



Universidad de Chile

Facultad de Ciencias sociales

Departamento de psicología

Encuentros de la locura y la ciudad

Una búsqueda por situar lo extraño en nosotros mismos

Memoria para optar al título de psicólogo

Autor: Antonio Murillo Valenzuela
Profesora guía: Svenska Arensburg Castelli

Santiago de Chile, Junio 2017

Agradecimientos

A todas aquellas personas que, de una u otra manera, ayudaron en este proceso.

Índice

Agradecimientos.....	2
Índice.....	3
Resúmen.....	4
I. Introducción.....	5
II. Pregunta y objetivo de investigación.....	11
III. Sobre el abordaje metodológico.....	12
IV. Sobre la locura.....	15.
V. Sobre la ciudad.....	22
a. Breve recorrido por la historia de Santiago.....	24
b. Espacios de la ciudad.....	29
c. Calle.....	35
VI. Interacciones de la locura en la ciudad.....	39
VII. Discusiones y reflexiones finales.....	54
Referencias.....	65

Resumen

Considerando que la locura es una producción socio-histórica que, en la modernidad, se hace aparecer a partir del horizonte de los problemas de la ciudad y que ella no se agota en la existencia de los individuos en quienes se la indica, sino que testimonia complejos procesos históricos y sociales, la presente investigación propone dar cuenta de la forma en que se presenta y se relaciona la locura con la ciudad de Santiago. Para ello se llevó a cabo un registro de observación en tres partes de la ciudad, a partir de los trayectos cotidianos del autor, usando la técnica de la observación participante. Posteriormente, estos registros fueron organizados a partir de un análisis del material de acuerdo con las consideraciones heurísticas que permite el psicoanálisis y en particular mediante el método interpretativo de la lógica indicial. A partir de lo anterior se pudo entender que la presencia de la locura en la ciudad, precisamente por haber sido capturada por su prisma, permite realizar una serie de movimientos que, desde su interior, apuntan a tensionar las coordenadas en que se fija la experiencia de la ciudad y de nosotros en ella, imbricándose con otra producción de la ciudad que realiza un movimiento similar, a saber, la calle.

Palabras clave: Locura, ciudad, observación participante, trayectos cotidianos, psicoanálisis, calle.

I. Introducción

Las ciudades se erigen como conglomerados donde se crean maneras culturales cada vez más complejas, donde las relaciones sociales se presentan cada vez más tipificadas y jerarquizadas, y donde distintas formas de locura van proliferando y recorriendo sus calles (Grünewald, 2016). En las ciudades, sobre todo en las grandes metrópolis, la presencia de la locura es insistente, acompañando fielmente sus turbulentos conflictos sociales, sus auges y colapsos económicos, sus guerras y revueltas, y cambiando junto con ellos (Ríos, 2010). Unión entre ciudad y locura que parece indisoluble, pues por más esfuerzos que la ciudad empeñe en erradicar la locura, ella vuelve, resistiéndose a sus pretensiones de orden e integración (Martínez, 2010). El estudio que se presenta a continuación se centra en la ciudad de Santiago, donde la locura también ha formado parte de su historia, como constatamos en el hecho de que mientras el Santiago de los años noventa -recién vuelto a la democracia- se sumergía en la atmósfera de los acuerdos y los consensos, una serie de personajes trizados solos y desconectados aparecieron por sus calles: como un bailarín sin música que interrumpía la rutina vehicular de la Estación Central, o el “Falabella”, un caminante que se expresaba por onomatopeyas breves e intraducibles (Ossa, 2010).

Entendemos que el campo de la locura ha sido abordado de forma dominante por las disciplinas afines a la psicopatología (Foucault, 2013) y que, a pesar de las sostenidas críticas que el modelo del asilo y la hospitalización psiquiátrica han recibido respecto al tratamiento de la locura (Smith, 1977; Wing, 1988), estos aún se constituyen como el modelo dominante que articula las formas de tratarla y entenderla en la disciplina psicológica (Leyton, 2009), haciendo que la locura aparezca en su dimensión de enfermedad mental, institucionalizada y medicada (Morillo, Nogales, Pileño, Salvadores, 2003). Con esto en consideración, resulta entendible que en la literatura académica no se encuentren muchos estudios que aborden la relación entre la ciudad y la locura. Los que sí abordan esta temática, lo suelen hacer desde la perspectiva de las personas en situación de calle que sufren algún tipo de trastorno mental.

De este modo Felix y Wine (2001), desde una perspectiva psicoanalítica, dan cuenta de un programa de “outreach”, desarrollando procesos terapéuticos con dos personas en situación de calle, diagnosticadas con diferentes tipos de trastornos mentales. El énfasis está puesto en las dificultades familiares y socioeconómicas que enfrentaron estas personas y cómo ello contribuyó a la “malformación” de su estructura psíquica, donde la ciudad opera como un telón de fondo, un lugar donde sucede que estas personas fueron a parar. Por su parte, Cohen (2001), también desde una perspectiva psicoanalítica, da cuenta de un largo trabajo de observación participante en el distrito de Skid Row en Los Ángeles, donde un equipo de investigadores siguieron a cincuenta personas, todas en situación de calle y catalogadas como “mentally ill”. El objetivo fue documentar el comportamiento de los sujetos para producir un conocimiento detallado sobre los modos en que lograban otorgar sentido a sus vidas. Si bien el trabajo rescata la dimensión subjetiva y productora de sentido de la experiencia de estas personas, allí la ciudad vuelve a operar como un telón de fondo, un lugar que les es hostil y que los aprisiona, pero respecto al cual su presencia no indica ni señala nada. En ambos casos los límites de la locura coinciden con los de las personas en quien se la identifica, y la ciudad permanece cerrada sobre sí misma.

Por otro lado, desde la vereda de los estudios urbanos se aprecia una tendencia a preguntarse por la ciudad desde los diversos ángulos de lo material y lo tangible, como su construcción física, las dinámicas poblacionales, actividades económicas, entre otros elementos (Valencia, 2010). Sin embargo, en los últimos años han surgido aproximaciones que rescatan las vivencias de los habitantes de la ciudad como forma de indagar sobre ella. De esta forma, Marquez (2014) aborda la experiencia urbana de la población migrante del sector de “La Chimba” como modo de entender la construcción de esa parte de la ciudad; Ruiz-tagle (2016) explora las implicancias de vivir en barrios socioeconómicamente mixtos, mediante entrevistas semiestructuradas y observaciones de campo; y Araujo (2016) indaga en las desigualdades interaccionales en la ciudad, mediante observaciones de campo y entrevistas. Estos abordajes inauguran, a partir de lo mencionado en Chaves (2013), una perspectiva que pretende aproximar la ciudad a la experiencia de sus habitantes, un interés - aún incipiente- por la ciudad vivida, tal y como es percibida por quienes la habitan y como tratan de analizarla los observadores exteriores, perspectiva que contrasta con las miradas de una ciudad objetiva, definida estadísticamente, mero espacio formal en cuyo interior se desplazan los ciudadanos.

Ahora bien, en esta apertura la presencia de la locura en la ciudad se mantiene como un fenómeno poco explorado. Manteniéndose un abordaje donde los individuos son tomados como objetos cerrados, que si bien interactúan entre sí y con la ciudad vivida (Chavez, 2013),

lo hacen en tanto que individualidades cuyos límites coinciden con los de su cuerpo, dificultando una mirada implicada, donde se puedan desdibujar esos límites que separan a los sujetos entre sí y con el contexto urbano donde se emplazan, mirada implicada que es - precisamente- la interpelación que nos realiza la locura (Davoine y Gaudilliere, 2011).

Mención especial merece el trabajo “Memorias de la locura en movimiento” (Alexandre, Cisternas, Gallardo, et al., 2016) que desde distintas aristas aborda las relaciones entre la ciudad de Concepción y la locura que habita en ella, permitiendo leer de nuevas formas la realidad de la ciudad. El texto propone una visión de la ciudad como un campo regulado por las aspiraciones de orden y racionalidad, un lugar que en que los principios y praxis del modelo económico dominante se espacializan y permean los espacios, anclando la “adecuación normada del lazo social” (Martínez, 2016, p. 238); en ese entramado la locura aparece como resistencia, negándose a la integración normalizadora y mostrando insistentemente los puntos en los cuales la ciudad hace mella. La locura en la ciudad se entiende como un fenómeno que no se agota ni se acaba en la persona en quien se la designa, sino que da cuenta de la adopción de un modelo económico cuyos principios y praxis permean todos los ámbitos de la ciudad (Villarroel, 2016). Una relación implicada entre las configuraciones de la ciudad y los modos en que la locura la trastoca. En el presente trabajo realizo un abordaje exploratorio en esa dirección: una indagación sobre los modos en que la locura y la ciudad se encuentran, y de los elementos que a partir de tales encuentros emergen, por lo que será muy relevante volver a este texto en los capítulos siguientes..

Entenderé la locura a partir de dos claves de lectura. Por un lado los planteamientos de Foucault (2013), que sitúan la locura no como enfermedad mental, que es de hecho una forma muy tardía de su aparición, sino en el marco más amplio de la sinrazón; dominio de experiencia organizado en torno a un rechazo fundamental, rechazo de todo lo que la razón no puede admitir e intenta poner a distancia (Foucault, 2013). Las distintas formas que adopta la locura a lo largo de la historia remiten a los arreglos de la razón y la sinrazón, a los procedimientos por medio de los cuales la razón intenta conjurar los peligros que advierte en su propia existencia. En el mundo moderno, la forma en que se percibe la locura ha sido delineada por lo que en la ciudad se consideraba un problema: la dificultad para trabajar, para integrarse al grupo, para vivir de acorde a la moralidad de la urbe (Foucault, 2012a). Una segunda clave de lectura es proporcionada por Davoine y Gaudilliere (2011), quienes sitúan la locura como un persistente trabajo de hacer ingresar, en la historia, aquellos elementos que se ha intentado acallar y dejar fuera. En efecto, devenir loco es el altísimo precio que algunos individuos pagan al cargar esos “pedazos de temporalidad congelados” (Davoine y Gaudilliere, 2011, pág. 56) cercenados de la historia y que buscan insistentemente una forma

de inscribirse. De este modo la locura se sitúa como testimonio de los horrores y las catástrofes de su época. En ambas perspectivas lo que se pone en juego es un entendimiento de la locura no en sus aspectos patológicos, sino que en sus relaciones con el contexto en el cual emerge; un fenómeno que nos indica qué es lo que a la sociedad le resulta intolerable, así como los modos en que se ha intentado desprenderse de ello.

Entenderé la ciudad como un espacio delimitado desde un dominio de poder, cuyo objetivo es la producción de sujetos dóciles y socialmente útiles (De Certeau, 2000). Espacio de dominación que expone a las personas a la visibilidad constante, que se parcela y se compartimenta, de modo que se pueden establecer presencias y ausencias, saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar comunicaciones útiles e interrumpir las que no lo son, neutralizar la circulación difusa y la coagulación inutilizable y peligrosa (Foucault, 2012b). Enseguida, abordaré la calle desde los planteamientos de Delgado (1999), que la entiende como un lugar brumoso que opaca el ideal de transparencia y visibilidad de la ciudad y que constantemente amenaza con poner en evidencia su fragilidad, su impostura o su ilegitimidad. En el mismo sentido me apoyaré en los planteamientos de Giannini (2004), quien concibe a la calle como medio y, a la vez, límite de la vida en la ciudad; medio de circulación que comunica nuestros destinos, pero también límite de los itinerarios de la ciudad y de nuestros proyectos en ella, constante posibilidad de transgresión que la ciudad intenta impedir para conducirnos por sus cauces predefinidos. Finalmente, esta visión de la calle como límite y posibilidad de trastocar las disposiciones de la ciudad, nos llevará a entenderla -junto con Sergio Rojas (1998)- como un lugar que anuncia el fin de la razón de la ciudad.

A partir de estas coordenadas situaré la mirada para pensar la presencia de la locura en la ciudad. Este enfoque nos permite entender que la pregunta por la locura no se resuelve en la observación de los individuos que la hacen visible, sino que en una mirada sobre las condiciones materiales e históricas de su surgimiento, donde la ciudad aparece como un lugar privilegiado para su abordaje y donde su presencia en la ciudad es concebida como formas de resistencia a sus pretensiones de orden, a las maneras en que se piensa regular el espacio y la vida de las personas, emulando -quizás- el mismo gesto que hace la calle respecto a la ciudad. De este modo, los estudios que se limiten a pensar la ciudad como un telón de fondo, continente donde sucede que se encuentran distintas formas de locura, no lograrán captar lo esencial de la cuestión, que la locura, en sus interacciones en la ciudad, anuncia, señala y la interpela en lo que tiene de más propio: su carácter impuesto, su fragilidad y su ilegitimidad (Delgado, 1999) Es este el sentido en que indagaré las apariciones de la locura en la ciudad.

La forma de llegar al encuentro entre la locura y la ciudad, será el registro de mis trayectos cotidianos, que entiendo, apoyado en Giannini (2004), como mi propia circularidad topográfica en tanto que un habitante más de la ciudad, la cual comienza en mi domicilio, para luego ir al trabajo y finalmente volver al primero, siempre utilizando la calle como vía entre ambos lugares, siendo este lugar, la calle, la que ofrece las posibilidades de interacción más desconocidas y prometedoras, que permiten generar un cortocircuito en la circularidad cotidiana dando lugar al asombro (Giannini, 2004). En estos trayectos lo que intento pesquisar es la aparición de distintas figuras de la locura. Se trata de personas cuya presencia es del orden de la ruptura y que “surge inmediatamente como discordancia, es decir, es enteramente negativa” (Foucault, 2013, p. 282 y 283), de modo que abren una brecha y una distancia que acusa y pone en tensión ciertos elementos la ciudad. El abordaje de tales personas no pasa por pesquisar, en su interioridad, síntomas o criterios diagnósticos de la locura, tomándola como un problema mental intraindividual; sino que pasa por situarlas en relación al espacio, a los otros, a la temporalidad en la que se encuentran, relación en la que indican formas de ruptura respecto al modo hegemónico en que se despliegan los recorridos transeúntes y las formas de sociabilidad en un lugar y momento particular.

Este registro de mis propias trayectorias cotidianas fue construido usando la técnica de la observación participante, forma de acercarse a los fenómenos sociales que obtiene rendimientos del vínculo entre la participación en ellos y una distancia que permite observarlos en su contexto, sin compartimentarlos (Guasch, 1977). Tradicionalmente, esta distancia se aseguraba por el desconocimiento, por parte del investigador, de los códigos cotidianos de la sociedad a la que arribaba (Ribeiro, 1989), pero cuando la observación se emprende en la misma sociedad de origen, la distancia se debe establecer de modo crítico (Guasch, 1977). Es el caso del presente estudio, pues –como ya he mencionado- las situaciones observadas surgieron en el marco de mis trayectos cotidianos, en tanto que un habitante más de la ciudad, causando detenciones e incluso inconvenientes. De este modo, la clásica tarea de familiarizarse con lo exótico se invierte por la de exotizar lo familiar (Ribeiro, 1989). Ejercicio de extrañar algún elemento de la sociedad -en este caso, trayectos cotidianos en que se percibe un encuentro entre la ciudad y la locura- y así descubrir lo exótico en lo que está petrificado dentro de nosotros mismos (Da Matta, 1999).

Sin embargo, debido a su énfasis descriptivo, la etnografía ha solido verse limitada en su entendimiento de las dinámicas subjetivas y de los sentidos que se ponen en juego en los lugares que estudia (Cargill, 2006), por lo que el trabajo de registro se organizará a partir de un análisis del material de acuerdo con las consideraciones heurísticas del psicoanálisis (Aceituno y Radiszcz, 2014).

La relevancia de este estudio radica en que explorar el encuentro entre la locura y la ciudad, nos permite:

Por un lado, alejarnos de la visión psicopatológica e individualizante que hegemoniza los discursos respecto a la locura, entendiéndola no como algo exclusivo de sus portadores, sino que como un elemento que nos habla de todos quienes cohabitamos con ella, una figura que, a pesar de ser entendida como marginal, comunica aspectos centrales de la historia y del lazo social en el cual emerge; de manera que se contribuye a una mirada sobre la locura no entendida como enfermedad mental, sino como indicadora de las fisuras de su tiempo, revalorizando su posición como portadora de un saber. Por otro, aunque en una línea similar, en que trabajos como el presente contribuyen a elaborar nuevas formas de preguntarnos respecto al espacio urbano, a ubicarlo en un plano de inteligibilidad en relación recíproca con quienes lo habitamos, deshaciéndonos de una concepción de la ciudad como espacio objetivo, cerrado sobre sí mismo, mero continente de los desplazamientos humanos; la ciudad se abre y permite que la interroguemos desde el fondo de lo que ocurre en sus calles. Finalmente, en el cruce de ambos dominios, en el estudio de la locura en la ciudad, el presente estudio contribuye a un abordaje de la locura fuera del contexto del asilo y el hospital psiquiátrico.

A continuación se presentará una integración de los aspectos teóricos de estas temáticas y de los registros de observación tenidos en Santiago, donde la presencia de la locura interpela de distintas formas lo que ocurre en la ciudad. Antes de adentrarnos en ello, vale la pena indicar los apartados en que se organiza el trabajo: Luego de la pregunta y el objetivo de investigación, se encuentra una presentación de la perspectiva metodológica utilizada en la investigación. Le sigue un apartado sobre los modos en que se puede concebir la locura, centrándose en una perspectiva interdisciplinar que la concibe como una producción histórica y sociosubjetiva. Un cuarto apartado viene a conducir una reflexión sobre la ciudad, que comienza con una pequeña reseña histórica del desarrollo de Santiago; sigue con una discusión acerca de la ciudad como espacio en el que se inscribe el poder, haciendo aparecer determinadas formas de relacionarse entre quienes lo habitan; y termina con una exploración de la noción de calle como medio de poner en tensión las formas en que el poder dispone la ciudad. Un quinto apartado se centra en los extractos de los relatos construidos a partir de mis trayectos cotidianos, poniendo en juego las interacciones entre la locura y la ciudad, a partir de los elementos antes mencionados.

II. Pregunta y objetivo de investigación

Pregunta de investigación

Considerando que la forma en que actualmente percibimos a la locura fue delimitada, históricamente, a partir del horizonte de los problemas de la ciudad y que en ella el esfuerzo constante imponer una racionalidad funcional y útil se ve trastocado por la insistencia de la locura. Considerando además, que la locura no es un hecho que se agote en la existencia del individuo en el que se la indica, sino que testimonia aquellos procesos sociales e históricos que la misma historia quisiera olvidar. Entonces ¿cómo se presenta y se relaciona la locura con la ciudad, a partir de la observación de trayectos cotidianos en la ciudad de Santiago?

Objetivo

Indagar el campo relacional entre locura y ciudad, a partir de la observación de situaciones cotidianas recogidas en la ciudad de Santiago

III. Sobre el abordaje metodológico

En el presente trabajo se recogen algunos aprendizajes del enfoque etnográfico como medio para llegar al objeto de estudio. Este enfoque corresponde a una forma de conocimiento que privilegia la experiencia como recurso fundamental para el entendimiento de los fenómenos sociales (Das y Poole, 2008) y, por tanto, implica la inmersión del investigador en la cotidianidad de los grupos a los que se estudia (de Tezanos, 1998).

Gran parte de la producción etnográfica dominante durante el siglo XX fue realizada en sistemas culturales ajenos a los del investigador (Guber, 2001), por lo que la perspectiva etnográfica se basaba en la tensión entre la aproximación y el distanciamiento que vivenciaba el investigador como miembro -aunque especial- de un sistema social que desconocía, intentando transformar lo exótico en familiar (Ribeiro, 1998). En este contexto, el trabajo del investigador consiste en recorrer el arduo camino que va desde el des-conocimiento de los parámetros que articulan la vida cotidiana de los nativos, hacia su progresivo re-conocimiento (Guber, 2001).

Muchas de estas investigaciones eran realizadas en países africanos o asiáticos, que en los años sesenta experimentaron una serie de revoluciones nacionales, permitiendo situar a los propios intelectuales como los indicados para el estudio de sus sociedades, a la par que los etnógrafos ya no eran bienvenidos por su impronta imperialista (Guber, 2001). Esto inauguró una nueva etapa en la práctica etnográfica, los etnógrafos se vuelven hacia sus sociedades de origen y la clásica fórmula de familiarizarse con lo exótico se invierte por la de exotizar lo familiar (Da Matta, 1999). El eje articulador sigue siendo la tensión entre la aproximación y el distanciamiento de un investigador inmerso en un grupo humano particular, sólo que ahora el camino es inverso, hacia el desconocimiento de la propia cotidianidad (Ribeiro, 1998). De esta manera se le dan nuevos rendimientos a lo que ya constituía la marca de la mirada del antropólogo: la vivencia de un extrañamiento de la realidad (Ribeiro, 1998).

Esta transformación pone en relieve a la persona misma del investigador, con sus distintos atributos y sentidos socioculturales (Guber, 2001), afectando la manera clásica de entender la observación participante, elemento central en la perspectiva etnográfica (Delgado y Gutiérrez, 1999).

Siguiendo a Guber (2001), la observación participante es una de las principales técnicas por medio de las que el investigador intenta ingresar al mundo cotidiano de los grupos que estudia y está compuesta por dos posiciones: La de observador, que permite registrar sistemáticamente todo lo que acontece en torno al investigador; y la de participante -o actor, según Delgado y Gutiérrez (1999)-, que permite sumergirse en las actividades que constituyen la vida cotidiana de los sujetos estudiados. Los distintos énfasis que se hagan en una u otra posición derivarán en distintas formas de conducir una investigación en terreno (Delgado y Gutiérrez, 1999).

En los enfoques etnográficos clásicos, donde la tarea es familiarizarse con lo exótico, prima la posición de observador, de modo que la participación se concibe como un mal necesario para lograr una observación directa, libre de distorsiones, de los grupos estudiados (Guber, 2001). En este enfoque la observación participante es siempre externa, condición que aseguraría una observación neutra, desinteresada y no implicada con los actores locales, así como la objetividad de la investigación (Delgado y Gutiérrez, 1999).

El presente estudio trata sobre una indagación realizada en mi propia sociedad de origen, por lo que se hace necesario recoger los aportes surgidos de la inversión antes señalada. Siguiendo a Da Matta (1998), en ella la aprehensión de los fenómenos a estudiar ya no se realiza primordialmente por una vía intelectual - como acusa la preeminencia de la posición de observador-, sino que por una puesta en tensión de la vinculación emocional al grupo de pertenencia, ya que “la familiaridad de la costumbre no se obtuvo por la vía intelectual, sino de la coerción socializadora y así, vino del estómago a la cabeza” (Da Matta, 1998, p. 175). De este modo la posición de actor pasa a un lugar principal, pues es en tanto que sujeto implicado en las relaciones recíprocas que se despliegan en el campo, en tanto que sujeto que afecta y es afectado por otros, suscitando y actuando todo tipo de respuestas emocionales, que el investigador se sitúa en el campo (Delgado y Gutiérrez, 1999).

Esta forma de abordar la perspectiva etnográfica rescata la complejidad de los sujetos que se estudia, permitiendo captar la trama de significados latentes que se tiende entre ellos, pues el investigador también se encuentra sumergida en ella. (Delgado y Gutiérrez, 1999). El extrañamiento de la realidad ya no es el efecto inmediato de la exposición a una cultura distinta de la de origen, sino que debe ser el resultado de una desorientación crónica y metódica (Guber, 2001), actividad que se corresponde con la posición de observador y que debe ser elaborada a posteriori, luego de que tuvieron lugar los encuentros donde el investigador se sostuvo en una posición de actor (Delgado y Gutiérrez, 1999).

Es esta perspectiva, amparada en la exotización de lo familiar, mediante una posición de actor-observador, la que utilizaré como forma de arribar y construir los relatos de aquellos momentos y lugares donde, en mi propia ciudad y en mis propios trayectos cotidianos, advenga el encuentro entre la ciudad y la locura.

La unidad de análisis serán mis trayectos cotidianos, su registro y descripción, para luego organizarlos a partir de lo que Aceituno y Radiszcz (2014) llaman el valor heurístico del psicoanálisis, que remite a su rendimiento interpretativo, capaz de develar sentidos detrás del sentido y que contribuye al estudio de fenómenos situados en espacios a la vez individuales y colectivos. Uno de los modos en que este proceso de develamiento de sentidos toma forma es mediante lo que Ginzburg (1989) llama el método indicial. Se trata de un método interpretativo que opera bajo la premisa de que los trazos más gruesos, evidentes y notorios de un fenómeno social, suelen ser aquellos que están más sujetos a procesos de control y diseño de conscientes, por lo que ocultan y dificultan el acceso a toda una trama de sentido que articulan a tales fenómenos de forma más soterrada, pero cabal. Entonces se hace necesario seguir aquellos rastros ínfimos, vestigios y datos marginales que escapan al control consciente y que, por lo mismo, permiten captar una realidad más profunda, de otro modo poco aprehensible. El enfoque psicoanalítico permitirá, a partir de estas consideraciones, un mayor rendimiento interpretativo de los relatos construidos.

IV. Sobre la locura

Siguiendo a Porter (2002), frente a las lecturas tradicionales de la locura como enfermedad mental, entidad objetiva y natural, anterior a las técnicas que se usan para dar cuenta de ella y causada por una serie de desequilibrios orgánicos al interior de cada individuo; surgen otras que la entienden como producto del contexto social del cual emerge, e incluso de los métodos que se usan para “descubirla”. De este modo, Laing (1974) señala que la locura, lejos de ser un fenómeno individual, es un efecto de las interrelaciones personales que experimentan los sujetos y que ella no puede ser definida con criterios objetivos, pues quienes así la definen son parte del sistema cuyo equilibrio depende de la exclusión del loco (Grünwald, 2016). Szasz (en Porter, 2002), por su parte, señalará que la locura - en tanto enfermedad mental- es un mito fabricado por la institución psiquiátrica que apunta a resolver de forma cómoda una gran variedad de problemas sociales. Foucault (2012a, 2013) sitúa en la locura una producción histórica que sólo puede entenderse en sus relaciones con la razón. Finalmente, Davoine y Gaudilliere (2011) sostienen que la locura es un esfuerzo de transmitir todos aquellos elementos cercenados por la historia oficial y que la ponen en cuestión, transmisión que se ve truncada cuando se la concibe al modo de una patología individual y biológica.

Dentro de este panorama, me centraré en los aportes desarrollados por Foucault en su “Historia de la locura en la época clásica” (2012, 2013) porque al situar la locura en sus relaciones con la razón, ella aparece como la posibilidad de entrever aquello que la luz enceguedora de la razón oculta (Kottow, 2016); y porque, además, le asigna a la ciudad un rol privilegiado en su conformación. Luego complementaré este cuadro con lo señalado por Davoine y Gaudilliere (2011), puesto que también ubican a la locura como un emergente de determinadas condiciones históricas con las que guarda una relación de profunda implicación, permitiendo una vía de acceso a los horrores y catástrofes de los que la sociedad no quiere saber nada y que, sin embargo, son parte constituyente de su desarrollo.

En primer lugar, hay que señalar que Foucault ubica a la locura en los trazos más generales de la sinrazón. Se trata de un dominio de experiencia articulado a partir de un rechazo fundamental: contorno difuso, extraño y amenazante que se condensa en el umbral de la razón y que la interpela como todo aquello que la razón no es capaz de admitir y procesar de su experiencia del mundo (Foucault, 2012a). Las distintas formas que adopta la locura a lo largo de la historia remiten a los arreglos de la razón y la sinrazón, a los procedimientos por medio de los que la razón intenta conjurar los peligros que advierte en su propia existencia. De modo que cada configuración histórica dará origen a distintas formas de locura.

La experiencia que, en la sociedad medieval y renacentista europea, se hacía de la sinrazón, la definía como una presencia constante, no localizada, una forma de sentir el mundo en conjunto. Era el “inevitable peligro de las cosas y del lenguaje del hombre, de su razón y de su tierra” (Foucault, 2013, p. 163), presencia constante que amenazaba con devorar y darle fin a la razón en el mundo.

Sin embargo, a partir del siglo XVII comienza la práctica masiva del confinamiento, que señala un momento decisivo en la historia de la sinrazón:

el momento en que es percibida en el horizonte social de la pobreza, de la incapacidad de trabajar, de la imposibilidad de integrarse al grupo; en el momento en que comienza a asimilarse a los problemas de la ciudad. Las nuevas significaciones que se le atribuyen a la pobreza, la importancia dada a la obligación de trabajar y todos los valores éticos que le son agregados, determinan la experiencia que se tiene de la locura, y la forma como se ha modificado su antiguo significado (Foucault, 2013, p. 124).

La sinrazón que circulaba y se enfrentaba con la razón en el campo abierto de la ciudad, se ve recluida. Todo cuanto constituye un problema, un bache, fuente de contaminaciones físicas o morales - a saber, prostitutas, vagabundos, libertinos y locos- y que dificulta el desenvolvimiento normal de la ciudad es encerrado en un espacio cerrado sobre sí mismo (Foucault, 2012b). En esta constelación de irrazonables, los locos se mostrarán como los más resistentes a la integración social y a las obligaciones del trabajo, es decir, los más resistentes a las exigencias de la vida en la ciudad; de modo que, mientras sus compañeros de encierro son gradualmente liberados- ellos irán reclamando el encierro para sí solos.

La sinrazón se hará aparecer y tomar las formas de la locura que reconocemos hoy en día, a propósito de los problemas de la ciudad, es ese un prisma fundamental a través del que se la percibe. Resulta interesante que a partir del mismo período de tiempo, la ciudad comienza a esbozarse como modelo de una racionalidad gubernamental que será aplicada a todo el territorio de los Estados y la política comienza a interrogarse sobre cómo debe organizarse una ciudad en función del mantenimiento del orden, de evitar revueltas, epidemias y de promover modos de vida acorde a la moral (Rainbow, 1984).

En este espacio exclusivo de reclusión, la locura se verá despojada de sus viejos parentescos con la sinrazón y comenzará a tomar nuevas formas. La locura internada encuentra en esa

coacción y en ese encierro el elemento privilegiado en el que pueden aflorar las formas esenciales de su verdad: “Su situación se convierte para ella en naturaleza; sus limitaciones toman el sentido del determinismo, y el lenguaje que la fija toma la voz de una verdad que hablara de sí misma” (Foucault, 2012a p. 150 y 151). En este movimiento, por ejemplo, si bien la pérdida de la libertad del loco es consecuencia misma del encierro, que restringe sus desplazamientos y sus posibilidades de acción, ella pasará a ser su fundamento y su esencia. A tal punto la locura refleja el encierro que ella es usada como una más de sus funciones: los otros internos -cuando los hay- son castigados poniéndolos en las mismas celdas de los locos. De otra parte, con el ingreso de la psiquiatría a los internados, la locura se verá cubierta por una serie de categorías diagnósticas y nosográficas que constituyen combinaciones heterogéneas e inverosímiles de la razón misma, son la razón misma en sus combinaciones irrazonables (Foucault, 2013).

Por medio de este movimiento, las coordenadas de la locura en las sociedades modernas se hacen inteligibles: la razón ha ubicado a la sinrazón al interior de la ciudad y de sí misma, en una proximidad extrema, de forma que la locura se constituye como lo que tiene de más propio, es su secreto más cercano y por ello podrá develar sus absurdos (Foucault, 2013). En efecto: “hay en la locura una aptitud esencial a imitar a la razón, que cubre finalmente lo que puede haber de más irrazonable en ella” (Foucault, año 2013, pág. 278). Por medio de esta aptitud, señala Foucault (2013), la locura hace girar a la razón en torno a su eje, amenazándola con devolverle una imagen de sí misma, en un movimiento que -aunque sepultado bajo siglos de encierro - aún anuncia el fin de la razón en el mundo.

Desde esta perspectiva, esta reversibilidad es, sin embargo, rápidamente cancelada. El mismo movimiento que ubica a la sinrazón al interior de la razón, la instala en una distancia infranqueable. Acallada y localizada, el internamiento ha ubicado a la sinrazón tras una mirada protectora, que exorciza de ella lo que tenía de inevitable peligro de las cosas o de radicalmente extraño. La mirada objetiva que la domina y la ciencia positiva que da cuenta de ella como cosa natural, silencian “los propósitos de la sinrazón para no escuchar más que las voces patológicas de la locura” (Foucault, 2013, p. 172). Se la cierne en un halo de protección que es su captura como enfermedad mental y alienación, entonces ya no es necesario que se la encierre y puede volver a la calle:

Desplegada en su verdad por el internamiento, (...) despojada de todo lo que podía hacer irreductible la presencia profunda de la sinrazón, la locura, así desarmada, puede volver sin peligro al juego de los intercambios. Se hace comunicable, pero en la forma neutralizada de una objetividad ofrecida. Puede recobrar una existencia

pública -no en aquella forma que formaba escándalo, contradiciendo de golpe y sin apelación todo lo que hay de esencial en el hombre y de más verdadero en la verdad-, sino en la forma de un objeto tranquilo, puesto a distancia sin que nada se le escape (...) (Foucault, 2012a, p. 158).

La mirada objetiva de la naciente psicopatología puede cancelar la reversibilidad y poner al loco a una distancia protectora, pero la locura y la ciudad ya han quedado implicadas mutuamente y su presencia no dejará de poner en tensión su ordenamiento. Esto queda de manifiesto cuando consideramos que el paulatino debilitamiento de la institución asilar y el retorno de los loco a la ciudad, suscitó la puesta en marcha de todo un imaginario social sobre cómo deberían fortalecerse y engrandecerse los asilos, que no son otra cosa que proyectos utópicos de ciudad, propuestas sobre cómo ordenarla, cómo regular sus espacios y dirigir sus flujos, cómo ordenar los espacios de vivienda, de ocio y de trabajo (Foucault, 2013). La ciudad, en el momento que ve a los locos volver, comienza a elaborar su imagen misma, perfeccionando lo que veía débil, a modo que los locos ya no sean un problema (Foucault, 2013).

En Chile tenemos un gran ejemplo de esta implicación entre la locura y la ciudad, en lo que Leyton (2008) llama “psiquiátrico de industrialización”. Centro de reclusión de la locura, heredero de la Casa de Orates, que a comienzos del siglo XX se erige como una institución donde se fuerza a los locos al trabajo industrial -bajo la idea de la ergoterapia, o la cura por medio del trabajo-, diseñando una pequeña ciudad llena de fábricas y talleres industriales, grandes hangares y una producción altísima de una gran cantidad de productos; emplazada en un Santiago que por esos años abrazaba con esperanzas la pujante industrialización. De modo que en esta “ciudad de locos” se aprecia una síntesis de lo que ya venía ocurriendo fuera de sus muros, un concentrado de las aspiraciones que la ciudad alberga sobre sí misma (Leyton, 2008).

A partir de estos planteamientos, se perfila un abordaje de la locura que la sitúa como una vía de acceso, forma de llegar a dilucidar aspectos centrales del orden concebido como normal (Kottow, 2016). Un fenómeno social que no se aísla en la persona en quien se la indica, pues está implicada en el entramado social de donde emerge (Martínez, 2016). En esta dirección se dirigen los aportes de otros autores, como Davoine y Gaudilliere (2011), quienes sostienen que la locura no designa la estructura interna de un individuo, sino que un insistente trabajo de comunicar lo que la historia oficial ha dejado excluido. A lo largo de su historia, el afán racionalizador y la búsqueda de orden de la sociedad moderna, han implicado efectos devastadores para los vínculos sociales que se desarrollan en su seno (Davoine y

Gaudilliere, 2011). Estos efectos adversos no son accidentales, externos, contingentes al orden social del cual emergen, sino que son parte integrante y su consecuencia lógica (Adorno y Horkheimer, 1998). Guerras, matanzas, erradicaciones, desastres económicos y sociales de diverso tipo constituyen estas consecuencias, que Davoine y Gaudilliere (2011) señalan como “catástrofes”.

En las situaciones catastróficas los lazos comunitarios son desarticulados, así como todas las referencias de las que el sujeto puede hacerse para constituir su experiencia, de modo que no es sólo el otro físico el que se anula, sino que ese Otro que es la posibilidad misma de la alteridad y de que el sujeto perciba y entable relaciones con los sucesivos otros en su vida (Davoine y Gaudilliere, 2011), abriéndose. Ruptura del orden simbólico que es el fundamento del lenguaje, que otorga las garantías que permite orientar el propio pensamiento y donde se funda la alianza con los otros (Davoine y Gaudilliere, 2011). Derrumbada esta dimensión, las personas ven imposibilitadas de ligar su experiencia con la historia y de proyectar su existencia en la vida social (Aceituno y Cabrera, 2014), atrapadas en un tiempo que no tiene pasado y un espacio que no tiene lugar (Davoine y Gaudilliere, 2011).

En este entramado, la locura aparece como esfuerzo de inscripción, intento de inscribir en la historia, y en el lazo con los demás, aquellos pedazos de temporalidad congelada que han quedado desperdigados por la interrupción del vínculo entre las personas y que la historia oficial no admite en sus haberes (Davoine y Gaudilliere, 2011). Es un trabajo de situar en el lazo con los demás, aquellos elementos de la historia en común de los que nadie quiere saber y que no figuran en ninguna parte como recuerdos (Davoine y Gaudilliere, 2011), o en otros términos, es posible plantear la locura como un movimiento de búsqueda de lugar, y donde la ciudad cobra un papel central. La locura dibuja sobre el plano de su organización, los trazos de un tiempo y un espacio que la ciudad no admite (Cottet, 2016). Un intento de inscribir lugar, sostenido en la pura afirmación interpelante que son esos trazos inadmisibles y que, por inadmisibles, se constituyen como ilegalidades que el loco se niega a dejar (Martínez, 2016).

Esta búsqueda de lugar, este esfuerzo por hacer oír un mensaje, encontrará grandes dificultades para ser conducido a destino. Es que para convertirse en un receptor a la altura de la tarea que propone la locura los sujetos deben atravesar por una intensa modificación: Se difumina la idea de un yo como “propiedad privada, que protege su identidad tras las barreras de una intimidad reducida a tomas de decisión utilitaristas, que minimizan los costos y maximizan los beneficios.” (Davoine y Gaudilliere, 2011, p. 129). Se abre la posibilidad de descubrir en qué medida cada uno participa de los horrores que señala la locura.

Se trata –siguiendo siempre a Davoine y Gaudilliere (2011)- de verse arrojado al Teatro de los Idiotas, uno de los dispositivos que los siglos XIV y XVI, en Francia, formalizaron para que la locura transmitiera su mensaje de fin de mundo. En ellos un personaje central articulaba el tema de la obra, mientras los idiotas gesticulaban y hacían piruetas. Personajes irrisorios que, sin embargo, tienen a su cargo el desenlace del drama: Arrastran tras de sí al tirano del día - el rey, el papa, algún noble de la ciudad- vociferando lo que el “Quidam” -personaje indeterminado que nos representa- piensa por lo bajo. Llegado el momento, los locos desvisten vehementemente al tirano, quitándole sus ropajes pomposos y vistiéndolo con la ropa de los locos. Podemos ser espectadores de la escena, pero quien aspire a convertirse en un verdadero interlocutor a la altura de la tarea deberá ser “empujado y arrojado al escenario, muy a su pesar, impulsado contra su voluntad a mostrar la parte de idiotez, de locura, que él desempeña en este proceso” (Davoine y Gaudilliere, 2011, p. 56). En qué medida participamos de la tiranía, la idiotez o simplemente la impavidez del Quidam, en qué medida la escena inverosímil de la que dan cuenta los locos, también es una escena en la que participamos; esa es la apertura a la que nos fuerza el contacto con la locura.

Al considerar que la locura aparece como un intento de inscribir lo que en determinadas situaciones de catástrofe ha quedado desligado de la historia y que estas catástrofes son consecuencias del desarrollo mismo de una sociedad comandada por los ideales de la razón, y no su excepción; se entiende que la apertura a la tarea que nos propone la locura nos permite adentrarnos a los puntos ciegos de la razón. A pesar de las diferencias de enfoque, estos planteamientos se asemejan a los de Foucault (2012a), quien señala que la locura moderna constituye el envés de la razón, una presencia que -desde su interior- la interpelará en todo lo que tiene de irrisorio.

De esta manera nos alejamos de las concepciones de la locura como objeto, cerrada sobre sí misma y cuyas diversas facetas nos hablan sólo de aquel en quien se la indica; y nos acercamos a comprenderla como un campo en relación, una presencia que -siguiendo a Zambrano y Gallardo (2016)- brota en los intersticios de la historia y la sociedad, indicando las fisuras del paradigma de la época, cuestionando sus certezas y su proyecto razonable, o más bien mostrando las consecuencias irrazonables intrínsecas de dicho proyecto (Adorno y Horkheimer, 1998); de modo que su irrupción abre un corte en la nomenclatura que le da sentido a la lógica dominante, cuestionando la forma de inteligibilidad que tenemos para dar cuenta del presente.

Este mismo movimiento nos lleva a preguntarnos por la locura en la ciudad, fuera del contexto del asilo y el hospital, donde aparece bajo los modos de la institucionalización y la medicación psiquiátrica (Morillo, Nogales, Pileño, Salvadores, 2003) y situada en el espacio urbano, donde aparece como irrupción y cuestionamiento a sus legalidades.

V. Sobre la ciudad

En medio de la gran metrópolis aún se pueden ver los rastros de la antigua ciudad, incrustada entre voraces carreteras y altos edificios cristalinos. Su presencia se hace visible mediante lo que De Certeau (1999) llama los aparecidos de la ciudad, antiguos edificios que irrumpen en su paisaje homogéneo y masivo. Estos objetos inanimados abren una brecha en el presente, “como los lapsus de un lenguaje desconocido tal vez inconsciente” (De Certeau, 1999, pág. 135), haciendo de la ciudad un espacio atormentado por su propia extrañeza. El paso del tiempo los marca y el sentido para el que originalmente fueron proyectados va perdiendo relevancia, hasta que su presencia no es más que una distancia, diferencia, una materialidad heterodoxa –en relación al presente- que sostendrá diversos usos. Así, algunas de las antiguas casonas de las elites de la segunda mitad del siglo XIX están ahora cubiertas de coloridos, y a veces grotescos, murales, y tras sus descascaradas puertas cientos de inmigrantes las llenan de nuevas historias; mientras que otras, acaso más lujosas, son reclamadas por la institucionalidad. Es el caso de una curiosa construcción ubicada en Compañía 1340 que, perdida entre grandes y monótonos edificios, se alza sin mucha altura con sus dos plantas y su exuberante fachada de inconfundible aspecto árabe. Es el Palacio Alhambra, construido en 1862 y que ahora pertenece a la Sociedad Nacional de Bellas Artes (Brügmann, Torrejón y Villafaña, 2015).



Palacio de la Alhambra, en Compañía 1340

De esta forma, siguiendo aún a De Certeau (1999), ya sea ocupados por los usos cotidianos de sus nuevos habitantes o por una institucionalidad que intenta acallar su extrañeza mediante su captura funcional, estos objetos permiten hablar, pues en su retiro del presente instalan una distancia que autoriza operaciones, en este caso, aquella que nos permite preguntarnos por una ciudad incrustada dentro de otra.

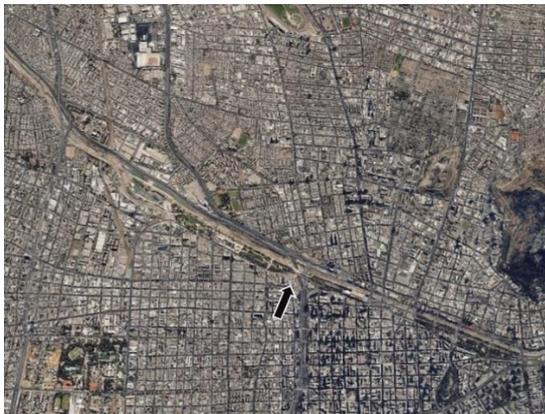
Estos aparecidos de la ciudad, con sus fachadas descascaradas y su arquitectura congestionada, como a punto de colapsar entre los grandes edificios que los rodean, suscitan la extrañeza por la gran metrópolis que se extiende imparable hacia los cuatro puntos cardinales. En efecto, el Santiago contemporáneo se alza como una ciudad inmensa que, siguiendo los planteamientos de Sergio Rojas (1998), usurpa las distancias hasta coincidir ella misma con el horizonte. Sus límites se van difundiendo en el espacio, hasta el punto que podemos constatar que ya no se puede salir caminando de la ciudad. Para salir de la ciudad hay que hacer uso de ella, de sus automóviles y buses, de sus autopistas y sus túneles. Aún más, al recorrer Santiago podemos tener la impresión de encontrarnos con salidas falsas, puntos cuya disposición espacial parecieran sugerir que se trata del límite del territorio urbano:



Mapocho esquina Autopista Central,
Santiago Centro.



Calderón de la Barca, San Bernardo



Entonces pareciera que nos acercamos al fin de la ciudad, a un umbral de salida, pero en realidad este se extiende, implacable, a rincones mucho más lejanos. Se trata de una ciudad de límites imprecisos, que en las últimas décadas ha incorporado plenamente diversos

centros urbanos a su mancha urbana, extendiéndose sobre porciones cada vez mayores de la región metropolitana (Mattos, 1999).

En este escenario, en medio de una ciudad cuyas redes van coincidiendo con el horizonte, a la vez que se incrustan, en su interior, los signos de una pequeña ciudad carcomida, podemos preguntarnos por lo que ha pasado, por la historia.

a. Breve recorrido por la historia de Santiago

Siguiendo los planteamientos de Gorelik (2003), en América Latina la ciudad ha servido para inventar, expandir y reproducir la modernidad. Es así que dos problemas fundamentales atraviesan la construcción de las ciudades en nuestro continente: por un lado, la cuestión de llenar el vacío, como necesidad de reemplazo radical de una sociedad tradicional y una población marginal y popular que no suscribe a los estándares de vida europeos; y también como necesidad de apropiación de un entorno natural amenazante. Por otro, la cuestión de la reforma desde arriba, del lugar privilegiado del Estado en la producción de la ciudad (Gorelik, 2003).

Es en este sentido que, entre 1872 y 1875, Benjamín Vicuña Mackenna llevará adelante un proyecto de remodelación de la ciudad de Santiago. Amparado en el modelo de la reconstrucción de París por parte del Barón Haussmann y por una concepción de la ciudad como cuerpo social, en cuyas arterias la miseria amenaza con la contaminación, Vicuña Mackenna reestructura la ciudad como un modo de hacerla llegar al ideario de la modernidad (Huertas y Leyton 2012).

Entonces se delimita el nuevo contorno de la ciudad por medio del denominado “camino de cintura” (Palacios, 2010), que separará la ciudad propia, opulenta e ilustrada de la ciudad bárbara, caracterizada como un “aduar africano”, arrabales donde prolifera una población salvaje e inferior, ciudad salvaje que convivía en el mismo espacio que la propia y que será expulsada al exterior (Huertas y Leyton 2012). Se trata de zonas de habitación y vida popular que serán transformadas arguyendo malas condiciones higiénicas, humanas y morales, identificadas como factor del estancamiento de la ciudad entera (Palacios, 2010) y como sectores que por su pobreza o sus enfermedades son una gran amenaza a la civilización que las elites quieren construir (Huertas y Leyton 2012).

La ciudad propia estará protegida del exterior por las anchas calles del camino de cintura y sus árboles de gran altura (Palacios, 2010) y en su interior se crearán paseos y plazas, se

extenderá el sistema de distribución de agua potable, comenzará la canalización del río mapocho - en cuyas crecidas buena parte de la ciudad había sido destruída ya varias veces (De Ramon, 2000)- y se incrementará la dotación de la policía urbana (Palacios, 2010). Se conjuran así los temores de la clase dirigente a la población marginal que se agolpaba en las puertas de su ciudad, temor heredado de los levantamientos indígenas que otrora amenazarán con destruirla (De Ramón, 2000) y que fue fundamental en el proceso de delimitación y construcción de la ciudad de Santiago (Azócar, 2010).

Por medio de esta remodelación, Santiago se erige como una ciudad en la que se instituyen los ideales de la modernidad, una ciudad embellecida al estilo parisino, donde la luz de la razón terminaría con el peso de la noche (Huertas y Leyton, 2012). Las calles, sin embargo, seguían sin pavimentar y muchas de las nuevas edificaciones eran de adobe, con una delgada fachada de yeso, de modo que, al decir de Castillo (2001), en Santiago se viste a la moda europea y se tiene piso de tierra.

Hacia 1875, con la remodelación, Santiago se extiende entre Matucana, por el oriente; la Avenida del Sur (actual Av. Matta), la Avenida Oriente (Actual Av. Vicuña Mackenna); y el límite norte definido por la Chimba (Castillo, 2001). Al interior de esta ciudad propia es que se han erigido –aunque algunos de ellos hayan sido levantados antes de que dicha ciudad se explicitara con la intervención de Vicuña Mackenna- los bellos edificios de estilo europeo que hemos mencionado como los “aparecidos de la ciudad” y que, al parecer, irán contrastando con el desarrollo de Santiago.

Con eso en mente nos adentramos al siglo XX, período de tiempo en que la ciudad experimentaría cambios tan radicales que incluso presentan problemas de inteligibilidad a quien intente comprenderla (De Ramón, 2000). En efecto la ciudad verá su fisonomía profundamente alterada, rompiendo el patrón de crecimiento pausado y con cierto orden que la había caracterizado desde su fundación, extendiéndose hacia los cuatro puntos cardinales y a velocidades nunca antes vistas (De Ramón, 2000).

Hacia la década del centenario la ciudad cuenta con cerca de 332.724 habitantes (Ferrando, 2008). Hacia 1940, esta alcanzaba 1.058.456 habitantes; en 1952, serían 1.509.169; en 1960, 2.133.252; en 1970, la población es de 2.871.060; en 1982, es de 3.937.277; y en 1992 los habitantes de Santiago son 4.676.174 (Rodríguez, 1993). Por su parte, el área urbana experimentó un crecimiento aún mayor (De Ramón, 2000). En 1940 la superficie de la ciudad era de 11.348 hectáreas; en 1952, de 15.570; hacia 1960 serían 22. 880 hectáreas; en 1970, 29.480; en 1982, 38.364; y en 1992, 46. 179 (Ferrando, 2008). Estas cifras implican, para De

Ramón (2000), que la ciudad de fin del siglo XX y el Santiago definido por Benjamín Vicuña Mackenna -que quedó relegado a la comuna del mismo nombre - son “especies con algunas características comunes, pero con muchas mutaciones esenciales” (De Ramón, 2000, pág. 198). Sin embargo, el gesto de intentar fundar una “otra sociedad” por medio de la intervención urbana (Gorelik, 2003), sí persistirá y será reeditado a lo largo del siglo, manteniéndose como una continuidad en el explosivo aumento territorial y poblacional de Santiago.

En 1930 el urbanista vienés Karl Brunner es contratado por el Estado chileno para diagnosticar y proyectar lo que se convertirá en el Plano Oficial de 1939, que guiaría los trabajos de urbanización de la ciudad (Banen, Hidalgo, Rosas, Strabucchi, 2015). Brunner se propuso edificar una ciudad al modo europeo, donde el grado cultural del “roto chileno”, manifestado en sus malas e insalubres condiciones de vivienda, que volvía a agolparse dentro y en torno a la ciudad propia de las elites, debía ser elevado a los estándares del viejo continente. (Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001).

En un proyecto de urbanización que fue ampliamente celebrado en su tiempo, se abrieron galerías, plazas y calles que permitirían conectar el triángulo fundacional de la ciudad con el resto del territorio (Banen, Hidalgo, Rosas, Strabucchi, 2015); a la vez que los ministerios fueron extirpados del interior de La Moneda y proyectados en el espacio circundante como monumentales protecciones de su estructura de origen (Castillo, 2001). Se gestaba así un nuevo intento de entregar a Santiago las condiciones para asumir un renovado estadio urbano, para llegar a ser -por fin- una ciudad moderna (Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001).

La ciudad, sin embargo, evolucionó de una forma totalmente distinta a lo que pensaba Brunner (De Ramón, 2000). La población creció mucho más de lo que las estimaciones del Plan implicaban, a la vez que el territorio no cesó de “expandirse hacia muchos lados y sin ningún orden” (De Ramón, 2000, pág. 203), de tal forma que de haberse completado la totalidad de sus propuestas, la ciudad habría sufrido efectos perniciosos (De Ramón, 2000).

Hacia la década de 1980, poco más un siglo después de la intervención de Vicuña Mackenna, la ciudad vuelve a ser transformada convocando los viejos temas del higienismo social - apuntando ahora a las malas condiciones sanitarias de los campamentos de pobladores -y el viejo miedo a los pobres que se agolpaban en torno a la ciudad de los ricos (Leyton, 2013), que para entonces se había desplazado hacia el sector oriente de la capital (Castillo, 2001). Se trata del Programa de Erradicación de Campamentos implementado por la Dictadura Militar entre 1979 y 1985, que desplazó al interior de la ciudad a más de 28.000 familias (De

Ramón, 2000), que fueron trasladadas -en camiones- desde los barrios ricos hacia comunas pobres o comunas creadas para tales efectos (Leyton, 2013). Catastrófica situación para las comunas de llegada - como Puente Alto, La Pintana y La Granja-, que carecían de la infraestructura y los servicios públicos necesarios para recibir esta población; mientras que las comunas de salida -como Las Condes y Vitacura -, que sí contaban con los servicios necesarios, se vieron con extensos terrenos desocupados, tierra fértil para el ingreso de los intereses inmobiliarios (De Ramón, 2000). En el fondo, se trata de un zanjamiento y división de campamentos y poblaciones unidas por una historia común, muchas veces la de la toma de aquellos terrenos y su posterior organización, que puede leerse no sólo como una arremetida contra los modos de vida de las personas, sino que como una arremetida contra la posibilidad misma del lenguaje, dislocación del suelo en que se incisa un olvido, pues hasta los nombres de las históricas poblaciones son erradicados, junto con la noción misma de poblador (Santa Cruz, 2009).

Siguiendo a Leyton (2013), una serie de circulares interpelaban a los pobladores a mantener limpias y ordenadas sus nuevas viviendas, pues su reducido tamaño no era excusa para una vida desordenada; mientras que las crecientes deudas -por los dividendos de las viviendas y el costo de la privatización del agua y la luz- fueron anclando a los pobladores a sus nuevos destinos. Se erige así una política de saneamiento que altera los modos de vida de los pobladores e institucionaliza la pobreza, forma civilizada de mantener lejos a los pobres y de restituir la superioridad de la elite (Leyton, 2013).

Nuevamente la figura difusa y amenazante de la pobreza que se condensaba en el umbral de la ciudad de las elites, se conjura y se aleja. Nuevamente su presencia inquietante es aplacada, manteniéndolos a la distancia, interviniendo sobre su hábitat y sus modos de vida en términos sanitarios, pero esta vez, siguiendo a Leyton (2013), será bajo los intereses irrestrictos del mercado y las políticas de segregación generadas por la dictadura y las inmobiliarias.

La cuestión del vacío y la reforma desde arriba (Gorelik, 2003) se hacen presentes en esta intervención -y también en la de Brunner, aunque de forma menos estridente- mostrando que más que llenar un vacío, una zona donde no hay nada; se trata de producir un vacío, borrar lo existente hasta producir una zona donde no haya nada y desde ahí erigir la nueva ciudad. Todo ello comandado desde una posición de poder, el Estado -y el mercado en este caso- que avasalla las formas de vida de los habitantes de la ciudad.

Se trata entonces de viejos temores y medidas, pero en un marco nuevo, en lo que Solís (2009) llama la catástrofe de disolución del complejo metropolitano. Progresiva fragmentación y dispersión de la ciudad tras la modernización neoliberal implementada a partir de la dictadura militar (Solís, 2009). De esta forma, enlazándose con las erradicaciones, un proceso general de desregulación del uso de suelo, y la avasalladora entrada del sector inmobiliario fueron redefiniendo la forma de la ciudad (Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001).

Es así que, en las últimas décadas del siglo XX, el ya acelerado proceso de expansión territorial de Santiago se vuelve explosivo, y la misma fisionomía de la ciudad se transforma (Greene y Soler, 2004). El centro histórico se ve desgarrado en una tensión, entre la desintegración que amenaza con hacerlo desaparecer y una centralidad que aún mantiene; pues mientras muchas de sus actividades y funciones son desperdigadas por el espacio (Mattos, 2002), perfilándose un territorio urbano organizado en torno a los fragmentos de la detonación de su centro (Link, 2008); este aún se encuentra acoplado al resto de la ciudad, conservando algunas de sus funciones y sosteniendo la circulación de una gran cantidad de personas (Greene y Soler, 2004). Situación que deriva en la discordancia entre un amplio flujo de personas que trata de abrirse paso por el centro, y un cauce en permanente desarticulación, que no da abasto al movimiento que lo invade (Greene y Soler, 2004).

Este territorio urbano organizado a partir de la detonación y desarticulación de su centro, puede verse en lo que Solís (2009), llama Santiago fragmentado, sumatoria de realidades urbanas que parecen superponerse con lógicas independientes de funcionamiento (Solís, 2009), y en el que se pueden reconocer, siguiendo a Valencia, Llanos y Lehman (Citado en Solís, 2009), seis cartografías distintas: 1) La nueva periferia del consumo, cada vez más independizada, en la que coexisten conjuntos residenciales, centros comerciales y vías de circulación rápida. 2) La ciudad interior, constituida por un cinturón de comunas periféricas caracterizadas por su condición de precariedad socioespacial, la mayoría de las cuales se origina a partir de las erradicaciones mencionadas. 3) La ciudad aspiracional o renovación urbana del pericentro, que se erige en edificios herméticos, caracterizados por el imaginario inmobiliario de deseabilidad social y sus objetos –gimnasios, home office, piscinas, etc.- 4) La ciudad multicultural, punto de convergencia de minorías nacionales o inmigrantes en el antiguo centro histórico. 5) La ciudad como máquina paranoica organizada en torno a la seguridad ciudadana, el mapeo de la delincuencia y el reparto de dispositivos de vigilancia. 6) Ciudad de lo público caracterizada por la emergencia de lo multitudinario y lo masivo.

En esta fragmentación, sin embargo, la nueva periferia del consumo y la ciudad aspiracional parecen unificarse en una homogeneidad estética y funcional que garantiza la presencia de

un igual y que también se encontrará en el extremo oriente de la ciudad, en la ciudad de los ricos (Valencia, 2010). En estos espacios se vive una continuidad estética totalizadora, desde la calle hasta el interior del domicilio, donde la heterogeneidad de los elementos se sustrae en la unificación de la mirada (Solís, 2009), características de lo que Augé (2000) ha llamado “no lugares”: Espacios emplazados dentro o entorno a los grandes objetos del capitalismo globalizado -sus centros comerciales, sus complejos habitacionales, sus edificios corporativos, sus empresas multinacionales, sus carreteras, entre otros-, donde las identidades ya no son relacionales, ni se anclan en las referencias de la historia, sino que se fijan en un paisaje y un modo de habitarlo estéticamente homogéneo, bajo el paradigma del cliente o el pasajero. Son espacios donde la historia no tiene lugar y donde no hay más pasado que los sucesos del día, espacios atrapados en un eterno presente donde no existe la alteridad.

En esta ciudad fragmentada la presencia amenazante de la pobreza y la marginalidad ya no se separa radicalmente, no es puesta fuera de la ciudad, sino que se la distribuye, se alteran sus modos de vida y se la coloca al interior; de esta forma, cada uno encontrará su lugar, bien diferenciado de los demás (Leyton, 2013). Lugar que puede ser ofrecido por cada cartografía, pero que al superponerse unos tras otros, producen el extrañamiento de su población, imposibilitada de figurar la ciudad como totalidad (Solís, 2009).

b. Espacios de la ciudad

El contraste entre la antigua ciudad -esa que acusan sus “aparecidos”- y la extensa red que germina explosivamente en el siglo XX, puede ser pensado en relación al proceso de generalización de lo urbano señalado por Lefebvre (1976). Según el autor, este proceso implica la destrucción de las antiguas ciudades por la expansión del capitalismo en la Europa industrializada. El capitalismo rebasó sus puntos de origen -unidades productivas, fábricas, empresas, entre otros - y fue reclamando para sí lo que existía antes de su aparición en la escena: el suelo, los bienes inmuebles y realidades urbanas de origen histórico, provocando

la violenta dispersión de las antiguas características de la ciudad (Lefebvre, 1976). Pero -y esto es lo importante - la destrucción de la antigua ciudad produce un efecto contrario, vuelve su realidad urbana más extensa, más abarcativa, la restituye a escalas mucho mayores, haciéndola coincidir con la sociedad entera (Lefebvre, 1976).

De este modo, la forma de vida de la ciudad urbanizada se convierte en el modelo de toda sociabilidad, en la única vía de acceso a la civilización (Mires, 1992); se comprende entonces que, en lo sucesivo, podremos salir de las ciudades, pero no de los modos de vida que ella impone, que nos alcanzan y nos envuelven (Silva, 1992; en Chávez, 2013).

Esta elevación de lo urbano al nivel de paradigma de sociabilidad inaugura un nuevo escenario en la relación entre las personas y el espacio, pues si bien las sociedades siempre han producido un determinado espacio, el suyo propio, la generalización de lo urbano permite verdaderamente producir espacio, de forma que ya no se trata de producir tal o cual cosa en el espacio, sino que de la producción del espacio en cuanto tal (Lefebvre, 1976).

De este modo, siguiendo a García Canal (1999), la modernidad se erige como una formación socio-histórica que se hace cargo del espacio, lo diseña, lo ocupa y lo cerca, le pone límites y fronteras para evitar mezclas y confusiones. Se altera su superficie, estableciendo nuevas relaciones entre sus elementos y cortando otras, se instituyen jerarquías y constreñimientos, de forma que se produce un determinado orden de visibilidad de cosas (Tirado y Mora, 2002).

Se trata de la irrupción en escena de lo que Foucault (en Tirado y Mora, 2002) llama “panoptismo”, principio general de una nueva anatomía política, articulado a partir de un conjunto de técnicas disciplinares que imponen modos de conductas a una multiplicidad humana cualquiera, convirtiéndola en cuerpos dóciles, que se harán rendir y aparecer en función de determinados objetivos políticos. Lo central en esta irrupción es que ella opera a través de una gestión y distribución del espacio y de los individuos en su seno (Foucault, 2012b). Se diseña un espacio expuesto a la visión, parcelado y compartimentado, de modo que se pueden establecer presencias y ausencias, saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar comunicaciones útiles e interrumpir las que no lo son, neutralizar la circulación difusa y la coagulación inutilizable y peligrosa (Foucault, 2012b).

Es este el gesto que vemos en la intervención urbana de Vicuña Mackenna, generalizado a todo lo largo del siglo XX, con nuevas refundaciones que intentarán evitar confusiones y contaminaciones en la ciudad, cortar la comunicación de los pobres y los ricos, evitar a las grandes masas populares aglomeradas en torno a la ciudad. La antigua ciudad se hace

estallar, y mientras sus antiguos edificios -esos “aparecidos” quedan anclados en sus lugares de origen, la racionalidad que los alimentó será extendida por toda la urbe. De esta manera comprendemos, junto con Germani (en Mires, 1992), que la ciudad convoca la operación de transformar las condiciones de vida de la población humana en civilidad; que el proyecto civilizatorio que caracteriza a la modernidad, ha visto su materialización en la producción de la ciudad.

Es que a través de la gestión de la ciudad se instalarán formas de hacer ver y decir, de hacer surgir a los sujetos de determinadas maneras, de tal forma que - siguiendo a Tirado y Mora (2002)- en el trazado de su espacio podemos ver la modalidades en que se va inscribiendo el poder.

La misma disposición de las calles, la extensa red que conectará a personas, instituciones, servicios, actividades, etc. va dando forma a una malla que modula el tipo de interacciones susceptibles de ser tenidas en la ciudad (Greene y Soler, 2004). Como hemos visto, Santiago es una ciudad fragmentada, atravesada por una profunda segregación, que ubica en el plano de la ciudad a las personas según sus ingresos económicos, doblando la segregación social bajo la forma de la segregación socioespacial, pero esta segregación no elimina la necesidad de desplazamiento, sino que la modula (Rodríguez, 2016) . En efecto, muchas de las personas que habitan en sectores pobres se ven obligadas a transitar por la ciudad que las expulsa, pues los territorios por los que se mueven se hallan enlazados en las cadenas de producción capitalista (Rodríguez, 2016). De esta forma, el contacto entre personas que habitan en sectores con diferente estatus económico no se verá eliminado, sino que restringido a ciertos horarios y lugares específicos, fomentando sobretudo un contacto funcional. Podemos preguntarnos, siguiendo a Carlos Ossa (2010) ¿cómo vivir juntos si la geografía física de la ciudad delata las asimetrías de su población?

Pocas posibilidades habrá para que esta pregunta se espese y tome forma. La ciudad se ve arrasada por rápidas transformaciones, actividades y funciones que se encuentran en determinados centros, son llevadas a zonas más lejanas (Mattos, 2002) y hasta las marcas que la historia puede dejar en la materialidad de la ciudad serán amenazadas, pues siguiendo a Green y Soler (2004) rápidamente las edificaciones ven sus cubiertas alteradas, sus materiales de construcción reemplazados por otros. Se trata de un ejercicio de edificación que asegura su coherencia en el olvido del contexto y su pasado (Castillo, 2001). Es que Santiago es una ciudad en permanente construcción y, por ello, en permanente demolición (Ossa, 2010), cuyos flujos globalizadores amenazan con la desaparición a todo lo incómodo, todo aquello que puede hacer volver los recuerdos de un pasado violento (Ossa, 2010).

Estas características dan cuenta de lo que Lefebvre (1976) llamaba ciudades de muerte y de vigilancia. Lo urbano es sobre todo una forma, la de la reunión de todos los elementos de la vida social en un sólo lugar, es tendencia a la centralización (Rodríguez, 2016). Se destruye la ciudad tradicional, pero sus características vuelven a ser reunidas en el espacio: convergencia y confluencia de distintos grupos e intereses sociales en un mismo espacio, son esos los elementos que dan pie a la ciudad democrática, donde se instala el derecho a la ciudad, la posibilidad de que todos sus habitantes entren a discutir y disputar la forma en que ella se construye (Lefebvre, 1976). En Santiago, sin embargo, se percibe el gesto contrario, su desarrollo y crecimiento están marcados por un movimiento de ex-centramiento (Castillo, 2001). Los pobres son expulsados del centro y sus modos de vida no entran a formar parte de la vida en la ciudad proyectada, se les niega la posibilidad misma de centralidad y el derecho a la ciudad (Lefebvre, 1976). Es este el modo de producir ciudad que se generaliza en Santiago, llevando las marcas de la exclusión y la segregación a rincones cada vez más lejanos (Castillo, 2001). Nos encontramos, entonces, sujetos en un espacio que nos reúne bajo las modalidades de la segregación, existe en la ciudad una incapacidad de vivir juntos al mismo tiempo que no es posible estar separados de su ritmo incandescente (Ossa, 2010).

En consonancia con esta realidad, se perfila un trazado de la ciudad donde triunfan los espacios de flujo y velocidad por sobre los lugares tradicionales de construcción de experiencias (Link, 2008). Han proliferado las grandes calles por donde pasan voraces los automóviles, de forma que, siguiendo a Green y Soler (2004) progresivamente la ciudad va limitando los espacios de interacción al nivel de la vereda, que quedará acechada por los impenetrables muros de granito de los nuevos edificios, por un lado, y la amenaza de los autos, por el otro. Es así que uno de los rasgos característicos de la morfología de Santiago es el deterioro del espacio de uso público intermedio entre lo edificado y las vías de circulación, espacio que no sólo será reducido, sino que también transformado en estacionamientos (Green y Soler, 2004).

Se trata, en palabras de Sergio Rojas (1998) de la ciudad como la utopía del circuito, espacio de tránsito sin roce, una comunicación sin ruido sobre las homogéneas líneas del plano de la ciudad. Espacio transparente, pues el poder opera exponiendo las cosas a la mirada, sustrayéndolas de la oscuridad del secreto y arrojándolas a la luz (Tirado y Mora, 2002). La ciudad se ilumina, haciéndose visible de determinadas maneras; así veremos que en Santiago es la fuerza material de la autoridad y la presencia de una jerarquía racional la que ilumina el espacio, prefigurando el emplazamiento de las cosas y los individuos (Ossa, 2010).

La ciudad es la ficción que de sí mismo hace el poder (Rojas, 1998), ficción de su gran éxito económico ilustrado en los nuevos artefactos urbanos; ficción de grandeza, en sus grandes monumentos que celebran la presencia abstracta del poder (Ossa, 2010); ficción de transparencia y circulación expedita sobre sus calles, a la vez que de un sujeto que se desplace en ellas también sin roce y sin ruido. Es que el diseño de un entorno urbano transparente se sostiene en la premisa de un sujeto que se acople en él, eficiente y dirigido hacia sus funciones (Solis, 2010).

Se trata de lo que de Certeau (2000) llama Ciudad-Panorama. Este autor identifica dos tipos de lógicas de acción, que definirán dos formas distintas de situarse y situar el espacio; por un lado se encuentran las estrategias, por las que se refiere al “cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y poder resulta posible” (de Certeau, 2000, p. 42). La estrategia postula así un lugar circunscrito como propio, en el que las incertidumbres del tiempo y las fuerzas extrañas que allí se perciben son transformadas en un tiempo estático y en objetos observables y medibles (de Certeau, 2000). Las ciudades, en tanto que dispuestas por el orden político con arreglo a su “racionalidad funcionalista” (de Certeau, 2000, pág. 40), son uno de esos lugares propios que define la estrategia, de modo que constituyen como un orden espacial que organiza un conjunto de posibilidades y prohibiciones, definiendo las reglas del campo de juegos donde las personas tendrán que desenvolverse y donde estarán siempre al interior de su campo de visibilidad. La Ciudad-Panorama es, entonces, el constante ejercicio de imponer modos de vivir y habitar la ciudad, tendencia a la normalización del tipo de relaciones que allí se desarrollan; ella reunirá una serie de relaciones sociales, antes distribuidas heterogéneamente en los grupos humanos, de modo que se erigirá en el sujeto universal de la modernidad (de Certeau, 2000).

De esta manera, la aseveración “La ciudad usurpa las distancias hasta coincidir ella misma con el horizonte” puede leerse no sólo de un modo literal, que alude a la expansión física de la urbe. Allí también se deja leer que la ciudad usurpa aquellas distancias que hacen posible pensar la vida en común de otros modos, hasta que la ficción de la ciudad coincide con el horizonte de lo posible. Es ese el trabajo que, de acuerdo con de Certeau (2000), opera el poder, mediante la organización del espacio, de la disposición de los cuerpos, de la modulación de las formas de interacción, etc. es capaz de transformar una multiplicidad humana en sociedad disciplinaria, de convertir lo heterogéneo en lo mismo.

Pero por otro lado, retomando las lógicas de acción, aparecen las tácticas, que de Certeau (2000) entiende como:

(...) la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. (p. 43).

Considerando lo expuesto previamente, al interior de la disposición formal de la ciudad, y de su racionalidad urbanística, la vida que se desenvuelve, no es mera reproducción pasiva de los procesos de dominación, sino que se encuentran una tensión constante, mostrando la incompletitud de las estrategias de dominación (Abal, 2007). Aparecen las prácticas del espacio, que usando los materiales que la Ciudad-Panorama le confiere, la trastoca y disloca, la excede y exagera (de Certeau, 2000). Se trata de la acción caminante de los transeúntes, que van tejiendo las condiciones determinantes de la vida en la ciudad, los modos concretos en que esta se despliega. Estas prácticas espaciales generan enlaces, establecen relaciones entre posiciones diferenciadas (la de los caminantes desplazándose en el espacio), es decir, firman contratos pragmáticos bajo la forma de movimientos, que permiten el trazado de cientos y miles de caminos que se interceptan, se buscan, se evaden, se acercan y se alejan coordinadamente, definiendo el marco de una forma común de estar en la ciudad, un texto en movimiento; en lo que de Certeau (2000) llama la función alocutiva del caminar

Estos trazados van figurando una zona de poca legibilidad, una niebla oscura, a ras del suelo que escapa a la visibilidad por parte del ojo en altura que es la mirada del urbanista, del cartógrafo, del dios panóptico (Delgado, 1999), es decir, que no es totalmente legible por la Ciudad-Panorama (de Certeau, 2000). Esta situación, sin embargo, se continúa hacia dentro, al interior de la neblina los caminantes no pueden leer el texto que van escribiendo, no tienen la opción de mantenerse a distancia de sí mismos, levantarse y observar los contratos pragmáticos que han dibujado, de modo que todo se desenvuelve como si un conocimiento ciego caracterizara las prácticas de los caminantes (de Certeau, 2000).

c. La calle

Antes de indagar en las posibilidades que nos otorga la noción de calle para pensar la realidad urbana, se hace necesario distinguirla de otro concepto que también podría traerse a colación, como es el de espacio público.

Siguiendo a Delgado (2007), el concepto de espacio público suele usarse para remitir a una esfera de coexistencia pacífica y armoniosa entre individuos autónomos, libres e iguales. Espacio neutral donde las personas establecen un concierto de interacciones racional, cada uno privado en su mundo, conduciendo su acción con arreglo a sus propios objetivos, relacionándose con los demás de modo contingente y voluntario (Delgado, 2007). Este énfasis en la discrecionalidad de las interacciones deja fuera el carácter impuesto e inevitable de la presencia de los demás, así como a las relaciones de poder que las atraviesan (Araujo, 2016). En este sentido, Sergio Rojas (1998) advierte que la denominación de espacio público es un manto que anestesia el bullicio de la ciudad, acallándolo y disciplinándolo, transformándolo en silencio, en un espacio descampado sin atmósfera.

Por último, Araujo (2012) ha señalado que las aplicaciones usuales del concepto de espacio público en arquitectura y urbanismo, suele restringir el interés a dominios habitados de modo más o menos estable, como las plazas o incluso los malls, dejando fuera la dimensión del tránsito y del flujo.

La noción de calle, en cambio, parece tomar en consideración aquellos elementos centrales de la vida en la ciudad que se pierden al abordarla como espacio público. Siguiendo a Delgado (1999), la calle es un espacio de dos frentes: Por un lado, es el resultado de la acción del orden político que administra la ciudad, espacio disciplinado y racional que busca someter lo imprevisible, lo extraño y lo disfuncional, donde se aspira a la circulación expedita de individuos racionales y autónomos -esta dimensión de la calle coincide con el uso político de la noción de espacio público (Delgado, 2011)-; por otro lado, la calle es una bruma espesa, opacidad de una multiplicidad de actores interpuestos, entrecruzados y efímeros que trazan un plano ilegible. Plano de escasa visibilidad tanto -como vimos con de Certeau (2000)- para la visión en altura del urbanista, del cartógrafo, del “dios panóptico” (Delgado, 2011, p. 204), como para quienes se hallan en su interior. Ambos frentes se articulan en la calle, de modo que lo que allí acontece, las interacciones que allí tienen lugar, deben entenderse como un precipitado de su carácter bifronte (Araujo, 2016).

La dimensión de opacidad y de bruma de la calle se relaciona a que sobre sus aceras circula la energía bruta de lo urbano, a saber, los transeúntes (Delgado, 1999). Siguiendo a Giannini (2004), la calle es un lugar de tránsito donde las personas nos desprendemos del peso, de la responsabilidad y del cuidado que implica nuestra participación en otros lugares -como el domicilio o el trabajo-, de modo que podemos transitar de forma anónima, entre unos otros que también lo son. Los transeúntes constituyen un flujo anónimo, mas no por eso abstracto o genérico, son la humanidad patente del prójimo, hombres y mujeres concretos que me salen al paso, que me lo cierran; a quienes tendré que anticipar, intuir sus intenciones, evadir o confrontar y que constituyen la presencia de una humanidad desconocida (Giannini, 2004). De estos personajes anónimos no se sabe nada, excepto que “ya han salido, pero todavía no han llegado” (Delgado, 1999, p. 201), de modo que su presencia concreta es pura potencialidad y como un enigma para el orden político, un murmullo indescifrable y un vocerío ensordecedor que se espesa como una densa neblina (Delgado, 1999).

El carácter bifronte de la calle implica que esta brumosisidad no es totalmente externa o ajena al orden político, a pesar de su incapacidad para visualizarla. Las modalidades particulares en que se despliegue este flujo humano se verá afectada tanto por la disposición arquitectónica de la ciudad, muros y superficies que delimitan el cauce del flujo humano (Rainbow, 1984); como por los ritmos puestos en marcha a partir de los horarios del transporte público, o de atención de distintos servicios, entre otros elementos (Araujo, 2016).

En el siguiente extracto se puede notar cómo el tránsito peatonal se imbrica con el ordenamiento de la ciudad:

Registro del día 07 de febrero de 2017

Por bandera, cerca de las 13 horas, en un caluroso día martes, la gente camina rauda entre las viejas construcciones, cada vez más escasas, y los nuevos edificios de cristal y las gigantografías de los próximos proyectos inmobiliarios. Transitar en ese lugar es sumamente difícil; entre las veredas atochadas de andamios por las construcciones y la acera en pleno proceso de reparación, nuestros cuerpos se van apretando y empujando en un flujo que, sin embargo, no es lento. No puedo avanzar de forma expedita ni tampoco disminuir la velocidad, pues sería atropellado por las personas que van tras mío; de modo que, entre pequeñas, pero reiteradas colisiones mi cuerpo se enfrenta a los demás. Decido cambiar a otra calle, paralela a Bandera y así espero poder desplazarme más tranquilamente, pero el escenario es el mismo: aceras en reparación, pedazos de concreto lanzados a la calle y proyectos inmobiliarios que se toman el espacio. Veo hombres de terno y mujeres de traje, es la hora

de almuerzo y supongo que las personas han salido de sus oficinas a almorzar o hacer alguna diligencia. Hace calor y el sudor ya cubre sus rostros - y el mío- en una capa viscosa y reluciente. Los únicos que no están congestionados en el espacio son los rostros blancos y rubios de cuelgan de los anuncios publicitarios de edificios en construcción, que dan a la vereda y que nos cierran el paso.

La necesidad de un flujo acelerado, que impone la visión de la ciudad como la utopía del circuito, se encuentra con la constante construcción y destrucción de la ciudad, lanzando los cuerpos a un choque a la vez veloz y apretado. En la misma línea, la irrupción de las inmobiliarias en el espacio van definiendo un cauce cada vez más pequeño para el tránsito peatonal, pues su emplazamiento llena la calle de andamios y restos de materiales, dando como resultado el hecho irrisorio de que los únicos personajes descongestionados en la escena son los que publicitan -en las alturas- los mismos edificios que contribuyen a la congestión. Es así que, siguiendo a Sergio Rojas (1998), si la ciudad es la ficción que de sí mismo hace el poder, la calle es la multiplicación inverosímil de las ficciones. Espacio de su demasía estallada, donde sus elementos encontrarán formas múltiples y absurdas, de modo que la calle anuncia el fin de la razón de y en la ciudad (Rojas, 1998).

Se entiende así que la calle, además de ser el medio de circulación de la vida en la ciudad, es también su límite (Giannini, 2004). Zona límite, desde donde se advierte todo lo que puede amenazar la disposición formal de la ciudad (Caponá, 2016) y poner en evidencia su fragilidad, su impostura o su ilegitimidad (Delgado, 2011). Pero esto en un doble sentido: la calle es límite de la ciudad, en la medida que muestra sus mismos absurdos, pero también en el la medida que abre la posibilidad de armar otros destinos. Ese desprendimiento, siguiendo a Giannini (2004), que nos arroja al encuentro con una humanidad desconocida, nos otorga la posibilidad de un caminar sin rumbo, sin puntos por alcanzar ni tiempos de llegada, un caminar abierto a los azares de la calle; límite de nuestros propios proyectos e intenciones, posibilidad constante de ceder a la tentación de transgredir nuestros itinerarios definidos y formas habituales de desenvolvernó en el espacio. Al decir de Sergio Rojas (1998), toda persona que se encuentra en la calle tiene su historia incompleta; se encuentra en un momento de suspenso, desde donde podría dejarse impactar por las profundidades desconocidas e inquietantes de la calle (Giannini, 2004). Siguiendo aún a Giannini (2004), esta posibilidad se ve cercada por una trama invisible, una normatividad negativa que cierra por todos lados el acceso a lo que pueda devenir extraño. Se trata de una serie de indicaciones sobre lo que no debe hacerse a modo de no perder la condición de anónimo:

cómo no se debe mirar, hablar o gesticular en la calle para pasar desapercibido, de modo que el escándalo -o más bien su evitación- se convierte en elemento de contención del desarrollo tranquilo y normal de los trayectos callejeros.

VI. Interacciones de la locura en la ciudad

A continuación pasaremos a presentar tres extractos de registros de observación, obtenidos a partir de mis trayectos cotidianos en la ciudad de Santiago. En ellos damos cuenta de distintas escenas, en que la presencia de la locura se pesquisa por una discordancia, una brecha y una distancia que acusa y pone en tensión las coordenadas en que dichas escenas se sostienen. Esta brecha es abierta por la irrupción de tres personajes, que no serán abordados en relación a su estructura interna o intentando indagar los síntomas de un supuesto problema mental intraindividual, sino que situando su presencia en relación al espacio, a los demás, a mí y a la temporalidad en que se encuentran, a modo de intentar comprender la manera en que la ciudad y la locura se implican.

El viejo pascuero trae la navidad a la ciudad

Registro tomado el 10 de diciembre de 2016

En un caluroso día sábado, en pleno verano y con la navidad acercándose inminentemente, voy caminando por la vereda sur de la Alameda, que asoma por todos lados grandes letreros de viejos pascueros, de regalos y de gente abrazándose. Me dirijo hacia el Barrio Meiggs (barrio de comercio mayorista de bajos precios), en búsqueda de una tienda donde -según me ha indicado mi hermana- venden fertilizante para plantas, que en mi casa usaremos para darle vida a un huerto. A medida que voy avanzando me encuentro con una multitud de mujeres y hombres sudorosos, que de a poco inundan la vereda, cargando abultadas bolsas negras, llenas –presumiblemente- de regalos para las fiestas. La navidad me toma por sorpresa, no había considerado que en estas fechas la gente se agolpa a comprar en barrios como al que me dirijo. Ya cerca de Meiggs el tránsito es muy difícil, la berma está considerablemente reducida por el emplazamiento de los terminales del transantiago, generando un cuello de botella donde mi cuerpo colisiona con los de los demás y con sus bolsas.

Al entrar a la calle Meiggs, desde la Alameda, la situación se descongestiona un poco. Grandes y antiguos edificios de fachadas descascaradas van delimitando una explanada de varios metros de ancho se extiende hacia el sur, una explanada cuadrada descongestionada, donde las personas podemos desplazarnos más alejadas las unas de las otras; pero sólo por un tramo, pues luego las galerías y tiendas van cerrando el paso, quitándole varios metros a la calle. El espacio se achica y las personas nos vemos forzadas -nuevamente- a caminar apretadas, entre los vociferantes hombres que anuncian, en la puerta de los locales, los productos de sus tiendas, señalando que sus ofertas expirarán rápidamente; entre estridentes letreros luminosos que llevan –supongo- los nombres de los locales; y en un escenario lleno de figuras, peluches, muñecos de viejos pascueros –blancos, gorditos y sonrientes, pero de plástico- que se cuelgan de los negocios. Al llegar a Salvador Sanfuentes el panorama empeora, otra corriente de compradores desciende desde el oriente generando gran congestión, apretando aún más los cuerpos unos contra otros e imponiendo una marcha más lenta y accidentada. Me encuentro en medio del tumulto y la sensación de agobio me motiva a buscar una salida, a duras penas marchó a contracorriente por Meiggs.

Entonces veo la silueta de un hombre acercarse desde la Alameda, caminando en el ancho espacio donde comienza Meiggs; breve punto de distensión entre la congestión de la Avenida y de las tiendas que se encuentran unos metros más al sur. Su forma de caminar contrasta con la de las otras personas que se encuentran en el pequeño oasis: mientras ellas -al igual que yo cuando estuve allí- se lanzan a un movimiento rápido y dirigido, quizás buscando alguna tienda particular, él se mueve lento, alternando el peso entre una pierna y otra a cada paso que da, tambaleándose de izquierda a derecha a medida que avanza. Sobre su delgada silueta, lleva puesta una chaqueta, pantalón y gorro rojos brillante, con abultadas terminaciones de algodón blanco. Alrededor de su cuello tiene una cuerda, en cuyo extremo hay amarrada una campana amarilla, que tiene asida en su mano y que agita en un estruendoso sonido metálico. En medio de su rostro ennegrecido y curtido veo una mirada perdida y en ligera inclinación hacia el suelo. Su otro brazo se encuentra semiextendido y sosteniendo un recipiente de lata. Si bien el lugar está cubierto en una densa capa de sonidos -la música de las tiendas, los hombres que anuncian por micrófono variados productos y el sonido mismo de cientos de personas caminando y hablando- su campana irrumpe notoriamente y tras cada agitación la gente responde escondiendo levemente sus cabezas bajo sus hombros y propinándole miradas de molestia, a la vez que se alejan de su presencia. Sin embargo, a medida que el hombre avanza hacia a la congestión que se densifica hacia el sur, ya nadie puede alejarse de él. La masa se aprieta entre los edificios y las tiendas que van cercandó la calle y su paso errante se funde perfectamente con la marcha dificultosa de

la multitud, que se ve obligada a un paso lento y alternando el peso entre una pierna y otra a medida que avanza. El contraste desaparece.



Intersección de Enrique Meiggs con Salvador Sanfuentes, Barrio Meiggs

En medio de los viejos pascueros de plástico, blancos y gorditos, que se exhiben en las vitrinas y cuelgan por montones en los carros emplazados en la calle, irrumpe este Pascuero errante, que es de carne y hueso, pero que no sonrío y que muestra una figura famélica y una piel ennegrecida, como si fuera su forma misma pero invertida. Su forma de moverse también puede parecer contradictoria, pues como vimos en ese oasis cuadrado al comienzo de Meiggs, no se arroja con determinación y velozmente hacia las tiendas del lugar, no comulga con las exigencias de este tiempo de consumo, donde las tiendas pregonan por megáfonos sus efímeras ofertas, que hay que apresurarse para conseguir. No comulga con el ideal de la ciudad como la utopía del circuito, recordando la expresión de Sergio Rojas (1998).

Sin embargo, podemos ver que estas distancias respecto a la forma en que se desarrolla la escena, se van imbricando en una extraña fidelidad a sus mismos elementos.

Si bien el movimiento del Pascuero contrasta con el de los demás transeúntes en aquel oasis descongestionado; se trata de eso, de un oasis, una excepción de la forma general que toma el movimiento de la calle. Tanto en la vereda de la Alameda, como en la misma Meiggs pasado este cuadrado, el flujo se muestra dificultoso, apretado y las personas nos veíamos obligadas a un desplazamiento lento y tambaleante, forzado por la extrema proximidad de los otros cuerpos; es ese el tipo de caminar que resalta el Pascuero, que veo aparecer desde la congestión de la Alameda, pero que al llegar al cuadrado, conserva su caminar de la misma manera, como si su movimiento hubiese quedado congelado en esa contractualidad a la que nos forzaba la calle, como si adoptara total fidelidad a las formas que toma el desplazamiento

en este lugar, fidelidad que se negaba a abandonar. Siguiendo a de Certeau (2000), el caminar tiene una función alocutiva, esto es, que establece relaciones entre las posiciones diferenciadas de los caminantes, quienes firman contratos pragmáticos bajo la forma de movimientos, y así, andar en la ciudad es realizar un contrato que es la forma en que nos movemos en conjunto. En la vorágine de este momento de consumo que reúne a una gran cantidad de personas, colapsadas en un espacio que no da abasto, el contrato que los transeúntes adoptan es el de un movimiento lento y tambaleante, forzado por la proximidad de sus cuerpos y lo que el Pascuero hace es cristalizar este contrato, adoptarlo con rigurosidad, incluso en los escasos momentos en que ya no parece necesario, exaltando la dimensión alocutiva de los caminares transeúntes.

En un sentido similar, a pesar de las diferencias que su cuerpo marca respecto a las demás imágenes de viejos pascueros, si figura es literal: Él es el viejo pascuero, de carne y hueso caminando entre la gente, el emblema de todo lo que simboliza esa época navideña y que reúne los actos de consumo a los que la gente se ve arrojada, es la imagen misma de la navidad que ha reunido a tanta gente allí. Y su piel ennegrecida y curtida, que contrastaba tanto con los ideales navideños que la ciudad arroja por todas partes, era como una exaltación de la cualidad morena de la mayoría de las personas que nos encontrábamos en la calle.

Podemos pensar estas características como describiendo un movimiento oscilatorio entre dos puntos, entre la distancia a lo que la ciudad intenta disponer y su adopción irrestricta, dando como resultado que la escena misma de lo que acontece en ese lugar se ve trastocada, pero sobre sus mismas coordenadas. De esta manera, podemos pensar que la presencia del Pascuero en esta parte de la ciudad, pone en marcha una de las cualidades fundamentales de la sinrazón de nuestro tiempo, esto es, de la locura moderna, la cualidad de hacer girar las coordenadas de la razón en torno a sí misma, adoptando con rigor las necesidades que la hacen andar e imitándola en lo que tiene de inútil. Diderot (citado en Foucault, 2012a) menciona: “Lo peor es la postura en la que nos tiene la necesidad; el hombre menesteroso no camina como cualquier otro, salta, se arrastra, se retuerce, reptar; pasa la vida tomando y ejecutando posiciones” (p. 15). Tal urgencia, como la urgencia de la masa arrojada a las compras navideñas, implicará una forma de caminar, una apariencia y la locura las tomará ambas y las devolverá como burlesca imitación.

A pesar de todo, la presencia del pascuero no parece causar mayores impactos en el medio. Sólo unas miradas bruscas, el distanciamiento de la gente y luego su total asimilación a la marcha de la masa, darán cuenta de su llegada. Como si la perturbación que introduce no cayera en ninguna parte. Esto se nota más fuertemente en el siguiente relato.

El vociferante y el flujo inmutable

Registro tomado el 20 de abril de 2017

Son cerca de las nueve de la mañana y una leve llovizna cae sobre la calle. Voy en bicicleta y cargando una gran mochila de campamento, desplazándose entre los autos, apegado al lado derecho de la calle, en dirección oriente por la calle Providencia, hacia Pedro de Valdivia. Al pasar el metro Salvador me llama la atención, a mi derecha y como una imagen fugaz, una silueta que vocifera. La inercia del movimiento que llevaba me hace seguir avanzando, pero de hace un tiempo que este tipo de situaciones me impactan como señales de que allí algo ocurre, algo de la ciudad se pone en juego. Entonces me detengo varios metros más adelante y veo, entre la gente caminando en ambas direcciones por la vereda, a un hombre avejentado, quizás anciano, de pelo largo ondulado y blanquecino, de piel morena muy curtida; en una posición encorvada y gritando cosas -que no alcanzo a escuchar- hacia la muchedumbre que pasa.

Debía hacer muchas cosas, ir a dar un examen a un Instituto de idiomas en media hora más o menos, pero la escena me captura. Parado junto a un árbol, no quiero importunar al anciano ni participar en su lectura como objeto de estudio psiquiátrico. Me pregunto qué hago y entonces comienzo a mirar a los autos, en medio de los que antes me movía.

De reojo veo que el anciano se acerca a la parte de la vereda donde me ubico yo. Ahora sí alcanzo a escucharlo, pero no logro entender lo que dice; habla más rápido de lo que puedo procesar y sólo distingo palabras: “¡Están todos...tu hermana...son todos...conchesumadre...los weones...la cagá, la cagá!” También noto que el hombre gesticula mucho, mueve los brazos, se agacha y se yergue. Entonces la escena se me presenta como la de un hombre comunicando, lanzando mensajes encriptados hacia una multitud que pasa sin prestarle mayor atención. Al pasar más cerca mío me surgen ganas de preguntarle qué es lo que quiere decir. Me acerco y le digo “hola maestro...”, creo ver incredulidad o desconfianza en sus ojos. Mi saludo interrumpe su hablar y sin que yo alcance a elaborar nada más que decirle él me interpela “¿si o no?” le digo “No sé, ¿qué es lo que

quiere decir?" No alcanzo a terminar la frase y él me quita la mirada y retoma su andar circular por la vereda.

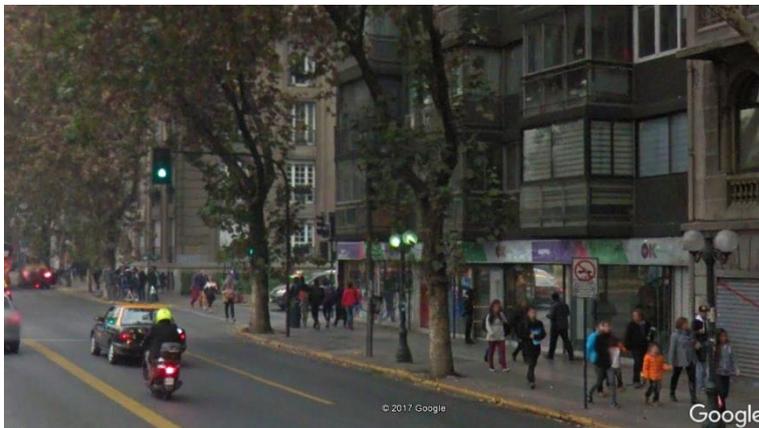
Me quedo ahí unos instantes, pienso en lo absurdo de lo que acabo de hacer, sobretodo considerando que lo que busco es captar algo de lo que se pone en juego en la situación urbana. Con esto en mente pienso que lo mejor es simplemente ocupar el espacio físico que sostiene la situación, ser parte de él y ver qué es lo que sucede. Tomo mi bicicleta y gran mochila y me ubico contra una reja que cubre el costado norte de un negocio, sentado en un pequeño escalón. Me encuentro en la intersección sur poniente de Providencia con Eliodoro Yañez. Frente a mí, del otro lado de la avenida, se alza el puente del arzobispo y la plaza de la Aviación; hacia el poniente, a unos diez o quince metros se encuentra el anciano lanzando crípticos verbales y gestuales a los transeúntes.

Veo hombres y mujeres, en su mayoría entre los veinte y los cincuenta años, estimo. Algunos niños y señoras de más edad pasan de vez en cuando, con menor frecuencia. Muchas personas con audífonos o hablando por celular, otras van conversando de a dos y otras con un café en sus manos. En general, la gente anda abrigada, es una mañana húmeda y un tanto fría. Los pasos son veloces, me imagino que la gente está apresurada en llegar a sus trabajos, estudios, trámites y demases. La circulación no se ve interrumpida por el hombre, ni en velocidad ni en dirección; sólo los ojos delatan su presencia, pues al pasar la gente lo mira. Veo rostros de confusión, expresiones faciales contraídas y cabezas que ligeramente se inclinan; que rápidamente se transforman en rostros de compasión y una que otra sonrisa esbozada, las expresiones del rostro se distienden y las cabezas vuelven a enderezarse. Otros de total indiferencia y dos jóvenes que al pasar su presencia se miran y se ríen.

El anciano se dirige nuevamente hacia las cercanías de la intersección con Eliodoro Yañez, donde ahora me encuentro sentado. Lo escucho decir, entre el flujo de personas que separa nuestra breve distancia, algo sobre Alessandri en 1920, que está todo pactado. Con rabia espeta que ya lo sellaron todo, que lo acordaron todo; estamos cerca, y nuestras miradas se encuentran y sostienen mientras dice estas cosas. Me siento implicado, me emociona que me hable a mí -o al menos siento que me habla a mí -y le respondo con mi cuerpo, en actitud de escucha activa; y con mi rostro, acompañando con gesticulación lo que me decía. Habla de un tal Rodríguez, que son todos unos conchesumadres, que hagamos una constitución, que ese hueón de Vicuña Mackenna. Son las palabras que logro captar y retener. La gente pasa entre nosotros y siento pena. Trato de hacerle ver lo más posible que lo estoy escuchando, pero no me atrevo a devolverle mis palabras a las suyas. Tendría que gritar para que me escuchara y la presencia de otras personas me pone nervioso. Al cabo de un rato el

anciano se voltea y sigue hablando hacia otro lugar. Siento pena y mis ojos comienzan a humedecerse. Me veo solo y con los ojos vidriosos, sentado en la calle con mi cuerpo tenso arrojado hacia delante, junto a una gran mochila negra destartada y una bicicleta. Noto entonces que unas pocas miradas también se posan sobre mí al pasar y me comienzo a sentir fuera de lugar.

Tenía muchas ganas de orinar, hace ya un buen rato y en ese momento se volvió más intensa, al punto de sentirla insoportable. Me levanté y aprovechando que el anciano estaba cerca me acerqué y le pregunté “¿dónde puedo mear aquí?” Me dijo “Mea ahí nomás (apuntando a un poste de la vereda) aquí no hay baños” y se fue, doblando por la calle Eliodoro Yáñez. Evaluó la situación, la opción de orinar en el poste la descarté casi instantáneamente. Tomo mi bicicleta y mi mochila y me dispongo a seguir mi camino, la hora de la prueba había pasado, pero al menos podría ir al instituto a aliviar la urgencia. Entonces veo que está el anciano por la vereda. Le digo “gracias maestro, que esté bien”, él no me mira ni me dice nada. Sigo mi camino.



Providencia, intersección con Eliodoro Yáñez

Hay varios elementos que me llaman la atención en la situación que he narrado. En primer lugar, el contraste entre un hombre que se encuentra insistentemente lanzando gestos y palabras, por un lado; y una masa de transeúntes que circula, en líneas generales, incólume ante su presencia, por el otro. No se altera la marcha, ni siquiera la dirección cambia, nadie se acerca ni se aleja de él; pero los rostros nos dan un indicio para pensar. En varias personas su rostro dejaba ver como una confusión o extrañamiento en el instante de percibirlo, pero este se transformaba de inmediato en una sonrisa leve, una expresión compasiva o irrisoria.

Foucault (2012a) sostiene que la locura a que nos enfrentamos hoy es heredera de los grandes trazos de la sinrazón que otrora -hasta el renacimiento europeo- implicaban una

forma difusa, capaz de convocar la noche que devora la vieja razón del mundo, sin embargo, tras la larga práctica asilar, esta se verá despojada de sus viejos parentescos con la sinrazón y será envuelta en una mirada que neutraliza sus peligros. En efecto, Foucault (2012a) señala que el internamiento será espacio de coacción, pero para convertirse en espacio de verdad, en esa coacción la locura se hará aparecer bajo las formas de su supuesta verdad esencial y será ubicada tras la protección que confiere la mirada objetiva de un saber que la entenderá como alienación y enfermedad y sólo entonces la locura podrá volver a la calle, ya no será necesario que se la encierre (Foucault, 2012a). Recordamos aquí una cita antes mencionada:

Desplegada en su verdad por el internamiento, (...) despojada de todo lo que podía hacer irreductible la presencia profunda de la sinrazón, la locura, así desarmada, puede volver sin peligro al juego de los intercambios. Se hace comunicable, pero en la forma neutralizada de una objetividad ofrecida. Puede recobrar una existencia pública -no en aquella forma que formaba escándalo, contradiciendo de golpe y sin apelación todo lo que hay de esencial en el hombre y de más verdadero en la verdad-, sino en la forma de un objeto tranquilo, puesto a distancia sin que nada se le escape (...) (Foucault, 2012a, p. 158).

El loco puede salir a la calle puesto que ya se ha asegurado una forma de percibirlo que neutraliza sus viejos peligros. En la breve transformación de los rostros que pasaban al lado del anciano es como si se recreara el mismo camino: Un primer impacto suscita confusión, la cara se tuerce en extrañamiento; torsión que podría continuar hasta desfigurar a quien porta el rostro, dejarse penetrar por la inquietante presencia de alguien que es como uno, pero es otro, que habla pero trastocando el modo en que uno lo hace, que se mueve como uno, pero invocando otras formas. Torsión que, sin embargo, se disipa rápidamente en una distensión tranquila, y advienen expresiones compasivas, irrisorias, etc. Como si -aventuro- la certeza de decir que se trata de un hombre loco calmara toda posible amenaza de su presencia.

Esta es una condición de la locura que circula por la ciudad, la condición de estar recubierta por un halo de protección “que permiten a la razón defenderse y garantizarse en el momento mismo en que redescubre a la locura en una proximidad inmediata” (Foucault, 2012a, p. 184). De esta forma, los mensajes del anciano no son oídos y el flujo de peatones avanza incólume.

En este sentido, siguiendo a Davoine y Gaudilliere (2011), el trabajo de la locura se vuelve aún más difícil de realizar. La locura es un esfuerzo de búsqueda, de intentar inscribir preguntas que han sido borradas por el curso de la historia oficial y de encontrar alguien, un receptor, que esté a la altura de dicha tarea (Davoine y Gaudilliere, 2011). Mi primera

interacción con el anciano la leo de esa manera: yo lo interrumpo para decirle “hola”, no se me ocurre interactuar con él de una manera similar a su forma de verbalizar o gesticular, sino que lo hago desde mi propio repertorio; él me devuelve un “¿sí o no?” A lo que yo le respondo “No sé, ¿qué es lo que quiere decir usted?” Entonces él me quita la mirada y se aleja, sigue su camino. No creo que el tema pase por haberle respondido afirmativa o negativamente, la cosa es que su interpelación me tomó desprevenido y mi respuesta fue como una manera de deshacerme del problema que me ponía encima y devolvérselo. Esquivé lo que me lanzó y él siguió su camino, quizás buscando otro receptor a la altura de la tarea.

Si es tan difícil -para quienes se asumen no locos- hacer frente al trabajo de búsqueda e inscripción que insistentemente propone la locura, es porque el halo de protección que la institución del asilo ha cernido en torno al loco, también cierra a quien lo indica, protegiéndolo de la reversibilidad que amenaza con enfrentarlo a lo extraño de él mismo (Foucault, 2012a). De modo que, siguiendo a Davoine y Gaudilliere (2011), abrirse y dejarse impactar por los mensajes del Anciano, convertirse en su interlocutor implicaría -para los transeúntes y para mí- una intensa modificación.

Creo que parte de eso se perfila en el segundo encuentro que tuve con el anciano. Yo me encuentro sentado en la calle, apoyado contra una reja y tras el flujo constante de transeúntes veo al Anciano, nuestras miradas se cruzan y él comienza a hablar mirándome, siempre gritando. Yo respondo su comunicación con gestos faciales y mi actitud corporal. La escena se sostiene un rato; él habla de que “está todo pactado” que “los hueones sellaron todo”, que “los conchesumadres”, que “jugaban ahí”, que “allá abajo”. No pude registrar mucho de lo que decía, parte porque hablaba bastante rápido, parte porque los gritos se perdían en la calle, pero sobretodo porque en ese momento sentí un miedo y una duda que me alejaron de sus palabras. Lo ví activo, de pie, gesticulando y verbalizando con determinación; y me vi pasivo, sentado, como no queriendo salir de la protección de esa barrera móvil y constante que eran los pies de los transeúntes que nos separaban. El Anciano me proponía una forma de vínculo que no estaba dispuesto a asumir, que hubiese implicado salir de la seguridad de mi resguardo y arrojarme a una comunicación que ponía en entredicho las formas como los transeúntes y yo mismo nos desenvolvíamos en la escena.

Como si se tratara del teatro de los idiotas, que Davoine y Gaudilliere (2011) mencionan como clave para entender la interpelación que la locura hace a sus posibles interlocutores. Los locos hacen un espectáculo de desvestir al tirano, al rey, al noble, diciendo las cosas que nadie puede e incluso que nadie sabe (Davoine y Gaudilliere, 2011). Este mensaje puede ser oído por los espectadores, pero quien aspire a convertirse en un verdadero interlocutor a la

altura de la tarea deberá ser “empujado y arrojado al escenario, muy a su pesar, impulsado contra su voluntad a mostrar la parte de idiotez, de locura, que él desempeña en este proceso” (Davoine y Gaudilliere, 2011, p. 56). Me parece que si algún ejercicio de desvestir se estaba realizando allí tenía que ver con que era una mañana laboral en el sector oriente de la ciudad, con que la racionalidad funcional de la ciudad -siguiendo a de Certeau (2000)- por todas partes azotaba el espacio, con el frenético hormigueo de transeúntes vestidos para comenzar un día de oficina, cuya interacción se limitaba a no colisionar entre sí y con la voracidad de los automóviles. Pero también con que el Anciano invocaba los nombres de Vicuña Mackenna y de Alessandri, próceres de la ciudad y de la patria, interpelándolos en medio de insultos y acusando que tienen todo sellado y pactado, todo ello justo en frente del Puente del Arzobispo y la Plaza de la Aviación, símbolos de una ciudad que celebra la presencia abstracta del poder (Ossa, 2010). El Anciano aparece restándose del flujo constante de transeúntes, que van armando el tejido de una mañana laboral en la ciudad e impugnando las figuras de autoridad que podemos asociar con la fundación del orden en que nos desenvolvemos; por lo que podemos pensar que lo que se desviste es la ciudad misma, en tanto que imposición de modos de vivir y habitar (de Certeau, 2000); en tanto que disposiciones materiales y sociales que anclan la normalización del lazo social (Martínez, 2016).

Dejarme impactar por el mensaje que proponía el anciano pasaba entonces por deshacerme de los tapujos que la ciudad imprime. Romper -como él lo hacía- con una forma de relacionarme con los otros limitada a evitar colisionar con los demás y aventurarme a explorar una comunicación más abierta. Romper con una forma de ocupar el espacio en tanto vía de circulación, que sostiene los ritmos de la ciudad, usándolo como lugar fijo desde donde interpelar -precisamente-la circulación, en un ejercicio que implica detenerse y dejar de hacer aquello a lo que nos dirigimos, como a mí me implicó retrasar la toma de una prueba.

A pesar de mis intentos por estar a la altura y romper estos tapujos, siento que el anciano me lanza elementos que no logro responder. Sólo puedo imaginarme los costos que implica acercarse a esos límites, no logré responder a su interpelación y, sin embargo, lo poco que me acerqué fue suficiente como para que algunas personas me propinaran miradas de extrañeza al pasar junto a mí y este fue como el golpe de gracia, tras esas miradas que sentía que me exhortaban a abandonar la rareza en la que me encontraba, sentí la urgencia de orinar, que mi ser ciudadano no podía resolver en la calle misma, poniendo en entredicho la posibilidad de seguir intentando comunicarme con el Anciano. Entonces me acerco a él, buscando una respuesta, y cuando le pregunto “¿dónde puedo mear aquí?”, él me dice “mea ahí nomás (apuntando un poste), aquí no hay baños” poniendo en evidencia otra ruptura

respecto a la forma de usar el espacio de la ciudad y la inmediatez con la que descarté su propuesta me hace preguntarme qué es lo que esperaba con esa pregunta ¿que me indicara un baño químico, un restorán donde los dueños dejan usar el baño? Mi ser ciudadano no pudo romper con sus aprehensiones, respecto al modo en que cada uno debe gestionar sus excreciones y me vi forzado a retomar la circulación por la ciudad, en busca de uno de esos lugares que la ciudad dispone para su correcta descarga.

Me fui de la escena y el Anciano siguió ahí, buscando alguien que se dejara impactar, que se atreviera a detenerse, a escuchar, a implicarse con su forma de usar el espacio, su ritmo y su forma de vincularse con los demás. Realizando su llamado mudo -en tanto que no tiene receptor- en medio de la ciudad.

Un encuentro de dimensiones paralelas

Registro tomado el 13 de octubre de 2016

Cerca de las dos de la tarde, salgo del metro Manquehue y en la superficie me recibe el golpe de un tremendo espacio abierto. La vereda sobre la que me muevo es muy ancha, al igual que la Avenida Apoquindo a mi derecha, y la vereda del otro lado. El espacio abierto resalta los altos edificios a ambos lado de la Avenida, que contrastan con lo pequeña que se ve la gente. Varios de los edificios muestran muros de ventanas, reflejando en un espejo gigante a los otros edificios del sector, así como al cielo y a las nubes. Lo veo como un lugar muy limpio, con las calles sin papeles y los muros de cristal repitiendo sus patrones sin cesar; detrás mío se encuentra un gran bloque blanco, el centro comercial Apumanque; y en frente el color blanco de los muros de una farmacia continúan mi impresión de limpieza.

En ese lugar veo a la gente caminar espaciosa. Veo un hombre de unos sesenta años hablar con otro de unos cuarenta, el primero lleva puesta una chaqueta café claro, pantalones azules y unos zapatos también café, su pelo es rubio casi blanco y su piel rosada, casi roja. El segundo llevaba una camisa rosada, pantalones azules y zapatos gris claro; su cabello era rubio y su piel blanca. Una mujer -también rubia- pasa junto a mí, lleva una cartera negra con dorado y un vestido café, no se si lleva tacos, pero escucho su característico sonido mientras pasa. En este panorama de colores claros también vi algunas personas oscuras. Estacionando autos en la vereda, frente a un negocio, un hombre con polera y pantalones

cortos hacía ademanes a un conductor que al parecer quería ingresar. Su cabello era negro y su piel morena. Veo a una mujer salir de la tienda donde se estacionó el auto, debe tener unos treinta años, pienso mientras camina por la vereda, su cabello es largo y negro y su piel también es oscura. A pesar de la presencia de algunos sujetos morenos -donde me encuentro yo mismo-, simplemente caminando por la calle o trabajando en ella; la presencia de los sujetos blancos me parece más pregnante en el espacio, como haciendo sintonía con la arquitectura, con el entorno.

Me voy desplazando, llevo cerca de dos cuadras desde el metro hacia el poniente, por la vereda de Apoquindo, caminando con mis jeans azules y mi polerón verde, mi rostro y mi pelo oscuro. Parte de mí se siente fuera, como rechazado por la blancura, pero parte de mí se siente parte del circuito, no vivo ahí, pero estoy dirigiéndome a ver a una amiga que sí lo hace; no soy un extraño, o al menos no totalmente. Entonces distingo algo así como una mancha en el blanco moviéndose entre la gente. Veo a un hombre de avanzada edad moverse a paso lento entre la gente y los autos; viste bolsas de basura negra en sus piernas y en su torso, al igual que en sus pies. Se encuentra a mi derecha, cerca de la Avenida y al pasar cerca mío siento un olor muy fuerte, punzante, parecido a la putrefacción. Su piel es muy oscura y como trizada, curtida por el sol y sobre su cabeza varios jirones de cabello negro le llegan hasta los hombros. Hace ademanes a los autos y ruidos que no logro entender. Al pasar cerca de la gente no veo mayores reacciones, veo una señora delgada y tras unos lentes oscuros pasar a unos metros, pero ni su dirección ni su cabeza alteran su disposición. Dos hombres y una mujer -jóvenes, quizás de mi edad los tres de piel blanca, ella de pelo castaño al igual que uno de los hombres y el otro de pelo negro - caminan por la vereda; la chica y uno de los hombres -que se encuentra hablando, por como mueve la boca- giran levemente la cabeza en dirección al Hombre-bolsa cuando pasan a su altura, pero sus rostros no cambian de expresión, se mantienen incólumes hasta que sus cabezas vuelven a su posición frontal. En cualquier caso, no pasaba mucha gente cerca, la ancha vereda permite que cada uno tenga a su alrededor una buena cantidad de metros, y el hombre parece más interesado en los autos. Lo veo caminar en la misma dirección mía, entre la vereda y la calle, subiendo y bajando el canto que las separa a cada paso, hasta que se mete a la calle y comienza a caminar entre los autos que pasan veloces en dirección contraria. Al poco rato el flujo de vehículos se detiene y veo que el hombre se les acerca lentamente, algunos conductores bajan el vidrio y sacan la mano para -presumiblemente- entregarle alguna moneda. La escena se mantiene un buen rato, veo a los autos retomar el flujo y al hombre moverse lentamente entre las voraces máquinas, a ratos lo pierdo de vista, tras un bus, algunos autos muy altos o un camión, o tras una seguidilla demasiado continúa de vehículos, su silueta desaparece

de mi vista unos instantes; pero luego el flujo se detiene y lo veo de nuevo, acercándose a los autos lentamente.



Avenida Apoquindo, altura Metro Manquehue

Los edificios cristalinos que se repiten entre sí, el centro comercial que se yergue como gran bloque blanco, continuado en la fachada de la farmacia que se ubica en la cuadra siguiente; las despejadas aceras y la amplia calzada que más parece una carretera, por donde se desplazan relucientes automóviles; los rostros blancos y las vestimentas claras; son todos elementos que constituyen un paisaje homogéneo. Al pasar por ahí tengo la impresión de una continuidad estética que amenaza con totalizar todo lo que puedo mirar, sin que la presencia de unas cuantas personas morenas lográramos romper con el paisaje de lo mismo y de lo igual. En este sentido, esta parte de la ciudad puede pensarse como los “no lugares” que Augé (2000) caracteriza como espacios no relacionales ni históricos, atrapados en un eterno presente, donde no existe implicación de elementos heterogéneos y los sujetos se ven arrojados a una contractualidad solitaria.

La presencia del Hombre-Bolsa, que contrasta ampliamente con el aspecto blanco, homogéneo, reluciente y limpio que se continúa en todo el paisaje, podría parecer totalmente fuera de lugar, pero este mismo contraste nos otorga una vía de entrada para pensar. Su figura negra, curtida y rugosa, que huele como a putrefacción y que se ve, en general, sucia, como una bolsa de basura que circula al interior de esta ciudad limpia y reluciente, nos recuerda que esta comuna -Las Condes- fue una de las comunas de salida de los miles de pobladores que fueron erradicados durante la dictadura. Contra su voluntad y dejados sin opción, fueron sacados en camiones de sus campamentos y puestos en comunas lejanas, arguyendo las malas condiciones higiénicas y de salud de sus viviendas, señalando que el

modo en que vivían implicaba un foco de enfermedades tanto para ellos, como para la clase alta que habitaba en las cercanías. Se sacó a los pobladores, considerados focos de suciedad y poco salubres, de modo que los ricos recuperaran su ciudad, permitiendo el ingreso de la especulación inmobiliaria que rediseñará el espacio (Leyton, 2013), hasta convertirlo en el escenario que acabamos de describir. Desconozco si ese hombre era uno de ellos y ese no es el tema aquí, sino más bien que a través de su presencia en la ciudad, parece abrirse parte de ese recuerdo. El hombre huele a putrefacción y se ve sucio, como si encarnara las razones por las que tantas vidas fueron desplazadas; y en esa forma de caminar, entre la berma y la calzada, subiendo y bajando a cada paso, a punto de dejarse arrasar por el voraz flujo de los autos, donde además tiende a desaparecer, puede evocarse el movimiento de los voraces camiones que sacaron a miles de pobladores de sus campamentos, poniéndolos en circulación en toda la ciudad y haciéndolos desaparecer de la vista de la ciudad de las elites.

Las Erradicaciones pueden entenderse -siguiendo a de Certeau (2000)- como una de esas maniobras en el plano de la estrategia que, desde un lugar de exterioridad, afectan los modos de conducir la vida de quienes que se encuentran al interior del campo definido como propio -la ciudad -, por parte del lugar de poder - la dictadura y los intereses inmobiliarios en este caso-. Se alteran las reglas del juego de forma desmesurada, sin la posibilidad de que los sujeto al interior de este campo puedan resistir, negociar, tranzar algo con el poder; sus lugares de pertenencia son borrados, sus vínculos territoriales y sociales son interrumpidos, viendo sus vidas avasalladas sin contrapunto. Todo esto en un proceso que Solís (2009) ha llamado la catástrofe de la disolución del complejo metropolitano, progresiva fragmentación y dispersión de la ciudad tras la modernización neoliberal implantada a partir de la dictadura.

En efecto, podemos pensar esta intervención como una de esas catástrofes que Davoine y Gaudilliere (2011) señalan como las zonas desde donde emerge el trabajo de la locura. Sucesos violentos donde los lazos comunitarios son desarticulados, así como todas aquellas referencias de las que las personas pueden hacerse para constituir su experiencia y que tienen como resultado la destrucción de la posibilidad misma de la alteridad, ruptura del orden simbólico que permite organizar el pensamiento y garantiza la posibilidad del lazo con los otros, así como del lenguaje en sí mismo (Davoine y Gaudilliere, 2011). Es este derrumbamiento el que pone en marcha el plan de erradicación -y en ese sentido su nombre no puede ser más oportuno-, pues, como dice Guadalupe Santa Cruz (2009), se trata de un zanjamiento y división de poblaciones unidas por una historia común, muchas veces la de la toma de aquellos terrenos y su posterior organización, que -en concordancia con lo dicho con Davoine y Gaudilliere (2011)- puede leerse como una arremetida contra la posibilidad misma del lenguaje, una dislocación del suelo en que se incisa el olvido y hasta los nombres de las

históricas poblaciones son erradicados, junto con la noción misma de poblador. Entonces, la figura del Hombre-Bolsa puede constituir un esfuerzo por inscribir, en la historia y en el lazo con los demás, estos eventos que en ninguna parte figuran como pasado y de lo que nadie parece querer saber nada; pues “cualesquiera sean las medidas que se tomen para borrar hechos y gente de la memoria, las erradicaciones, aún las más perfectamente programadas, no hacen más que poner en marcha una “memoria que no olvida” y que quiere inscribirse” (Davoine y Gaudilliere, 2011, p. 36 y 37). Memoria que no olvida que es una fuerza irruptiva que cuestiona el presente, no para ensamblar -siguiendo a Santa Cruz (2009)- una hipotética unidad que le daría forma a la Historia, sino que para pronunciar las fallas, nombrar las distancias, romper con el futuro en tanto que ineludible fatalidad.

Su búsqueda de inscripción, sin embargo, se mantiene sin llegar a destino. Las personas pasan a su lado sin inmutarse, ni siquiera sus rostros cambian de expresión. Dos personas han pasado a su lado, lo han mirado directamente y han seguido su camino, una de ellas se encontraba hablando y -al parecer- ni su discurso se interrumpió. Este hombre se encuentra totalmente fuera de la escena, su presencia no aparece registrada en ninguna parte. En este sentido, las características mismas de este no lugar, parecen continuar el derrumbe que inauguran las erradicaciones y que socavan el registro de lo simbólico, pues en este espacio de homogeneidad estética que asegura la presencia de lo igual, no es posible la construcción de alteridad, y los sujetos se ven arrojados a una contractualidad solitaria. El Hombre-Bolsa se encuentra, entonces, buscando las vías de inscripción de un pasado derrumbado, en medio de un no lugar que sistemáticamente deja fuera, tanto a la historia, como a las condiciones necesarias para establecer un tipo de lazo social que permita que su mensaje sea recibido.

VII. Discusión y reflexiones finales

Hemos visto que la modernidad se caracteriza por la irrupción en escena de un nuevo principio de anatomía política, que Foucault (en Tirado y Mora, 2002) llama “panoptismo”. Se trata de un conjunto de técnicas disciplinares que, a través de la gestión y distribución del espacio y de los individuos en su seno, de la espacialización de las relaciones sociales y de la exposición constante a la mirada (Foucault, 2012b), transforma una multiplicidad humana en cuerpos dóciles y útiles, haciéndolos rendir y aparecer en función de determinados objetivos políticos (Tirado y Mora, 2002). Este movimiento general se ve materializado en la ciudad, es ella la que convoca la operación de transformar esta multiplicidad humana en sujetos dóciles o, como dice Germani (en Mires, 1992), en civilidad. En concordancia con ello, las formas de vida regladas en la ciudad pasan a convertirse en el modelo de toda sociabilidad posible, en un proceso que Lefebvre (1976) llama la generalización de lo urbano. La ciudad, la forma en que se organiza su espacio, en que se distribuye a sus habitantes, en que se regulan sus formas de vida, se eleva al rango de una racionalidad general que los Estados aplican a todo el territorio que se encuentra bajo sus dominios (Rainbow, 1984). De este modo, como vimos en de Certeau (2000), la ciudad se convierte en el sujeto universal de la modernidad, que normaliza y reúne una serie de relaciones sociales, antes distribuidas heterogéneamente en los grupos humanos.

Estas reflexiones permiten ahondar en lo señalado por Foucault (2012a), respecto a la experiencia de la locura en el mundo moderno. Ubicar la locura como una producción socio-histórica que remite a los interjuegos de la razón y la sinrazón -es decir, de la razón y de su experiencia desgarrada-, quiere decir que los modos en que ella aparece son siempre indicativos de aquello que la razón no puede admitir en su propia existencia, a los peligros que advierte en su experiencia y que intenta conjurar. En el mundo moderno la razón se espacializa y materializa en la ciudad, de modo que lo que ya no puede admitir serán los desórdenes y problemas que allí se suscitan y cuya figura más insistente tomará las formas de la locura. La locura interpela a la razón desde el fondo de su proyecto insigne, que es la ciudad.

Por otro lado, los autores revisados indican que la constitución de la ciudad en paradigma del orden y la sociabilidad, ha tenido como contraparte la formación de otro elemento que, también desde su interior, va a amenazar su proyecto civilizatorio, a saber, la calle. La calle es, como vimos en Giannini (2004), el medio de la vida en la ciudad, pero también su límite; permite la circulación ciudadana, pero es amenaza constante de que los itinerarios prefijados se transgredan. Siguiendo a Sergio Rojas (1998), es el espacio, al interior de la ciudad, donde sus formas son trastocadas y sus ficciones se multiplican de maneras inverosímiles, de modo que desde allí podrá perfilarse la fragilidad, impostura e ilegitimidad del proyecto de ciudad (Delgado, 2011)

De esta forma, la locura y la calle se constituyen ambas zonas capturadas al interior de la ciudad, pero que -por lo mismo- pueden emprender un trabajo de desestabilización de sus mismas coordenadas. Dicho esto, en los relatos mencionados podemos ver que la locura se relaciona con la ciudad, siempre al nivel de la calle, produciendo una serie de efectos específicos, que podemos organizar en torno a tres movimientos, uno de revelar, uno de subvertir y uno de retornar.

Movimiento de revelar

En el primer relato tenemos una escena desarrollada en un cruce de calles comerciales en el centro de la ciudad, que podemos caracterizar -junto con Araujo (2016)- como un precipitado de su carácter bifronte. El orden político que organiza la ciudad dispone un centro que se desgarran entre la desintegración y una centralidad que aún logra mantener (Link, 2008; Greene y Soler, 2004). Es esto lo que vemos aquí, un barrio comercial pequeño, con calles estrechas y emplazado en medio de antiguos edificios desmantelados y descarados, pero en cuyas bases asoman relucientes vitrinas y letreros luminosos. Un cuello de botella al interior de la ciudad, que no está preparado, que no ha sido remodelado, para poder dar abasto a las miles de personas que allí concurren con motivo de las compras de navidad; de modo que nos enfrentamos a la discordancia entre flujo y cause, característica del Santiago de las últimas décadas (Greene y Soler, 2004). La bruma transeúnte, siguiendo la expresión de Delgado (1999) se muestra entonces como choques y colisiones constantes de cuerpos que tratan de abrirse paso dificultosamente; forma en que aparece el transitar callejero que nos habla de las inconsistencias que alberga el nivel de la ciudad orquestada políticamente. El mismo movimiento de testimoniar un absurdo aparece cuando contraponemos las

interpelaciones que la ciudad hace a sus habitantes, con los modos en que ello se concretiza: mientras grandes letreros en el entorno muestran gente abrazándose, compartiendo sus regalos y reunida en torno al viejo pascuero; en la calle la gente se impacta, sus regalos abultados en bolsas de basura se convierten en obstáculo al caminar y las tiendas exhiben deslavados viejos pascueros de plástico.

La Ciudad-Panorama, para seguir la expresión de Michel de Certeau (2000), formula un tiempo navideño de consumo que implica el tránsito y la circulación de las personas, anclado en imágenes de convivencia, de congregación y de cercanía; pero este tiempo se da de bruces con un centro no logra dar abasto a la cantidad de gente que aún reúne, dando como resultado la situación irrisoria de cientos y miles de personas que bajo los grandes anuncios de congregación navideña, se lanzan a una vorágine de colisiones, empujes, colapsando sus cuerpos intentando arribar a alguna de las tiendas del lugar, mostrándose el nivel de la calle, siguiendo a Sergio Rojas (1998) como la multiplicación inverosímil de las disposiciones que pone en marcha la ciudad, de las ficciones que la animan: Es ella misma, la ciudad, pero convertida en su demasía estallada, en su forma irrisoria.

En este sentido la ciudad se encuentra con la calle de la misma manera que la razón se encuentra con la locura, cuando intenta capturarla mediante la descripción nosográfica: Se encuentra con sus mismos elementos, combinados de las formas más heterogéneas y absurdas, se encuentra con ella misma, en sus combinaciones inverosímiles. Así, podemos entender la calle como la locura de la ciudad, y la presencia del Pascuero allí lo que hace es condensar y doblar este ejercicio.

Como vimos, su caminar tambaleante, alternando el peso entre una pierna y otra, imita a la perfección el tipo de desplazamiento que toma la bruma callejera, cuando se ve forzada a moverse en los estrechos cauces de la ciudad, que no dan abasto para el nivel de flujo que ella misma pone en marcha con su tiempo navideño. También reúne y exagera las características físicas de los transeúntes: Su piel es morena, como la de la mayoría de las personas que nos encontrábamos en la bruma de Meiggs, e incluso más, es ennegrecida, como si hubiese pasado mucho tiempo bajo el sol, como si hubiera estado demasiado tiempo en el descampado de la calle. El gran corolario es su vestimenta de viejo pascuero, sintetizando el acto de consumo al que todos se arrojaban, ofreciéndose como la imagen misma de la navidad de la calle.

De esta manera, podemos complejizar lo mencionado anteriormente respecto a su irrupción. En ese movimiento oscilatorio que definía su presencia, entre la distancia a lo que la ciudad

intenta disponer y la adopción irrestricta de sus elementos, lo que hace el Pascuero es fundirse con la calle, que acaso realiza el mismo movimiento: Por un lado, el caminar de la bruma de Meiggs es lento y tambaleante, muy distinto al tránsito como circuito. Por el otro, ella encarna la actividad misma que la ciudad pregona por todos lados, hace suyo el imperativo de consumo navideño que pone en marcha la ciudad; a la vez que la movilidad tumultuosa es la imagen misma de las inconsistencias del orden político que dispone la ciudad. La calle, como el pascuero, hace girar a las coordenadas de la razón en torno a sí misma.

El Pascuero aparece como la calle misma, condensada y exaltada: es la demasía estallada de la demasía estallada; reúne, exalta, imita y tensiona la forma en que se desarrolla la bruma en la ciudad. Decíamos que la figura del pascuero hacía girar a la razón en torno a sí misma, y ahora vemos que ese movimiento lo realiza respecto a una manifestación de la razón de la ciudad que es ya su multiplicación inverosímil, que ya combina sus elementos, haciendo girar sus coordenadas en torno a su eje. El Pascuero dobla este movimiento de inverosimilitud.

Podemos preguntarnos qué es lo nuevo que introduce su presencia en esta escena y entonces retomamos a de Certeau (2000), cuando dice que las prácticas del espacio escriben un texto urbano que no pueden leer, que los caminantes de la ciudad tejen y son tejidos por una red común, pero que no pueden ver, que su conocimiento es ciego. Aspecto fundamental de la cualidad brumosa del tránsito callejero -como vimos en Delgado (1999)-, que no permite la total legibilidad hacia arriba, hacia la ciudad; a la vez que no la permite hacia dentro, hacia los caminantes.

Entonces irrumpe el pascuero ingresando desde la Alameda, haciendo sonar su campana por sobre el ensordecedor sonido de la calle y alertando a todos de la forma que toma la navidad en esta bruma. Es que al doblar la inverosimilitud de la calle, la presencia del Pascuero instala la posibilidad de verla de frente, de dar con la medida justa de su absurdo. Le devuelve a la bruma su propia imagen y, en ese sentido, la presencia de la locura en la ciudad pone en marcha un movimiento que apunta a revelar.

Movimiento de subvertir

La escena se desarrolla en los comienzos del sector oriente de la ciudad. En una mañana donde los habitantes de la urbe nos desplazábamos rápidamente por la calle, prestos a llegar

a nuestros destinos, describiendo líneas rectas en el espacio y donde la interacción -como vimos- se limita a evitar colisionar con los demás. La ciudad muestra todo su influjo sobre una calle que es vector del desplazamiento funcional y como la realización de la utopía del circuito (Rojas, 1998). Los recorridos transeúntes, para usar la expresión de Giannini (2004) parecen seguir sus itinerarios prefijados, cerrados a la posibilidad de alterarse.

Allí el Anciano rompe con esta forma de relacionarse con los otros limitada a evitar las colisiones, donde cada uno iba en el confinado espacio de sus metros cuadrados y hablando en un volumen que parece moderado; moviéndose entre la gente, lanzando amplios ademanes con los brazos, cambiando su posición, subiendo y bajando el torso. Rompiendo con una forma de ocupar el espacio como vía de circulación, instalándose en un movimiento circular, de un lado para otro y de vuelta; e incluso más, por el breve intercambio de palabras mantuve con él, podemos pensar que el Anciano hacía de la calle su baño, o al menos era pensable en su universo, contrastando ampliamente con la forma en que yo -como la mayoría de las personas- nos relacionamos con el espacio de la calle. De esta manera, su presencia se resiste al influjo que la ciudad imprime sobre los transeúntes, que vamos tramando el tejido de una mañana laboriosa y, en esa medida, se ofrece como una distancia, una presencia que fuerza la subversión de la adecuación normada del lazo social en la ciudad, recordando la expresión de Martínez (2016). Al realizar esto, la presencia del Anciano interpela a “desvestir al tirano”, que en este caso es la ciudad misma, en tanto que imposición de modos de vivir y habitar -como vimos antes junto a Davoine y Gaudilliere (2011)-; pero la posibilidad de constituirse en destinatario de este mensaje, de arrojarse al ejercicio de desvestir, pasa porque cada uno muestre la parte de locura e idiotez que desempeña en este proceso. Requiere saber en qué medida llevamos nosotros los ropajes del tirano y si acaso estamos dispuestos a deshacernos de ellos, dispuestos a -recordando a Giannini (2004)- desprendernos de nuestros itinerarios y destinos predefinidos, que no es otra cosa que la interpelación de la calle misma.

Con Giannini (2004), vimos que la calle es medio de circulación -como queda claro en la forma que toma el flujo transeúnte-, pero también límite de la ciudad, límite de sus proyectos y de los nuestros en ella, tentación constante de transgredir los propios itinerarios y formas habituales de desenvolvemos en el espacio. Siguiendo a Sergio Rojas (1998), toda persona que se encuentra en la calle tiene su historia incompleta, se encuentra en un momento de suspenso y, por tanto, puede cambiar de rumbo, detenerse, interpelar a los demás o a sí mismo, alterar el espacio o su relación a él, arrojarse hacia profundidades desconocidas, pero esta posibilidad de abrirse a la desconocido se ve cerrada por una trama invisible. Una normatividad negativa que cierne la calle, que dictamina las cosas que no deben hacerse, los

modos como no hay que comportarse en la calle, a modo de conservar el anonimato y evitar el escándalo, para que nada extraño acceda a los recorridos y al normal funcionamiento de la ciudad (Giannini, 2004). Es esta normatividad negativa la que sostiene que el flujo transeúnte se desarrolle de la manera que hemos descrito en la escena. La trama invisible cierra la calle y mientras su dimensión de límite parece desdibujarse, la presencia del Anciano la retoma y la fuerza hacia la apertura.

El Anciano transgrede, subvierte esta normatividad, interpela a los transeúntes con gestos vehementes e incluso gritando a toda voz que “ya lo sellaron todo”, que “está todo pactado”, pero nadie se implica. Su anonimato persiste en la medida que el hombre queda solo y que no suscita ningún escándalo. Nadie se le suma, ni nadie sale a callarlo, nadie se impacta por su presencia. “Se trata de un hombre loco”, vimos que parece indicar la transformación de los rostros de los transeúntes al momento de percibirlo, invocando ese halo de protección que cierra al loco y a quien lo designa como tal, protegiendo al segundo de la reversibilidad. Si este personaje fuera otro, si llevara las banderas de alguna causa política o el blasón de alguna religión, quizás causarían algún tipo de impacto, quizás la gente le lanzaría bromas o improperios, quizás se reuniría en torno suyo a decir amén, o simplemente se molestaría, pero nada de eso pasa, el Anciano no causa impacto y la calle se mantiene cerrada. De este modo podemos pensar que el mencionado halo de protección también cierra y asegura la trama invisible de la calle, protegiéndola de la apertura cuando en su seno se encuentra con la presencia perturbadora y cuestionadora de la locura (Grünwald, 2016), asegurando así el influjo de la ciudad sobre los transeúntes.

Entonces el Anciano queda sólo dando vueltas en círculos, como en eterna suspensión, afirmando la condición de suspenso del transitar callejero, describiendo un movimiento de vaivén en medio de los trayectos de líneas rectas. Buscando sin éxito un destinatario a la altura de la tarea que propone, de la apertura a que nos llama. Atrapado -siguiendo a Cottet (2016)- en el intento de que su movimiento devenga lugar en la ciudad, de no ser absorbido por la trama que lo neutraliza. Sostenido -como dice Martínez (2016)- en una afirmación interpelante, en el insistente trazado de ilegalidades, que se niega a dejar. Es este el llamado que realiza el loco en la ciudad, llamado que busca a quién dirigirse de modo que su interpelación tenga lugar en la ciudad, un llamado a dejarse impactar, a detenerse, a desajustarse de los propios ritmos y aventurarse con los ritmos del otro, a implicarse e incluso contaminarse de la presencia de los demás, forzando hacia la apertura la trama invisible que cierra la calle y asegura la no implicación de los transeúntes.

De esta manera vemos que la locura se relaciona con la ciudad realizando un movimiento de subvertir la cerrazón que ella impone sobre la calle y por la que asegura el normal desarrollo de su racionalidad funcionalista -retomando a de Certeau (2000)-, por la que asegura la imposición de modos de vida que imprime en sus habitantes.

Movimiento de retornar

La locura en la ciudad también puede mostrar movimientos que buscan el retorno, que intenta inscribir en el vínculo con los demás algo de la historia, aquellos aspectos centrales de la ciudad misma que ella se niega a admitir. Ello lo podemos ver en el tercer relato que hemos mencionado:

La escena se desarrolla en un sector de la comuna de Las Condes, que hemos caracterizado a partir de los no lugares que describe Augé (2000). Un inmenso espacio blanco donde el presente es eterno, no hay más historia que las noticias del día y no existe implicación de elementos heterogéneos, espacios de lo mismo que se repite a sí mismo. Allí el campo abierto de la Avenida Apoquindo y las despejadas aceras diseñan un espacio expuesto a la visibilidad total, dejando entrar sin obstáculos la luz de la razón que, repitiéndose sin cesar en los muros de espejo de los edificios, por fin ha terminado con el peso de la noche, retomando la expresión de Leyton (2012).

Pero tanta luz ennegrece y en medio de esta trama de visibilidad, el Hombre-Bolsa aparece como un punto de oscuridad. Vimos que esta figura puede ponerse en relación con las Erradicaciones de la dictadura militar, por medio del que miles de familias fueron expulsadas de las comunas donde vivían -como Las Condes- y llevadas a zonas alejadas de la ciudad. Esta medida, comandada desde un lugar de poder y arguyendo razones de salubridad e higiene pública, altera drásticamente y sin apelación los modos de vida de los pobladores, e interrumpe la comunicación entre las personas, constituyendo una intervención que mencionamos como catastrófica. Entonces vimos que la presencia del Hombre-Bolsa puede constituir un esfuerzo de restitución de la comunicación interrumpida, esfuerzo que Davoine y Gaudilliere (2011) señalan como el trabajo que realiza la locura.

En ese no lugar que no registra la historia, ni otorga espacio para lo que sea distinto a su immaculada apariencia homogénea, el Hombre-Bolsa no encuentra destinatario, testimoniando eventos de los que nadie quiere saber nada, atrapado en un tiempo que no

tiene pasado y en un espacio que no tiene lugar (Davoine y Gaudilliere, 2011). Eso es lo que vemos cuando la gente pasa a su lado sin inmutarse, sin afectar su recorrido y sus expresiones, incluso cuando lo miran directamente. El Hombre-Bolsa no está en el pasado, no ha desaparecido en la Dictadura, no falleció a causa de sus horrores; pero tampoco está en el presente, no está en La Pintana, en La Granja o en ninguna de las comunas destino del Plan de Erradicaciones, sino que ha quedado como petrificado en medio de dos dimensiones, entre un pasado al que no puede renunciar y un presente que no lo admite. El hombre reúne en su figura misma, en su mal olor, su apariencia -que podemos llamar-antihigiénica, en su cubierta de bolsas de basura, las razones que se usaron para interrumpir tantos vínculos, como si el golpe erradicador de la dictadura en vez de mandarlo lejos, hubiera cristalizado su discurso en su persona; que entonces intenta infructuosamente transmitir un pedazo de temporalidad congelada (Davoine y Gaudilliere, 2011).

Difícilmente su búsqueda de lugar, que dibuja sobre el plano de la ciudad los trazos de lo que ella no admite (Cottet, 2016), podrá llegar a destino, pues la estabilidad misma del sistema en que emerge la locura depende de que ella se mantenga excluida (Grünwald, 2016). Su exclusión asegura que no retornen los -retomando a Ossa (2010)- los recuerdos de un pasado violento que la ciudad intenta hacer desaparecer; que los horrores y las catástrofes de la ciudad no se integren como consecuencia lógica de su afán racionalizador y su imposición de orden. De esta manera, abrirse al mensaje de la locura implicaría una fisura en el paradigma de la época, un corte en la nomenclatura que le da sentido al orden dominante (Zambrano y Gallardo, 2016) que haría que la ficción de esta ciudad primermundista, limpia y reluciente, exitosa y sin ningún pasado que la atormenta, se desfigure, poniendo en evidencia su impostura e ilegitimidad; pero esta fisura no se realiza mostrando lo radicalmente extraño -retomando a Foucault (2013)- sino que haciendo retornar el envés de la construcción de la ciudad, mostrando las fallas, las distancias y las trizaduras de la urbe (Santa Cruz, 2009), las violencias y los horrores intrínsecos al proyecto de instituir una ciudad como Santiago. Ahora, este ejercicio no sólo alude a las erradicaciones de la dictadura, sino que hunde sus raíces en tiempos aún más remotos:

El temor a las barriadas populares que se aglomeraban en torno a la ciudad de los ricos, su cancelación por medio del recurso a los problemas de higiene y salud pública, y la transformación de los modos de vida de los pobladores, que alimentan las erradicaciones de la dictadura, arman una trama recurrente en la historia de las intervenciones urbanísticas de Santiago, y no podemos ubicar la emergencia del Hombre-Bolsa en relación a una de ellas, sin hacerlo también en relación a las otras.

De este modo, su presencia invoca la expulsión de los pobres de Santiago a fines del siglo XIX, orquestada por Benjamín Vicuña Mackenna, que sostuvo el embellecimiento parisino de la ciudad; invoca el desprecio por los modos de vida del “roto chileno” y la transformación de su hábitat, que sostuvieron la celebrada transformación de Karl Brunner, en la década de 1930; y las mismas erradicaciones de la dictadura, que sostuvieron el diseño de esta ciudad blanca e iluminada. En este sentido, su presencia es el “piso de tierra” -trayendo la expresión de Castillo (2001)- sobre el que se levantan los edificios europeos; es el cuerpo de adobe tras las delgadas fachadas de yeso del proyecto de razón que se materializa en la ciudad. Es el testimonio de que lo que ha animado la construcción de Santiago, retomando a Gorelik (2003), ha sido la producción de un vacío, la destrucción de los modos de vida de la población, de sus vínculos entre sí y con el territorio, para, en su lugar, levantar una ciudad civilizada; todo ello comandado desde un arriba, desde una posición de poder (el Estado o los intereses del mercado), que altera sin contrapunto el campo donde las personas desenvuelven sus vidas. Características que, por lo demás, son la condición de posibilidad para la emergencia de la locura, pues son estas dinámicas las que configuran las “situaciones catastróficas” a partir de las que la locura echa a andar su trabajo de inscripción (Davoine y Gaudilliere, 2011).

En definitiva la presencia del Hombre-Bolsa -anclada como vimos en los intersticios de la historia- busca hacer retornar los procedimientos por medio de los que la ciudad, en tanto que espacio que convoca la transformación de los modos de vida de la población en civilidad, se intentó fundar y refundar. Procedimientos que han interrumpido vínculos sociales, que han neutralizado lo que el orden político consideraba circulación difusa y coagulación inutilizable, que han establecido ausencias y presencias funcionales; todo ello en un movimiento de excentramiento que se ha generalizado en la urbanización de Santiago -como señalamos con Castillo (2001)- y que insistentemente ha implicado la expulsión de los pobres del centro de la ciudad, la negación de la posibilidad misma de centralidad, de que sus modos de vida tengan lugar en la ciudad proyectada y que constituye -retomando la expresión de Lefebvre (1976) -la negación del derecho a la ciudad.

Finalmente, a partir del trabajo desarrollado es posible señalar que lo puesto de relieve entre la locura y la ciudad es un tramado de relaciones íntimas. Cuando la locura aparece recorriendo las hendiduras de la ciudad, ello no puede tomarse como un dato incidental, como si la urbe fuera un mero telón de fondo donde sucede que se desplazan personas locas. Como vimos con Sergio Rojas (1998), la ciudad ha usurpado las distancias hasta coincidir ella misma con el horizonte, no sólo en el sentido de su expansión física, sino que ha usurpado aquellas distancias que hacen posible pensar la vida en común de otros modos, hasta que la

ficción de la ciudad ha coincidido con el horizonte de lo posible. Ella se ha erigido como el modelo bajo el cual nos pensamos y relacionamos con el espacio, convirtiéndose en la materialización de la racionalidad moderna, de la razón de nuestro tiempo, y desde ahí ha capturado los modos en que se percibe la locura, lo que nos lanza un desafío aún más grande en Latinoamérica, por cuanto las ciudades no han sido el producto, el resultado más emblemático del proceso de la modernidad, sino que han servido para inventarla, para extenderla y reproducirla (Gorelik, 2003).

La ciudad ha hecho aparecer a la locura a partir del horizonte de sus propios problemas, ubicándola en su interior -y en un sentido literal, en espacios de internamiento que son como pequeñas ciudades al interior de la ciudad (Leyton, 2008)-, pero en este intento de cooptación, de acallar las amenazas de la locura, se abre una brecha y las estrategias de dominación (siguiendo a De Certeau, 2000) muestran su incompletitud de una forma particular. La locura vuelve a las calles, ya no invocando lo radicalmente extraño o abriendo espacios heterogéneos, sino que tensionando las coordenadas de la ciudad misma. Ubicada en su interior, la locura puede removerla desde sus entrañas. Este movimiento lo hemos inteligido a partir del relato y análisis de tres de mis trayectos cotidianos, donde la presencia de la locura se actualiza en la forma de tres cuerpos que irrumpen en la ciudad, siempre sobre la calle, removiendo las coordenadas de la urbe de distintas maneras: Revelando las formas inverosímiles que toma la ciudad al nivel de la calle, otorgando la posibilidad de que los trazos ciegos de la brumalidad transeúnte visibilicen su propio movimiento; subvirtiendo la cerrazón de la calle, ofreciéndose como un límite a partir del cual los imperativos de la ciudad pueden quedar en entredicho; y haciendo retornar a la ciudad, su envés, los violentos procedimientos por los que ella se ha erigido. De este modo, desde el interior de la ciudad misma, estas apariciones de la locura la interpelan -siguiendo a Delgado (1999)- en todo lo que tiene de impostura, de fragilidad y de ilegitimidad, que es de hecho, la amenaza que la calle, en tanto que zona límite, también le hace a la ciudad.

En este sentido, es posible concluir que el estudio de la locura no puede reducirse al campo de lo psicopatológico, donde se la hace coincidir con los límites de la persona en quien se la indica, pues la locura es todo lo contrario, es un ejercicio de interpelación que remueve las coordenadas que aseguran la no implicación de los individuos, resguardados tras las barreras de una intimidad reducida a tomas de decisión racionales y utilitarias (Davoine y Gaudilliere, 2011); cuestionando y develando las formas mismas en que se constituye el lazo social, materializado en la ciudad como proyecto de instaurar formas de civilidad. La locura está implicada con la forma de sociabilidad que se expresa en la ciudad, por lo que parte de su dimensión se pierde al abordarla capturada en hospitales y el encierro psiquiátrico, por fuera

de sus relaciones con la calle y con la ciudad. Pero la elevación de la ciudad al modelo de una racionalidad general, afecta de igual modo a quienes no hemos sido indicados como portadores de la locura, por lo que aspectos fundamentales de lo que nos constituye como sujetos sociales se encarna en los procesos vividos en nuestros trayectos cotidianos por la ciudad. De este cruce, de los recorridos de la locura y los nuestros por la urbe, de estos encuentros que tienen lugar en un punto y momento particular de la ciudad, se perfilan nuevos modos de aprehender la experiencia de la locura, que ofrecen rumbos interesantes para seguir explorando: nuevos escenarios, ya no el hospital psiquiátrico o las diversas formas del encierro, sino que la ciudad, la calle y sus hendiduras; y nuevas herramientas, que no se reducen a la captación de la producción discursiva del propio sujeto o de quienes lo objetivizan, sino a su forma –y la nuestra- de relacionarse con el espacio, con los transeúntes y con los ritmos de la ciudad.

Referencias

- Abal, P. (2007). Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau. *Kairos*, 11 (20), 1-11.
- Aceituno, R. & Cabrera, P. (2014). Elementos introductorios para una clínica de lo traumático y su elaboración. En P. Cabrera (comp.). *Construcciones: Clínica de lo traumático y figurabilidad* (pp. 13-35). Santiago: FACSO / El Buen Aire ediciones.
- Aceituno, R. & Radiszcz, E. (2014). Psicoanálisis e investigación social: La herencia freudiana. En M. Canales (coordinador) *La escucha de la escucha. Análisis e interpretación en la investigación cualitativa*. Santiago: LOM Ediciones.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1998). Concepto de ilustración. En *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (pp. 59- 95). Madrid: Editorial Trotta.
- Alexandre, M., Cisternas, C., Gallegos, D., Grünewald, U., Martínez, P., Sepúlveda, G. & Zambrano, L. (2016). Memorias de la locura. Concepción, 1951-1959. *Memorias de la locura en movimiento. En la ciudad de la bruma*. Concepción: Ediciones Escaparate.
- Araujo, K. (2016). La calle y las desigualdades interaccionales. *Serie de Documentos de Trabajo PNUD-Desigualdad*, 2016 (6), 1-59.
- Araya, C. & Leyton, C. (2009). Atrapados sin salida: terapias de shock y la consolidación de la psiquiatría en Chile, 1930-1950. Recuperado de <https://nuevomundo.revues.org/52793>
- Augé, M. (2000). De los lugares a los no lugares. En *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. (pp. 81-118). Barcelona: Gedisa.
- Azócar, J. (2010). El teatro de lo urbano en Santiago: Espacio público a fines de la colonia. *Revista de arquitectura* (21), 26-33.

- Bannen, P., Hidalgo, G., Rosas, J. & Strabucchi, W. (2015). El plano oficial de urbanización de la comuna de Santiago de 1939: Trazas comunes entre la ciudad moderna y la ciudad preexistente. *Revista de arquitectura*, 91, 83-93.
- Brügmann, F., Torrejón, M. & Villafaña, E. (2015). La ruta de los palacios y las grandes casas de Santiago. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Disponible en: http://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2015/10/guia_palacios_web.pdf
- Cargill, K. (2006). Off the couch and onto the streets: Toward and ethnographic psychoanalysis. *SIAS Faculty Publications*, 75, 1-11.
- Capona, D. (2016) El complejo ciudad-arquitectura en la lógica del capitalismo: Despolitización de la cotidianeidad. *Alpha*, 42, 285-295
- Castillo, G. (2001). Santiago, lugar y trayecto: La dialéctica del centro. *Aisthesis* (34), 60-78.
- Chávez, M. (2013). Estudios culturales urbanos: Una aproximación interdisciplinar. *Arte y Ciudad-Revista de Investigación*, I (3), 215-224.
- Cohen, A. (2001) The search for menning: Eventfulness in the lives of homeless mentally ill persons in the Skid Row district of Los Angeles. *Culture, medicine and psychiatry*, (25), 277-296
- Cottet, P. (2016). El acontecimiento brumoso de la ciudad para la locura. En *Memorias de la locura en movimiento. En la ciudad de la bruma*. (pp. 15-18). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Da Matta, R. (1999). El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues" (pp. 172-178). En *Construcciones de Otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Das, V. & Poole, D. (2008) El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. En *Cuadernos de Antropología Social* (27), 19-52.

- Davoine, F. & Gaudilliere, J. (2011) *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M. (1999). Los aparecidos de la ciudad. En *La Invención de lo cotidiano II Habitar, Cocinar* (pp. 135-146). México DF: Ed. Iberoamericana.
- De Certeau, M. (2000). *La Invención de lo cotidiano I Artes de hacer*. México DF: Ed. Iberoamericana.
- De Ramón, A. (2001). *Santiago de Chile. Historia de una sociedad urbana*. Santiago: Editorial sudamericana.
- De Tezanos, A. (1998): *Una etnografía de la etnografía, aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Delgado, M. (1999). *El Animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2007). El espacio público como ideología. Comunicación presentada en Jornadas Marx siglo XXI, Universidad de la Rioja, Logroño.
- Delgado, J. & Gutiérrez, J. (1999). Teoría de la observación. En J. Delgado & J. Gutiérrez (Eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 141-171). Madrid: Editorial Síntesis.
- Felix, A. & Wine, R. (2001). From the couch to the Street: Applications of psychoanalysis to work with individuals who are homeless and mentally ill. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 3 (1), 17-32.
- Ferrando, F. (2008). Santiago de Chile: antecedentes demográficos, expansión urbana y conflictos. *Revista de urbanismo*, (18) 1-19.
- Foucault, M. (2012a) *Historia de la locura en la época clásica* (Tomo II). México DF: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2012b) Los cuerpos dóciles. En *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (pp. 157-197). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013) *Historia de la locura en la época clásica* (Tomo I). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Gallardo, D. & Zambrano, L. (2016). La locura como contra-paradigma. En *Memorias de la locura en movimiento. En la ciudad de la bruma.* (pp. 249-255). Concepción: Ediciones Escaparate.
- García Canal, M. (1999). Foucault, filósofo del espacio. *Estudios de comunicación y política*, X (9), 43-68.
- Giannini, H. (2004) Hacia una arqueología de la experiencia. En *La "Reflexión" Cotidiana* (pp. 23-50). Santiago: Editorial Universitaria.
- Ginzburg, C. (1989). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia* (pp. 138-175). Barcelona: Gedisa.
- Gorelik, A. (2003). Ciudad, modernidad, modernización. *Universitas Humanística*, 56, 11-27.
- Greene, M. & Soler, F. (2004). Santiago: De un proceso acelerado de crecimiento a uno de transformaciones. En C. Mattos, M. Ducci, A. Rodríguez & G. Yañez (Eds.) *Santiago en la globalización: ¿Una nueva ciudad?* (pp. 47-84). Santiago: Ediciones Sur.
- Grünewald, U. (2016). Memorias de la locura. Concepción, 1951-1959. En *Memorias de la locura en movimiento. En la ciudad de la bruma.* (pp. 217-226). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Guasch, O. (1977). *Observación Participante*. Cuadernos metodológicos, número 20. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

- Huertas, R. & Leyton, C. (2012). Reforma urbana e higiene social en Santiago de Chile. La tecno-utopía liberal de Benjamín Vicuña Mackenna (1872-1875). *Dynamis*, 32 (1), 21-44.
- Kottow, (2016) Patologías deconstructivas: cuerpos enfermos y razón moderna en la literatura chilena del siglo XIX. En C. Araya, C. Leyton, M. López, C. Palacios & M. Sánchez (Eds.) *República de la salud. Fundación y ruinas de un país sanitario. Chile, siglos XIX y XX* (pp. 17-32). Santiago: Ocho libros editores.
- Laing, R. (1974). *El yo y los otros*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre (1976). *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*. Barcelona: Ediciones Península.
- Leyton, C. (2008). La ciudad de los locos: Industrialización, psiquiatría y cuestión social. Chile 1870-1940. En *Frenia*, VIII, 259-276.
- Leyton, C. (2013). Geopolítica y ciudad guetto: erradicaciones eugenésicas en la dictadura militar. Santiago de Chile 1973-1990. En R. Aceituno & R. Valenzuela (Eds.) **Golpe 1973-2013, vol II**.
- Link, F. (2008). De la policentralidad a la fragmentación en Santiago de Chile. *Centro-h*, 2, 13-24.
- Marquez, F. (2014). Inmigrantes en territorios de frontera. La ciudad de los otros. Santiago de Chile. *EURE*, 40 (120), 49-72. Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/eure/v40n120/art03.pdf>
- Martínez, P. (2016). Sociología y locura. En *Memorias de la locura en movimiento. En la ciudad de la bruma*. (pp. 227-248). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Mattos, C. (2002). Redes, nodos y ciudades: transformaciones de la metrópoli latinoamericana. Comunicación presentada al VII Seminario Internacional de la Red Iberoamericana de Investigadores sobre Globalización y territorio.
- Miles, F. (1992) Un escenario del actor social. En *El discurso de la miseria: o la miseria del pensamiento sociológico en América Latina*. Barcelona: Editorial Nueva Sociedad.

- Mora, J. & Tirado, F. (2002). El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia. En *Estudios sobre Estado y Sociedad*, IX (25), 11-36.
- Morillo, F., Nogales, A., Pileño, M. & Salvadores, P. (2003). El enfermo mental. Historia y cuidados desde la época medieval. *Cultura de los cuidados*, VII (13), 29-35.
- Palacios, A. (2010). La gran remodelación de Santiago de Chile bajo la intendencia de Benjamín Vicuña Mackenna (1872-1875). *Diseño urbano y paisaje*, VII (20), 2-19.
- Ossa, C. (2010). Santiago: Tejido desgarrado por una subjetividad fugitiva. En F. Sanfuentes (Ed). *Estéticas de la intemperie. Lecturas y acción en el espacio público* (pp. 31-58). Santiago: Ediciones Departamento de Artes Visuales Universidad de Chile.
- Porter, R. (2002). *Breve historia de la locura*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Rainbow, P. (1984). Espacio, saber y poder. Entrevista con Michel Foucault. En *The Foucault Reader*. Nueva York: Sin editorial. Recuperado de <http://www.bifurcaciones.cl/2015/06/reserva/>
- Ribeiro, G. (1989). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En *Cuadernos de Antropología Social*, 2 (1), 65 -69.
- Ríos, A. (2010). Indigencia, migración y locura en el México posrevolucionario. *Historia mexicana*, LIX (4), 1295-1337.
- Rodríguez, P. (2016). El debilitamiento de lo urbano en Santiago, Chile. *Eure*, 42 (125), 61-79.
- Rojas, S. (1998) Desde la calle no se ve la ciudad. En F. Sanfuentes (Coord.) *Calle y acontecimiento*. (pp. 7-13). Santiago: Sin editorial.
- Ruiz-Tagle, J. (2016). La persistencia de la segregación y la desigualdad en barrios socialmente diversos: un estudio de caso en La Florida, Santiago. *Eure*, 42 (125), 81-108.

- Sabatini, F., Cáceres, G., Cerda, J. (2001). Segregación residencial en las principales ciudades chilenas: Tendencias de las tres últimas décadas y posibles cursos de acción. *Eure*, 27, 21-42.
- Santa Cruz, G. (2009) La ciudad archipiélago. Recuperado de <http://cotidianosenemergencia.uchile.cl/203/>
- Smith, J. (1977). Madness, innovation, and social policy. *The Hasting Center Report*, 7 (4), 8-9.
- Solis, J. (2009). Biopolítica y desmemoria en el Santiago posmetropolitano. *Revista de arquitectura*, 21, 34-41.
- Valencia, M. (2010). Cartografías urbanas. Imaginarios, huellas, mapas. En F. Sanfuentes (Ed.) *Estéticas de la interperie. Lecturas y acción en el espacio público* (pp. 79-108). Santiago: Ediciones Departamento de Artes Visuales Universidad de Chile.
- Villaroel, P. (2016) Memorias de la locura en movimiento. En la ciudad de la bruma. En *Memorias de la locura en movimiento. En la ciudad de la bruma*. (pp. 11-13). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Wing, J. (1988). Reasoning about madness? Public policy on severe mental disorders. *RSA Journal*, 136 (5378), 104-115.