de la concepción de Otro en Levinas, en la cual sostiene que: “*La limitación de Levinas no es simplemente la de un eurocentrista que se basa en la definición demasiado estrecha de lo que es humano en una definición que excluye secretamente a los no europeos por no ser ‘completamente humanos’.* Lo que Levinas no logra incluir en el marco de lo ‘humano’ es más bien lo inhumano en sí una dimensión que elude la relación frente a frente de los humanos.”<sup>11</sup>, para el desarrollo de esta investigación se toma en cuenta la idea de restaurar al rostro levinasiano toda su monstruosidad: “*el rostro no es un todo armonioso de la epifanía deslumbrante de un rostro humano, el rostro es algo cuya mirada obtenemos cuando tropezamos con un rostro grotescamente distorsionado, un rostro que padece un tic o una mueca desagradables, un rostro que precisamente nos enfrenta cuando el prójimo ‘pierde su rostro’.*”<sup>12</sup> En este sentido, la exterioridad humana (el

---

<sup>9</sup> Dussel Enrique, citado por Walter Mignolo, Ídem. p. 29.

<sup>10</sup> Ídem. p. 30.

<sup>11</sup> Žižek, Slavoj, *La Suspensión Política de la Ética*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p.101.

<sup>12</sup> Ídem. p. 106.

marginal habitante de la calle) es ese Otro cuyo rostro monstruoso revela la ausencia simbólica y al mismo tiempo la in-sistencia por otro universo simbólico.

He intentado hacer dialogar a estos cuatro autores en la perspectiva de tener el acercamiento más honesto y menos violento a la comunidad de vida marginal. Este diálogo ha sido llevado a cabo dentro del marco teórico metodológico del materialismo histórico. Así, la investigación se inicia entendiendo que el fenómeno de la marginalidad y la exclusión social es parte y resultado de un proceso histórico, en este sentido se hace necesario realizar un salto al pasado para rastrear las condiciones de posibilidad que fundaron –en su despliegue a lo largo de la historia– el surgimiento y posterior desarrollo (cambios y transformaciones) de la marginalidad y la exclusión social. Pienso que tanto el surgimiento como las transformaciones del fenómeno investigado se explican fundamentalmente a partir de las relaciones sociales de producción capitalista, por cuanto es la tecnología y el modo de producción los factores principales de cambios sociales, políticos, culturales e ideológicos. Una vez que se ha recorrido el proceso de génesis y constitución histórica del fenómeno, la investigación se concentra en el análisis de la marginalidad y la exclusión en su forma actual, comprendiendo que la exploración histórica nos permitirá una mejor aproximación al mundo marginal y particularmente a su dimensión ética

Junto con este abordaje metodológico realizaremos una hermenéutica de la experiencia; entendemos la experiencia como el movimiento de apertura hacia la cosa, en este caso particular, el movimiento que nos abre hacia la comunidad de vida marginal. Ahora bien, esta apertura debe ser entendida como un recibimiento del Otro (comunidad de vida marginal), asumido “...como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad.”<sup>13</sup> Parafraseando a Dussel diremos que la apertura al Otro es un movimiento que parte desde su palabra, desde su revelación y que con-fiendo en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. La hermenéutica de la experiencia, en esta investigación, es el mismo movimiento ana-dia-léctico que, a diferencia de la “falsa dialéctica”, “... parte del diá-logo del Otro y no del ‘pensador solitario consigo mismo’.”<sup>14</sup> A la luz de este método ana-léctico intento que esta investigación no caiga en la trampa de un conocimiento dominador cuyo movimiento conquistador liquide la otredad del Otro.

---

<sup>13</sup> Dussel Enrique, citado por Walter Mignolo, Ídem. p. 31.

<sup>14</sup> Ídem. p. 31.



Son tres las experiencias que en esta investigación nos abren al Otro: a) Los trabajos etnográficos realizados a los sectores marginales, básicamente en América Latina. Es importante aclarar que se ha escogido los estudios empíricos existente en atención a las interrogantes de esta investigación, lo cual permite derivar de ellos reflexiones coherentes con el interés de éste trabajo, b) Las películas y documentales que tratan sobre el fenómeno de la marginalidad, fundamentalmente aquellos que dan una mirada sobre la cotidianidad de los niños de la calle; y c) En la propia calle, espacio de reproducción de las comunidades marginales que habitan el centro urbano en las grandes ciudades; esta parte incluye la lectura de una serie de imágenes cotidianas de los habitantes de la calle captadas por varios fotógrafos, las mismas que serán incluidas en los anexos.

La investigación está dividida en cuatro capítulos que a su vez se descomponen en acápite en los cuales se van desarrollando las tesis centrales del presente estudio. Los capítulos son los siguientes:

#### Capítulo 1. Capitalismo y Marginalidad.

El primer capítulo se organiza en cuatro partes, las mismas que analizan las condiciones económicas, históricas y sociales de surgimiento del fenómeno de la marginalidad y la exclusión social, tanto en el contexto mundial como en el de América Latina. Inmediatamente se realiza una reconstrucción histórica del concepto de marginalidad para luego continuar con el análisis de los procesos de integración y exclusión social (relativa y absoluta). El capítulo finaliza con el debate sobre el proletariado, categoría re-pensada a partir de las nuevas formas de integración y exclusión en el mundo globalizado.

#### Capítulo 2. La Comunidad de Vida Marginal.

El capítulo segundo se desarrolla en base a la descripción analítico-interpretativa de las formas de producción y reproducción de la vida del hombre marginal. Esta descripción se llevará a cabo en tres partes: la primera dedicada a la reproducción económica-material, la segunda trata la organización social del marginal, y en la tercera parte del capítulo se estudiará las manifestaciones simbólicas que configuran el universo cultural de las comunidades de vida marginal.

#### Capítulo 3. La Ética de la Calle.

La primera parte de este capítulo trabaja algunas precisiones teóricas sobre la ética. La segunda parte reconstruye *la calle* en tanto que dimensión espacio-temporal donde el marginal produce y reproduce su existencia. Por último, la tercer y última parte del capítulo estudia el nuevo modo de *ser y estar* que se abre en *la calle*, tanto como experiencia colectiva, cuanto como fenómeno individual. En esta perspectiva trabajaremos los siguientes puntos: a) los valores en la comunidad de vida marginal, b) los principales rasgos de carácter, visibles en la actividad cotidiana del marginal, y c) los códigos de comportamiento.

#### Capítulo 4. La Contradicción.

El último capítulo es un esbozo de las conclusiones a las que se ha llegado después de realizada la investigación.