

ALTERIDADES

Alteridades

ISSN: 0188-7017

alte@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad
Iztapalapa
México

Garreaud, Álvaro; Malventi, Dario
Viaje al centro de la ciudad opaca. Diálogos con Philippe Bourgois
Alteridades, vol. 16, núm. 32, julio-diciembre, 2006, pp. 93-110
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74703208>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Viaje al centro de la ciudad opaca Diálogos con Philippe Bourgois

ÁLVARO GARREAUD
DARIO MALVENTI*

Conocimos a Philippe en abril de 2005 cuando lo invitamos a los encuentros de Periferiak en Bilbao.** Desde hacía tiempo teníamos verdadera inquietud por conocer los detalles de su trabajo antropológico, porque presentíamos que nos aportaría elementos para problematizar, colectivamente, las transformaciones que experimentábamos en nuestra propia ciudad. No nos equivocamos: su mirada crítica y rebelde de las mutaciones urbanas y su búsqueda del respeto y la dignidad entre las ruinas de las ciudades utópicas se ha convertido en una especie de asedio, que no nos permite claudicar ni conformarnos. Los diálogos que a continuación presentamos son una especie de *collage* de las conversaciones que mantuvimos con él durante la semana que duró el encuentro. Se trata de un material grabado in situ, que no siempre tenía coherencia interna y que por ello adquiere mejor la forma de un continuo de variaciones que de un desarrollo metódico o la exposición de un problema general.

* Investigadores del doctorado en Antropología "Migraciones y conflictos en la sociedad global" de la Universidad de Deusto, Bilbao. alrodri27@yahoo.com.mx, jacob1@euskalnet.net, respectivamente.

** Philippe Bourgois es profesor del Departamento de Antropología, Historia y Medicina Social de la Universidad de California, San Francisco. Es autor de "Missing the Holocaust: My Father's Account of Auschwitz from August 1943 to June 1944" (en *Anthropological Quarterly*, vol. 78, núm. 1, pp. 89-123, 2005), "U.S. Inner city apartheid and the war on drugs: Crack among homeless heroin addicts" (en Arachu Castro y Merrill Singer, eds., *Unhealthy Health Policy: A Critical Anthropological Examination*, Altamira Press, Walnut Creek, pp. 303-313, 2004), "Crack and the Political Economy of Social Suffering" (en *Addiction Research and Theory*, vol. 11, núm. 1, pp. 31-37, 2003), *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (2003), "The Violence of Moral Binaries: Response to Leigh Binford" (en *Ethnography*, vol. 3, núm. 2, p. 221-231, 2002), "The Power of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador" (*Ethnography*, vol. 2, núm. 1, pp. 5-34, 2001), "Violating Apartheid in the United States: On the Streets and in Academia" (en Francis Winddance Twine y Jonathan Warren, eds., *Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*, New York University Press, Nueva York, pp. 187-214, 2000), "Disciplining Addictions: The Bio-politics of Methadone and Heroin in the United States" (en *Culture, Medicine, and Psychiatry*, vol. 24, núm. 2, pp. 165-195, 2000, mención honorífica por el Virchow Prize of the Society for Critical Medical Anthropology) y *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica* (1994). También ha escrito, junto con Jeff Schonberg, *Righteous Dopefiend* (University of California Press, Public Anthropology Series, Berkeley, en prensa), "Un 'apartheid intimo': Dimensions ethniques de l'habitus chez les toxicomanes sans-abri de San Francisco" (en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 160, pp. 32-45, 2005) y "The Politics of Photographic Aesthetics: Confronting the HIV Epidemic among Heroin Injectors in Russia" (en *International Journal of Drug Policy*, núm. 13, pp. 387-392, 2002). Es co-editor con Nancy Scheper-Hughes de *Violence in War and Peace: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), obra en la cual publicó "The Everyday Violence of Gang Rape" (pp. 339-343) y, junto con Scheper-Hughes, "Introduction: Making Sense of Violence" (pp. 1-27).

La relación que tenemos con Philippe ha surgido fuera de la academia y creemos que ésta es la mejor forma de acercarse a su trabajo. Tuvimos la oportunidad de discutir y confrontar con él nuestros esfuerzos de producción teórica colectiva en el marco de las jornadas de Periferiak, que organizamos del 22 de abril al 1º de mayo de 2005, en donde Philippe Bourgois impartió los talleres *La ciudad opaca*, en diálogo con el cineasta catalán Joaquín Jordá y Francisco Ferrándiz, y *Medio urbano y cartografía social*, en el que realizó una exposición crítica de su trabajo etnográfico en Nueva York y San Francisco (www.periferike.org). De allí en adelante hemos devenido amigos y cómplices. Su mirada etnográfica y también teórica se construye en las zonas de conflictos de la economía política global, aquellos estratos por los que circula la fractura de la

Atravesamos los barrios Bilbao La Vieja y San Francisco (la zona del barrio chino de la ciudad) rumbo al local de Amatau tv, donde Philippe impartiría un taller sobre métodos de cartografía social. Al llegar a las escaleras de las Cortes, nos detuvimos para ver desde arriba el paisaje humano que se muestra en ese rincón de la ciudad: la calle tomada visualmente por la inmigración de subsaharianos y marroquíes, gente bebiendo, otros traficando y consumiendo drogas, etcétera. Nuestra posición panóptica, pues desde allí dominábamos el acceso desde ambos lados de la avenida, llamó la atención de un grupo que estaba fumando cocaína, justo debajo de la escalera. Uno de ellos nos miró fijamente y, luego de hacer un gesto de complicidad, dijo: “eh, ¿se ve por alguna parte la policía?” Nosotros contestamos: “No, por acá está todo tranquilo”. Philippe se sorprendió mucho y comentó: “si esta situación la hubiésemos vivido en alguna ciudad de Estados Unidos, lo primero que habría saltado a la vista es que nosotros éramos la policía, nosotros habríamos tenido que actuar para justificar nuestra presencia en ese lugar”.

La física del cuerpo en el espacio de la ciudad –los movimientos, el color de la piel o la manera de estar simplemente esperando– parece estar sometida a un juego de significaciones que chocan, se entremezclan y se separan formando un nudo de *opacidad*,* en el que el régimen de visibilidad/invisibilidad varía de un contexto a otro, de un tiempo a otro. Las opacidades pueden ser consideradas campos de poder en los cuales la visibilidad dominante está en cuestión por efecto de la convergencia de espacios incompatibles en un lugar real. Por ello, también, cada lugar genera opacidades que le son propias, siempre diversas y, aunque no pueden ser descritas sobre la base de caracteres universales, es posible plantear que tienen una cierta

sincronía con determinadas formas sociales de circulación de poder y conocimiento. Para el caso de la ciudad capitalista postindustrial, la opacidad marca situaciones, espacios-tiempo, de desviación frente a la lógica o norma dominante ejercida desde la sociedad mayor y desde la planificación urbana. La gran exclusión que habita en la ciudad virtualmente abierta, cibernética, globalizada y cosmopolita, no se encarna ya en la administración de las fronteras, los accesos, las puertas; no se basa principalmente en marcar, clasificar y encerrar, sino en servir, aprovisionar, en el extremo desconectar, aislar, reconectar. Pero, del mismo modo en que este nuevo dispositivo de poder crea un campo de dominio, entrega los elementos de resistencia: el virus, la piratería, la desocupación/ocupación, las fugas. Siempre hay fantasmas en los lugares y hay cuerpos que se constituyen con relación a estos fantasmas. Hay una especie de archivo humano en movimiento, un desplazamiento donde lo extenso cede ante lo dislocado y la disciplina cede ante el control. En los límites (frentes y fronteras de este movimiento) existe una modulación, una multiplicidad de moléculas, verdaderos jirones de espacio-tiempo, que resisten y se clausuran, a la vez que se abren y se vuelven permeables.

De esta manera, la destrucción y reconstrucción de una topografía (itinerario) urbano-mental significa también la constitución o la destitución de un cierto tipo de subjetividades, porque la transformación urbana actúa sobre las biografías de sus habitantes. Por ello, se trata de resistir a partir de aquello que ocurre en el límite de los cuerpos, aquello que se desarrolla en contra de los cuerpos, precisamente porque en ellos se pega y proyecta. Mirar desde el cuerpo una historia, una biografía, una posibilidad de decisión. La nueva fantasmagoría urbana habla el lenguaje del espectáculo:

segregación, la violencia y el desprecio. Fractura que no escinde sino que conecta, con la sanción de la fuerza, la paz con la guerra. Podemos testimoniar su intento rebelde de someter las conceptualizaciones dominantes a la prueba de la praxis, e incluso su intento todavía más audaz de cuestionar el proceso mismo de conceptualización como un proceso beligerante. Los trabajos de Philippe siguen y persiguen sin cesar el devenir minoritario de procesos que acontecen en contra de las totalizaciones, a la sombra de las definiciones científicas que promueve la máquina capitalista. Su estrategia intelectual no es la de lo claro, de lo uno, sino de lo oscuro y lo distinto: nos lleva en un *tour de force* por los agujeros de las grandes ciudades, puntos de subjetivación opacos que emergen en la superficie del poder. Hacer la etnografía o, quizá sería más justo decir, medir la intensidad de estas emergencias, de su sentido intempestivo, es lo que encontramos en la búsqueda de la dignidad en el contexto de la vida ilegal de los inmigrantes centroamericanos en East Harlem o en las formas de sufrimiento, dedicación y resistencia de los usuarios de heroína en ciertos nichos de la ciudad de San Francisco.

* La línea de indagación que abre el sustantivo de *opacidad* pretende someter a una mirada crítica la relación entre el espacio-tiempo y los lugares. En la noción de espacio extenso, propia de la Modernidad, los lugares son transparentes, es decir, son localizaciones de una lógica deducible a partir de consideraciones estructurales. Desde este prisma, el lugar de un acontecimiento no es sino el punto de su desenvolvimiento en una suerte de identidad o de concomitancia entre el lugar, la praxis y las relaciones sociales. Con el término opacidad queremos designar la fractura entre el espacio-tiempo dominante de la ciudad y sus lugares. Desde nuestra perspectiva, los lugares opacos de la ciudad reclaman, si se quiere, otra metafísica que no es la de la praxis en el espacio, sino la de la praxis como productora de lugares. Dichos lugares son acontecimientos que se niegan a entrar en una temporalidad dominante, rechazan la temporalidad de la historia, del mercado, del Estado. En un extremo, parecen lugares completamente ilusorios, pero en el otro, tienen la fuerza de la evidencia, de esa evidencia que hace aparecer al espacio-tiempo dominante como dislocado, cruel y caótico.

los templos del capitalismo ocupan el espacio público reinventando formas y tiempos de socialización. Al centro y al margen de las ciudades-luz, crece la ciudad opaca: enclaves de invisibilidad y de exclusión, de especulaciones y memorias, de fugas y desaparición. En esta entrevista sobre el trabajo etnográfico de Philippe Bourgois, emprendemos un viaje inédito dentro del microcosmos opaco de nuestras ciudades.

Posdata

Álvaro Garreaud: A propósito de tu larga experiencia de trabajo con grupos que viven en los límites de la legalidad, cuando no abiertamente en la ilegalidad, ¿podrías enmarcar tu recorrido intelectual, desde la experiencia de investigación con vendedores de *crack* en East Harlem durante los años ochenta, hasta tu trabajo actual con la red de usuarios de heroína en la ciudad de San Francisco? ¿Cómo y por qué has llegado a interesarte por lo que llamas el sufrimiento social?

Philippe Bourgois: Mi primer trabajo con gente que vive de la droga fue relacionado con el *crack* en 1985, en el barrio de East Harlem (Nueva York), llamado El Barrio. En esa época entró fuerte el *crack*. Antes ni siquiera existía la palabra, aunque la gente fumaba cocaína en forma de *free base*. Pero hacia 1985, se descubrió la cuestión de poner bicarbonato y fue el *boom*. Yo presencié este proceso por el que gran parte de toda una generación se metió en el *crack* en El Barrio, donde yo vivía. Numerosos vecinos a quienes veía a diario se pusieron a fumar *crack*, luego a vivir en la calle y muchos se destruyeron. Más allá del evidente dramatismo de la situación, lo interesante es que este fenómeno duró muy poco y, aunque todavía hay bastante *crack* en Estados Unidos, si uno va a un lugar de venta casi todos tienen más de 35 años. Cuando un joven lo fuma se esconde, porque tal droga está relacionada con una imagen negativa; de hecho, *crack head* es el peor insulto que se puede hacer. Es muy difícil mantenerse en el *crack* si se utiliza todos los días: en su uso crónico, ocurre que la persona pierde todos sus referentes y rutinas, deja de comer, adelgaza rápidamente, se deteriora, mientras que con la heroína es posible mantener durante largo tiempo una disposición corporal e intelectual más estable, que permite la coexistencia con la sociedad mayor. La heroína es una droga que requiere cierto orden y que te procura calma. El *crack* es más destructivo en un sentido individual, social, moral y político, quizá por esto no ha habido nuevas generaciones en Estados Unidos que hayan entrado de lleno al *crack*, y el consumo crónico esté

asociado a grupos pequeños y específicos. Sin embargo, es un misterio porqué ciertos países tienen ciclos u ondas de ciertas drogas en momentos históricos determinados, lo cual creo que es un trabajo pendiente: sería muy interesante analizar teóricamente los ciclos de la heroína en Europa y Estados Unidos; compararlos; ver por qué tipo de superficie económica, política y cultural se mueve; qué acciones y reacciones provoca y en qué niveles, etcétera. Por ejemplo, preguntarse por qué ha llevado tanto tiempo a Europa tener *crack*, realmente es un misterio. Puede argumentarse que la causa es que en Europa no existen los niveles de miseria que hay en Estados Unidos y que no hay grupos dispuestos a consagrar sus vidas al *crack*, pero no me parece una explicación suficiente. En Canadá es aún más raro, pues allí se inyectan cocaína, pero no han pasado por el *crack*. Sin duda, un factor que debe considerarse es que, en Estados Unidos, la economía del *crack* permitió a algunos sectores de la sociedad hacer frente a la progresiva precarización del mercado de trabajo y a la desinversión que en la esfera de los servicios públicos impuso la política económica neoliberal de la administración de Reagan a partir de 1981. Fue también una forma de hacer frente al proceso de transformación urbana (*gentrification*) que se ponía en marcha en Harlem y que significó una verdadera ruina. De hecho, en El Barrio, donde ubiqué mi trabajo, la economía del *crack* se hizo totalmente hegemónica, hasta el punto en que, si un vecino adolescente no se involucraba en algún grado con ella, debía justificarse diciendo que era un puritano religioso o, simplemente, un cobarde.

A. Garreaud: Entonces, ¿podría decirse que tu aproximación teórica parte de un análisis que problematiza las categorías de la economía política, que las pone ante la prueba de espacios, lugares, memorias y dinámicas intergrupales específicas?

P. Bourgois: Muchos conceptos y temas de los que hablo son producto, en cierto modo, de Estados Unidos, por lo cual me interesa mucho ver cómo se trasladan y especifican en otros contextos. He presentado últimamente mi trabajo en Francia y es interesante porque los franceses no utilizan el concepto de etnicidad de la misma forma que los estadounidenses; lo mismo puede decirse de los conceptos relativos a las prácticas políticas de representación que son muy conflictivos y específicos de Estados Unidos en cuanto a la etnicidad y al racismo. Entonces, en el plano teórico, lo que estoy tratando de explorar en mi trabajo actual son las relaciones entre las fuerzas macroestructurales de la sociedad y la experiencia del individuo; cómo esas fuerzas macroestructurales se expresan en la vida cotidiana y

en los espacios de vida de los individuos que viven de la droga y para la droga en la calle. Para eso, propongo utilizar lo que he denominado *apartheid íntimo*, relacionado con un concepto de Pierre Bourdieu que estoy adaptando y que he llamado *habitus étnico*, e introducir también el concepto (problemático por cierto) de *lumpen*. No estoy seguro de que este concepto sea útil, porque despista; por ejemplo, en Estados Unidos, cuando se habla de lumpen, suena como un raro discurso de ultraizquierda que recuerda los años sesenta y setenta y las luchas inspiradas en la ideología leninista. Pero estoy tratando de usarlo de una manera analítica y creo que me ayuda a entender lo que intento investigar.

Específicamente, mi trabajo actual puede definirse como una experiencia etnográfica realizada en el marco de una red social de usuarios de heroína que viven en la calle, en la ciudad de San Francisco. El argumento central es que, en la experiencia cotidiana, se revelan profundas divisiones étnicas en la vida de los individuos afroamericanos, blancos y latinos, aunque todos conviven en los mismos espacios y rincones marginados de la ciudad y son adictos a la misma sustancia: la heroína. Entonces, para entender las tensiones, la polarización y las divisiones en la vida diaria existe lo que llamo un *apartheid íntimo* que opera a nivel del *habitus*, en su forma de *habitus étnico*; y eso se manifiesta concretamente en distintas preferencias por la heroína, el *crack* y el vino-licor, incluso en la forma específica en que son ingeridos. Estas diferencias se fundamentan en una economía política de polarización racial propia de la historia de Estados Unidos en el plano estructural, pero también podemos ver dichas diferencias en las estrategias que cada grupo despliega para conseguir recursos económicos, en sus relaciones de género y en las distintas maneras de encarnar sus nociones de autorrespeto. Estas marcadas diferencias persisten, aunque todos comparten una posición de subordinación dentro del campo de poder de la sociedad dominante, de la cual todos son excluidos. En Estados Unidos, el fenómeno que denomino la *estructuración del sufrimiento social* de los drogadictos que viven en la calle está mal interpretado por el público en general, porque existe un pánico moral (hecho que posiblemente sea diferente en otros países), intensificado por la noción de responsabilidad individual, la jerarquía racial y el moralismo asociado al aparato punitivo carcelario, que fomenta aún más el *apartheid* informal. El fenómeno de la encarcelación masiva, sobre todo de la población afroamericana y latina, es un acontecimiento sumamente revelador del tipo de estrategias de inclusión /

exclusión de la sociedad mayor. De hecho, el crecimiento desproporcionado del sistema penal-carcelario está en conexión con una cierta producción social de la criminalidad, con la llamada “Guerra contra la droga” y la política de *zero tolerance*, que entre 1990 y 2000 elevó el número de presos de modo espectacular, duplicándose en diez años la población penitenciaria. Claro que esta encarcelación masiva no ha afectado a la población de modo igualitario, hay un *apartheid* carcelario; por ejemplo, en el estado de Nueva York, la población afroamericana y latina representa 88 por ciento del total. En el contexto de la “Guerra contra la droga”, un afroamericano tiene seis veces más probabilidades de ir a la cárcel que un blanco. Entre otros, Lööc Wacquant ha mostrado las implicancias políticas de esta situación en su libro *Les Prisons de la misère* (1999). En Nueva York, el cuerpo de policía creció de 7 000 agentes que tenía hacia 1990 a 40 000 en el año 2000. Dicho estado gastó más de 4.5 billones de dólares en construir nuevos centros penitenciarios o en reestructurar los existentes. Pero todavía más importante que esto, en un nivel que podemos llamar micropolítico, el régimen de la tolerancia cero, junto con las divisiones étnicas y el discurso racista, crea una situación de vigilancia / sospecha sobre los afroamericanos y latinos y permite la violación sistemática de sus derechos humanos fundamentales.

Dario Malventi: Nuestra experiencia de trabajo de campo en la cárcel de Villabona, Asturias, nos permite concebir el sistema penal como una máquina de clasificación social y política. En este sentido, percibimos que la criminalización y la asignación de estereotipos negativos contra los inmigrantes y los toxicómanos son efectos directos de la expansión extramuros del sistema carcelario, esto es, del aumento del control y de la vigilancia fuera de los lugares tradicionales de castigo. Hemos llamado *ágora penal* al resultado de este proceso de deslizamiento y proliferación hacia el territorio de estos vocabularios de seguridad, un nuevo espacio político-penal de experimentación del otro. El objetivo es quitar su opacidad al dispositivo de subjetivización que vuelve a recodificar los *habitus* en el interior de esta *ágora* dominada por los lenguajes de seguridad. El contexto de análisis en el cual nos situamos es el del *capitalismo cognitivo*, caracterizado por una generalización del mercado precario, por la informalidad, la flexibilidad y la movilidad de las prestaciones de trabajo.* ¿Desde dónde hay que empezar para cartografiar los lugares de exclusión cotidiana?

* La fase actual del sistema capitalista puede ser descrita con el término *capitalismo cognitivo* (también llamado postfordista o postindustrial). Un rasgo sobresaliente de este nuevo régimen es la asimilación virtual entre producción y vida, porque



P. Bourgois: Cuando hice mi trabajo sobre los vendedores de *crack* en East Harlem (Bourgois, 2003), utilicé el concepto *US inner-city apartheid*, que podría traducirse como “el fenómeno del apartheid en el gueto de Norteamérica”, y esto funcionaba por los niveles de segregación físico-estructural que existen en este barrio de Harlem en Nueva York. Sin embargo, se trata de un fenómeno que existe en todas las grandes ciudades de Estados Unidos, caracterizado por un alto nivel de división de clase y etnicidad, tanto que hay escuelas de ciertos barrios en las que se observa casi 100 por ciento de individuos de un solo grupo étnico. Pero en mi trabajo sobre la red social de usuarios de heroína no puedo utilizar tan fácilmente el concepto de apartheid, porque observo, en primera instancia, que los espacios de los sin techo son visiblemente multiétnicos, no viven en barrios segregados, sino en el centro de la ciudad. De esta manera, para entender la

constitución, el uso y el significado de las divisiones entre los grupos, me di cuenta de que estas separaciones se manifiestan de modo importante en el ámbito interpersonal, por ello no utilicé la noción de apartheid íntimo para señalar que existe una diversidad cultural en estos espacios, sino para indicar que estas distinciones están marcadas por relaciones de poder más amplias y que, en gran parte, son impuestas a la gente a través de lo que llamo el *habitus* étnico. Para Bourdieu, el concepto de *habitus* se refiere a nuestras maneras de hacer, a nuestros deseos y códigos más profundos, a nuestro sentido común y nuestras estructuras cognitivas, a las maneras en que cada uno de nosotros construye el significado de la vida cotidiana. Todos tenemos un *habitus*, que cambia de forma permanente por nuestra experiencia, de modo que éste es una cifra de nuestra vida y nuestra sociedad, que viene sedimentado a través de la historia en nuestras

las características más definitorias de lo humano (comunicación, innovación, autorregulación, poliespecialización, flexibilidad, la capacidad de hacer frente a la incertidumbre, de jugar con ella, de abrirse siempre hacia lo contingente, de ser posibilidad) son consideradas la verdadera potencia de la producción contemporánea. El capitalismo cognitivo muestra, por una parte, el límite del concepto de *economía política* en el sentido clásico del término, pero por otra, abre el campo hacia una nueva noción del capitalismo como realidad política, ahora en un sentido más antropológico. En efecto, la forma social que adquiere el trabajo (y el concepto de riqueza como algo inmaterial que trasciende las categorías económicas) muestra una metamorfosis, una fuga de lo técnico hacia lo político y de lo político a lo estético (véase Virno, 2003).

La revolución tecnológica de la información ha sido uno de los factores que ha promovido el cambio desde la sociedad *moderna* (industrial y política) a la *posmoderna* (postindustrial y metropolítica, globalizada). Debemos emprender el análisis de formas sociales nuevas donde los dominios de generación de *riqueza*, ejercicio del *poder* y la creación de *códigos culturales* dependen, en buena medida, de las capacidades técnicas de los individuos. La revolución informática ha permitido el desarrollo de redes interconectadas como una forma autoexpresiva y dinámica de la organización y de las actividades humanas. Esta nueva *sociedad red* ha subvertido tanto las relaciones de producción como las relaciones de poder y, lo que es más interesante para la antropología, ha transformado las *formas de experiencia* (formas sociales de experimentar el espacio, el tiempo y la vida cotidiana). Desde el punto de vista de las relaciones de producción, el capitalismo cognitivo, sin deshacerse del todo de la figura del obrero fabril, transforma la fuerza de trabajo. Se producen dos *tipos/figuras sociales* que expresan la metamorfosis y el conflicto de la fuerza de trabajo: el trabajador genérico, es decir, el que realiza tareas específicas y funcionales, que depende mucho del control, la evaluación y la readecuación externa; y el trabajador autoprogramable, caracterizado por una redefinición constante, por la flexibilidad y la adaptabilidad ante nuevas situaciones. La primera figura corresponde con el trabajo material y la segunda con el llamado trabajo inmaterial, que es “producción” constante de identidad, de diferencia, es imprescindible en cuanto tal para el movimiento de cosificación de y para la máquina capitalista.

Bajo el capitalismo cognitivo, el *principio de producción* ya no habita en el ámbito acotado y circunscrito de la producción material (es decir, de las formas específicas e históricas que adquiere el trabajo humano), sino que se nutre de la totalidad de los ámbitos de la vida. La objetivación y la devalorización de la naturaleza, y la cosificación y alineación del hombre que suponía el desarrollo industrial es ahora desplazado por una forma de capitalismo que aparentemente, o al menos en los momentos y lugares clave para su funcionamiento, produce y moviliza los atributos de lo humano: flexibilidad, capacidad de improvisación e innovación, de comunicación, coordinación, autoevaluación, autocorrección, autoprogramación, ocio, disfrute, etcétera. Comunicación y flexibilidad son dos palabras maestras en este régimen de producción cognitivo, debido a que el proceso de comunicación es el lugar hegemónico de la producción y del gobierno.

maneras de pensar y, más importante, en nuestras maneras de querer, desear y creer. Luego, el *habitus* está encarnado, inscrito inconscientemente en el cuerpo y en el modo en el que lo usamos, en nuestras tecnologías corporales que también son formas de encarnar categorías de poder estructuradas a través de la historia. Así, el concepto de *habitus* para Bourdieu está teóricamente vinculado con la categoría de poder como dispositivo teórico-práctico, y esta categoría de poder se refiere sobre todo a la estructura de clases, a las relaciones de género y al concepto de región. No hay que olvidar que Bourdieu era originario de un pueblito de provincia en los montes Pirineos, marginado debido al gran centralismo del sistema político francés. Este sentimiento de marginalidad tuvo en Bourdieu un gran impacto en su llegada a París, fue como un asalto a su dignidad; de modo que este recurso de la región como modelo analítico de las relaciones de poder territorial fue algo parecido a una forma de resistencia.

A. Garreaud: Parece que en tu trabajo sobre los usuarios de heroína en San Francisco lo que ensayas es una especie de tipología de sujetos basada en lo que has definido como *apartheid* íntimo. Pero, usualmente, el concepto de *apartheid* se utiliza para aludir a una exclusión que, aunque afecta realidades individuales, es estructural, es decir, se refiere a realidades como la estructura de clases, las relaciones de dominación colonial y poscolonial, las relaciones de hegemonía, la marginalidad socioeconómica, etcétera, de una sociedad determinada. No sé si al agregarle el adjetivo “íntimo” se corre el riesgo de extender y suponer una identidad lógica y morfológica entre las relaciones más formalizadas e integradas, en el nivel del Estado o del mercado, con las relaciones de vida cotidiana de los individuos o grupos de individuos. Para decirlo sumariamente, las categorías estructurales dominan, en cuanto imponen a la interpretación una continuidad o una convergencia entre lo macrosocial y lo microindividual.

P. Bourgois: En efecto, Bourdieu nunca desarrolló el concepto de *habitus* étnico y me parece lógico, pues él es francés, y, en Francia, lo étnico y la experiencia del racismo históricamente (pero también el racismo o la segregación actual) no se ha expresado de la misma forma en los cuerpos. No estamos hablando aquí de una categoría estructural sino de una marca corporal. Por ejemplo, si uno escucha la radio en Francia y alguien está hablando sobre problemas o conflictos étnicos, quien habla debe señalar a qué grupo étnico pertenece, porque su pertenencia no está inscrita de modo explícito en su manera de expresarse. En cambio, en Estados Unidos, esto no es necesario porque el

oyente se da cuenta de inmediato a qué grupo pertenece aquel que está al micrófono, debido a que esta relación es completamente explícita en su *habitus* lingüístico. No hay ninguna ambigüedad, hasta el punto en que se da la relación contraria: si en su modo de hablar no está inscrita su pertenencia, la persona debe pedir disculpas y decir algo así: “disculpen, soy afroamericano pero hablo como un blanco” [risas]. El alto grado de tensión que hay en la sociedad de Estados Unidos pone en movimiento una serie de distinciones a veces muy rígidas y otras veces muy flexibles que retroalimentan la propia tensión. Si uno entra, por ejemplo, a un restaurante, ve un *apartheid* informal, inmediato, o en las escuelas donde cada grupo ocupa lugares diferenciados, todo ello muy focalizado en el color de la piel. Esto aparecía de forma muy clara en el caso de nuestro trabajo en Nueva York, pues el barrio de Harlem está bastante definido y es posible saber qué grupo corresponde a ciertos espacios, aun considerando su diversidad interna. En cambio, en San Francisco, en los lugares donde se fuma el *crack* o se inyecta la heroína, hay una diversidad étnica que, a primera vista, aparece como la imagen de Benetton, o sea, una diversidad armónica, y sólo al entrar en contacto con ellos es posible percatarse de las fuertes divisiones internas, incluso en los espacios que utilizan para drogarse, en sus actividades diarias y en los rincones donde habitan. Con respecto a tu inquietud teórica, mi trabajo etnográfico se sitúa en un microcampo de poder en el que la principal fuerza la poseen los afroamericanos; de hecho, ellos son reconocidos como la fuerza dominante en la vida de los sin techo. La gente dentro del grupo debe respeto, en cierto modo, a los afroamericanos y ellos lo toman. Al mismo tiempo los blancos, considerados el estrato más bajo en la jerarquía interna de este microcampo, mantienen la memoria y el referente actual de un campo de poder más amplio en el cual ellos dominan y tienen supremacía frente a la opinión pública. Estoy totalmente de acuerdo en que la seducción de lo estructural puede ser un efecto del poder sobre nuestro discurso. Por ello, hay que analizar las relaciones concretas, la manera en que los individuos usan el poder en su vida diaria. En nuestro campamento, es interesante ver cómo los blancos sostienen una fuerte convicción de superioridad por ser blanco, y, a la vez, tienen que pedir perdón por su existencia al grupo de afroamericanos. Así, encontramos contradicciones en la forma en que se expresan valores y clasificaciones simbólicas asociadas a las relaciones de poder en espacios reales.

D. Malventi: ¿Y si nos movemos de este cromatismo, por decirlo de alguna manera, existe algo que permita

superar la clasificación étnica y revelar este lado oscuro de la sociedad? Quiero decir, ¿es el acto de consumir o el tipo de droga consumida lo que crea las condiciones para la construcción de una identidad colectiva (algo que sustituye la clase, la religión, el color de la piel, el barrio de proveniencia, etcétera) y posibilita unas prácticas de defensa de este apartheid íntimo?

P. Bourgois: Jeff Shonberg y yo hemos estado haciendo esta etnografía desde hace doce años. Se trata de una red social de usuarios de heroína y *crack* más o menos estable. Hemos trabajado con unas 80 personas de esta red a lo largo de la investigación, de las cuales sólo 12 corresponden al grupo con el que comenzamos el trabajo, pues los miembros de la red cambian de manera permanente, ya que muchos de ellos van a la cárcel por temporadas o mueren; otros (pocos) salen de la droga, se recuperan, etcétera. Casi la totalidad de nuestros sujetos tiene entre 40 y 50 años, y esto sorprende a la gente, aunque esa generación corresponde al grueso de los usuarios de heroína en Estados Unidos, es como un accidente en nuestra historia. El consumo de heroína en Estados Unidos comenzó una década antes que en Europa, por ello los adictos son adultos. De hecho, si uno va a los centros donde se distribuyen las jeringas, parece una reunión de ancianos [ríe]; no hay muchos jóvenes que estén entrando en la heroína, a pesar de que los periódicos hablan de un nuevo ciclo de esta droga. Actualmente, los jóvenes que consumen heroína corresponden a pequeños grupos, con un estilo muy específico (en su mayoría blancos) y son producto de una situación muy distinta de la que aconteció en las décadas de los años cincuenta y sesenta, cuando grandes sectores de la sociedad la utilizaron, sobre todo en los barrios pobres. Hoy en día, hay menos heroína que nunca entre los jóvenes de los barrios pobres de afroamericanos y latinos.

Todos nuestros entrevistados y fotografiados poseen una larga historia de adicción a la heroína, además fuman *crack* y beben vino-licor. Hay que decir que poseen un alto grado de autorrespeto, son orgullosos y desean ser fotografiados de manera seria, para que la gente conozca su experiencia en este lado oscuro de la sociedad. Ellos usan una expresión muy reveladora, se llaman *righteous dopefiends*, que sería algo así como yonqui dedicado, para demostrar que han sacrificado su vida por la heroína, la cual es su prioridad, pues todo en su vida gira alrededor de conseguirla a diario. Esto es interesante porque dicha actitud supera las diferencias étnicas y forma parte de un autorreconocimiento más amplio. Ser un yonqui dedicado es el punto central desde donde se organizan las relaciones con la sociedad mayor: ellos dicen algo así como “no espe-

ramos nada de ustedes, sólo nos relacionamos con ustedes para conseguir nuestra heroína”, y esta actitud les ayuda a organizarse en el contexto de las relaciones de abuso, porque existe un autorrespeto que deriva del hecho de llevar muchos años viviendo en la calle, consumiendo la droga y sufriendo por ella. Asimismo, esta voluntad de estar dedicado a la heroína sanciona los abusos cometidos entre ellos, pues los hace inteligibles.

D. Malventi: ¿Se podría decir entonces que también en el interior de los mundos de la drogadicción existen frentes y fronteras de resistencia?

P. Bourgois: Superficialmente, lo primero que se observa son las diferencias externas, por ejemplo el modo tan distinto que tienen de vestirse los afroamericanos y los blancos o los latinos. Dentro del grupo, los afroamericanos usan ropa de buena calidad, limpia y a la moda; dedican buena parte de sus energías a tener buena ropa, que utilizarán en eventos especiales. En contraste, los blancos literalmente visten harapos, con manchas de sangre y de desechos corporales; han perdido más el control de su cuerpo, están sucios y huelen mal. La diferencia en el aseo personal se explica también porque los afroamericanos mantienen activas redes familiares o grupos de amigos que les procuran acceso a baños y agua potable. No así los blancos, quienes confiesan haber cortado por completo sus vínculos familiares (muchos ni siquiera saben cómo localizar a sus familias) y no haberse bañado en más de un mes. Esta relación diferencial con el aseo personal y la ropa podría verse como un epifenómeno, una distinción sin importancia, pero creo que revela una relación inscrita en el habitus y el cuerpo, generada por relaciones étnicas más amplias, es decir, hay una resistencia de los afroamericanos por parecer lumpen hechos leña, aplastados y denigrados por la situación. De hecho, esos patrones están presentes en las otras clases sociales de Estados Unidos, en la burguesía o en la clase trabajadora. Yo mismo lo veo entre mis colegas: por ejemplo, en los eventos académicos, los blancos siempre van peor vestidos que los afroamericanos. Entonces, estos patrones operan en el campo de relaciones de poder más amplias que definen una cierta actitud con la presencia personal en el contexto de relaciones racistas. El habitus corporal de los afroamericanos es, en cierto modo, una reacción en contra del discurso racista, que los define como personas incapaces de estar bien presentadas y que no tienen un sentido estético desarrollado. Pero, también, esa relación con la ropa es un elemento simbólico que afirma una identidad ilegal, o sea, ser como un gánster con éxito, que sabe vivir y que ha escogido una forma de vida al margen de la ley. De

esta forma, los referentes externos de los afroamericanos no expresan depresión; ellos no caminan por la calle con una actitud de derrota.

Otra diferencia significativa es que los blancos casi no salen del lugar donde sobreviven y piden limosna, mientras que los afroamericanos se desplazan a otros lugares de la ciudad, a sitios turísticos o comerciales, porque se consideran personas activas con derecho a participar de las dinámicas de los demás ciudadanos. Esto está inscrito en los cuerpos de la gente: muchos blancos caminan con dificultad, con ayuda de bastones o muletas, mirando al suelo con la espalda encorvada; pero cuando los afroamericanos usan bastón (pues al vivir en la calle se joden tarde o temprano los pies), lo hacen con elegancia y energía, como alguien que sabe llevar su bastón y que puede usarlo, en caso de ser necesario, como arma. Los blancos expresan corporalmente una depresión, una derrota.

A. Garreaud: Me interesa esta descripción tan corporal; entonces, ¿hasta qué estratos de la experiencia se manifiestan las distinciones y de qué manera el consumo concreto de *crack* o heroína (que toman literalmente el cuerpo) las modifica o rechaza?

P. Bourgois: La heroína es una droga muy fuerte; si se es adicto a ella, realmente se convierte en una prioridad, la necesidad de conseguirla domina las actividades cotidianas, ya que si no la tiene todo el cuerpo, lo resiente a nivel celular. El dolor es concreto, corporal. Por ello, al principio yo pensaba que esta necesidad tan fuerte dominaría las dinámicas en el interior del grupo, pero me di cuenta de que no era así. Una vez que consiguen la heroína, van a otra droga: los blancos al vino-licor y los afroamericanos al *crack*, y esta preferencia muestra lo que comentaba hace un momento, es decir, que los afroamericanos se sienten personas activas. Al fumar el *crack* despiertan y se ponen activos para conseguir dinero y fumar más. En el campamento donde trabajamos podemos encontrar escenas como ésta: los blancos dormidos a las siete de la tarde como gallinas, porque inyectarse heroína y luego tomar vino todo el día los manda directo a la cama; mientras que el grupo de afroamericanos pone toda su energía en conseguir dinero y fumar *crack*. También hemos tomado fotos de blancos fumando *crack* porque ellos mismos, en el plano personal, rompen permanentemente los estereotipos y patrones asociados a cada grupo. Lo interesante es que cuando un blanco fuma *crack* lo hace con vergüenza y dicen cosas como “no, es que a mí me regalaron este *crack*, yo no voy a gastar mi dinero en esta droga”, y va a usar una expresión racista, “esa droga de negros”. Esto es, que el grupo de

blancos no va a organizar su vida en torno al *crack*, sino que lo consumen de manera eventual, no van a concebirse como crackeros, mientras que los afroamericanos van a ponerse en movimiento y a desplazarse a otros lugares de la ciudad para conseguir el *crack*. En los casos en los que algún blanco se transforma en adicto a esta droga, debe dar, por así decirlo, una explicación, porque es tan raro que la gente no entiende, y dirá: “ah sí, yo soy blanco pero me gusta el *crack*, no sé por qué”. Luego, estas excepciones, que siempre existen en una comunidad humana, van a reforzar las distinciones grupales por parecer excepciones en la concepción de ser drogadicto. Por ejemplo, en otro nivel, también he encontrado estas diferencias en el consumo de *crack*: en Estados Unidos, cada año se realiza una encuesta sobre consumo de drogas, la cual es un poco tonta pues llaman por teléfono y le preguntan a la gente qué droga consume, claro, nunca se sabe qué va a decir una persona por teléfono; esta encuesta se ha hecho durante casi 30 años, entonces, por lo menos, podemos analizar el mismo patrón de mentiras. Estos datos revelan una diferencia muy marcada en el consumo de *crack* por parte de la población de más de 35 años; la estadística muestra una relación de nueve veces más consumo de *crack* en los afroamericanos que en los blancos, algo increíble. Dentro de la generación que nosotros analizamos, existe este contraste dramático en el consumo crónico, reflejado en las estadísticas, aun considerando la falsedad en las respuestas.



A. Garreaud: El conjunto de imágenes y actitudes corporales que distinguen a blancos, afroamericanos y latinos son como vectores o prolongaciones del cuerpo (mónadas volátiles de una historia de poder y resistencias) tocado por la historia.

P. Bourgois: Las diferencias también se pueden apreciar en lo que llamamos las técnicas del cuerpo con relación al consumo de droga. En el campamento, los tres grupos (afroamericanos, blancos y latinos) comparten la misma cuchara para calentar la heroína y usan la misma jeringa para usar la misma droga. Sin embargo, cada grupo se inyecta de manera diferente: los afroamericanos buscan, a veces por un lapso de hasta 45 minutos, una vena apropiada en los pies o en el cuello. En cambio, los blancos muchas veces se inyectan a través de la ropa, directo al cuerpo, sin buscar las venas. Se inyectan en el músculo, en la grasa del cuerpo. Claro que lo óptimo es inyectarla en las venas porque la subida (el *high*) es inmediata, y esta sensación forma parte de sentirse alguien fuera de la ley, alguien a quien le gusta lo que hace, eso genera la subida. Pero, al cabo de algunos años, es difícil encontrar una vena que no esté cicatrizada; entonces los blancos, como parte de su actitud “depresiva”, han dejado de buscar una vena para experimentar el *high*; en tanto que los afroamericanos aún buscan la subida, que es un modo de proporcionarse una autoconstrucción de identidad activa y efectiva como gánster en la calle, por lo cual se empeñarán en conseguir estas sensaciones. Cabe mencionar que cuando intentaba explicar esto a mis colegas médicos —porque trabajo en una escuela de medicina—, me daban razones poco menos que racistas: están convencidos de que las venas de los afroamericanos son diferentes genéticamente y de mejor calidad que las de los blancos [ríe].

La forma en que se encarna el ser adicto en las tecnologías del cuerpo es muy interesante y reveladora. Cuando se inyecta el músculo, el cuerpo tiende a presentar abscesos e infecciones, porque la basura y los microbios que se inyectan junto con la droga quedan atrapados en la carne y originan infecciones; mientras que la basura que se inyecta en la vena es rápidamente limpiada y eliminada por el torrente sanguíneo, razón por la cual los afroamericanos no sufren tanto de abscesos. De este modo, en las formas corporales, por ejemplo al caminar, se notan las marcas de los abscesos. Hemos tomado una serie de fotos de los cuerpos en donde es posible ver la historia de vida de una persona a través de sus abscesos, sus cicatrices y sus heridas, pues hay personas que han ido al hospital más de 20 veces a que les hagan intervenciones quirúrgicas. Tenemos también fotos de afroamericanos con abscesos

[en ese momento Philippe nos mostró una foto]; lo que llama la atención es que para esta persona ése era el primer absceso en 30 años viviendo en la calle, y él debía ir a preguntar al grupo de blancos para saber cómo tratarlo.

D. Malventi: Según lo que comentas, la piel y la carne son como lenguajes de una historia. Es algo que también nosotros estamos explorando en los cuerpos de los prisioneros. Existe una topografía de la exclusión que muchas veces no revela ni un territorio, ni una ciudad, ni un barrio. Es el mapeo del cuerpo. Cuando lo hemos descubierto, han sido los mismos prisioneros quienes han dejado hablar a estas rutas forjadas en el cuerpo. Las mutilaciones y las heridas son como un diario de navegación, una memoria corporal del sufrimiento. En muchos casos, el cuerpo es el mapa secreto de un abuso.

P. Bourgois: Así es; a través de la historia de los abscesos se puede observar la historia de la relación con las instituciones legales y de sanidad, con la familia, con la pandilla; puede verse hasta qué punto esta historia ha sido una historia de abusos. Lo primero que debemos señalar es que la intervención médica más común del hospital público de la ciudad de San Francisco es la cirugía de abscesos. En el año 2000, se hacían 4 000 operaciones de abscesos al año, cifra más elevada que el número de nacimientos u otro tipo de intervención para las demás enfermedades. Hace algunos años, con motivo de una reducción al presupuesto para la salud pública, se ordenó a los médicos hacer intervenciones menos costosas, y se dieron cuenta de que llevaban 15 años maltratando a los pacientes al practicarles cirugías de una magnitud inapropiada. Sin razón médica lógica, les habían estado haciendo verdaderas mutilaciones corporales, es decir, quitaban el absceso sacando la infección y cortando toda la carne alrededor, luego echaban a la persona a la calle a veces sin siquiera cerrar la herida. Era casi una tortura. Parece mentira, pero ustedes vieron las fotos de mi compañero de trabajo, Jeff Shonberg. Como decía, a raíz del corte al presupuesto, los cirujanos “descubrieron” que para tratar el absceso bastaba con hacer una pequeña incisión para drenar la parte infectada, y que esa intervención era más rápida, casi no dolía y no dejaba cicatrices. Se trata de uno de esos raros casos en los que una decisión política restrictiva trae una consecuencia beneficiosa para la gente que vive en la calle. Durante mucho tiempo, el sistema de salud no tomaba en cuenta las necesidades de sus pacientes adictos, incluso cuando ellos constituían el grueso de su clientela. Pero aún más evidente es el abuso que practica la policía.

Cuando llega al campamento confisca la ropa, las cobijas (en especial si está lloviendo) y la droga que encuentra, para joderlos. Confiscan también las jeringas, mismas que el sector sanitario se empeña en distribuir. Hay una especie de lucha entre el brazo izquierdo (salud pública) y el derecho (policía) del Estado. Después de destruir sus campamentos, la policía los deja en paz por un tiempo, porque hay tantos heroinómanos que los jueces no saben qué hacer con ellos, están aburridos. Llegan ante el juez con pequeños delitos, casi todos sin violencia, sobre todo la generación de los heroinómanos más viejos, que han sobrevivido durante años sin ir a prisión. Es decir, tienen un saber que les ha facilitado sobrevivir en la calle, y los que no, están en la cárcel con condenas de 20 años y más. Entonces, los jueces no los mandan a la cárcel, además de que los juzgados se saturan con esos casos sin importancia. En este contexto, la represión policial actúa a un nivel micro, con pequeños actos de violencia abusivos, regulares y sistemáticos. Por ejemplo, es habitual que la policía detenga al drogadicto acusándolo de vender las jeringas que ha recibido de los servicios de salud. Sabe que el juez desestimaré el caso y lo mandará de nuevo a la calle, pero el castigo es hacerlo permanecer en la cárcel 48 horas, sufriendo la agonía de los efectos de la privación de la heroína.

A. Garreaud: La imagen que presentas de los afroamericanos como gente activa debe contrastarse también con la situación de segregación que sufren en el mercado de trabajo y en la sociedad en general. Si ellos se afirman de modo tan claro y digno, es porque sus saberes les indican que por más que se esfuercen, y precisamente por ello, lo único que logran es perpetuar un sistema que los oprime. Como hecho político, el afroamericano está en el límite de la ley, allí donde ella misma busca imponerse; y vive desarticulando su lógica, plegándola a una voluntad distinta.

P. Bourgois: En efecto, se da una multiplicidad de lógicas. Veamos las estrategias económicas mediante las cuales consiguen dinero, y que también son otro campo en el que se manifiestan las nociones de apartheid íntimo y habitus étnico. Aun cuando San Francisco es una ciudad tolerante ante la diversidad, donde existe algo de solidaridad con la situación del prójimo, hay un racismo solapado. Por ello, para los blancos, es relativamente fácil vivir de la limosna y mantener su adicción con lo que la gente les da. Y lo hacen poniéndose en la calle con carteles que dicen cosas como “Dios ama” o “Ayuda, veterano (de la guerra) de Vietnam”. Evocan lástima porque están en harapos, sucios y con una expresión de sufrimiento, lo cual funciona y les va

bastante bien. Los afroamericanos no tienen esta posibilidad debido a que el público desconfía de ellos; por ejemplo, si un afroamericano se acerca a un coche para pedir limosna, la primera reacción del chofer será cerrar la ventanilla, pues tendrá miedo. Esto es extensivo a todos los grupos étnicos, sean asiáticos, latinos u otros afroamericanos sobre quienes también recae esta dinámica de desconfianza, sospecha y miedo del lumpen negro. De este modo, a los sin techo afroamericanos no les da resultado la estrategia de pedir limosna; claro que muchos piden, pero no lo hacen de forma pasiva, dando lástima, sino entregando un servicio a cambio: limpiar los parabrisas en una gasolinera, realizar algún tipo de expresión artística o de entretenimiento. Cuando el afroamericano pide limosna, mira a los ojos, lo hace activamente, a veces de modo desafiante: “Qué pasa, por qué no me das algo, racista hijo de...” No usan los carteles porque eso corresponde al habitus del blanco, y cuando alguno lo hace, la leyenda que pondrá en él será muy distinta de la de los blancos: usará algún poema irónico o una leyenda como “Dinero por cerveza” o una frase cómica que rime, por ejemplo “*Starvin’ like Marvin*”. Al hablar con ellos sobre estos contrastes en las estrategias para pedir, no se referían a una experiencia de racismo, sino que lo atribuían a algo personal, idiosincrásico. Por ejemplo, Carter, uno de ellos, me decía: “yo no uso cartel porque para mí es aburrido, no es parte de mi manera de ser”.

Por otro lado, los blancos tienen acceso a trabajos sencillos como jornaleros, por tres o cuatro horas diarias, en pequeños comercios o empresas manejados por blancos, árabes o latinos que venden cerveza y comida, por ejemplo limpiando la acera o descargando la mercancía. También es usual que consigan trabajo en lugares que venden materiales para construcción, donde se generan relaciones del tipo patrón-cliente, las cuales son específicas y personales. El patrón conoce la vida y la situación del heroinómano y maneja su necesidad en provecho propio: sabe cuánta heroína necesita su trabajador y cuánto cuesta, y le dará por la mañana el dinero justo para una dosis que le permita trabajar. Sabe que si le da más dinero corre el riesgo de perderlo, pues en caso de entregarle 20 dólares, tomará demasiada heroína y no cumplirá con su trabajo. Mediante esta dosificación de dinero, el patrón controla a su adicto protegido, y también lo castiga cuando ha cometido alguna falta, reteniéndole la paga y diciéndole “ahora vas a aprender a ser un buen trabajador y a no faltarme al respeto”. Ésta es una relación de dominación muy fuerte que los afroamericanos llaman esclavitud, que no aceptan porque no están dispuestos a establecer una relación de subordinación en la cual alguien controle sus movimientos y hasta las necesidades de su

cuerpo. No están dispuestos a agachar la cabeza y agradecer esta supuesta ayuda, que no es sino explotación e insulto. En este sentido es claro que hay mayor porcentaje de afroamericanos involucrados en robos y pequeños delitos que no siempre suponen ir a prisión. Paralelamente a la reticencia de los afroamericanos a pedir limosna y aceptar trabajos semilegales, se desarrolla su actitud de autorrespeto: estar bien vestido, ser activo y saber moverse por la ciudad, para ser un buen ladrón profesional y alguien fuera de la ley con dignidad.

A. Garreaud: Sería realmente una cruel ironía de la historia de Estados Unidos que los afroamericanos, después de la segregación, la explotación y el desprecio que han vivido, estuviesen en la calle y derrotados. Tengo la sensación de que esto es imposible, como actitud dominante, por el hecho de que para ellos, al contrario de lo que ocurre con los blancos, la vida marginal e ilegal es una consigna, no una derrota o una caída.

P. Bourgois: Sí, se puede interpretar así. Los afroamericanos no se explican cómo ni porqué los blancos aceptan estas relaciones de servidumbre, cómo pueden perder tanto la autoestima y el respeto hacia sí mismos y aceptar estas relaciones abusivas que los hacen verdaderos esclavos. Se actualiza y escenifica aquí, sin ninguna duda, toda la memoria histórica de la experiencia de la esclavitud y de la explotación posterior de peones endeudados en las fincas algodoneras. En efecto, la migración de los afroamericanos a la ciudad de San Francisco fue un proceso muy preciso: se produjo sobre todo en los años cuarenta, durante la Segunda Guerra Mundial, por la demanda de mano de obra para construcciones navales en los astilleros que por esa época abundaron. Los inmigrantes afroamericanos venían huyendo precisamente de las relaciones de explotación y abuso, del tipo patrón-cliente, que les imponían los dueños de las plantaciones de caña de azúcar y algodón, sobre todo en los estados de Texas y Louisiana, que es de donde proviene la gran mayoría. En estos lugares es donde había mayor cantidad de linchamientos en las primeras décadas del siglo xx, de manera que sus propios abuelos les hablaban de los abusos y de la dominación de que eran objeto los afroamericanos. Entonces, ellos tienen gran resistencia y se niegan a entrar en el año 2005 a reproducir lo que sus abuelos vivieron hace medio siglo o más.

D. Malventi: Philippe, no sé si hago bien en recordártelo, pero tú eres blanco. ¿Podrías hablarnos de cómo has enfrentado el trabajo de campo?

P. Bourgois: Sí, ser blanco a veces es jodido. En mi primer trabajo en El Barrio (East Harlem), que es en su mayoría puertorriqueño, yo vivía al lado de donde vendían el *crack*, por lo que comencé a trabajar con los vendedores como vecinos. Logré hacer amistad porque tenía relaciones cotidianas. En cambio, ahora el campamento está a seis cuadras de mi domicilio; al principio iba casi todos los días y de vez en cuando me quedaba a dormir ahí porque buscaba esa interacción que sólo se da al pasar una noche y dos días seguidos con el grupo. Ésta puede considerarse la principal estrategia de nuestro trabajo de campo pues, al menos en Estados Unidos, la mayor parte de los estudios que se hacen sobre la gente que vive en la calle están basados en entrevistas más o menos superficiales, sin mayor interacción con su modo de vida. Conforme aumenta la intensidad de la interacción surgen mayores diferencias, problemas y conflictos, y es esto lo que hace moverse al pensamiento en el interior de la antropología. El principal problema en la interacción con personas adictas a la heroína es que siempre hay una relación de dinero, porque ellas necesitan su heroína, es su cuerpo, sus células, el que la pide. Por eso muchas veces me sentía decepcionado o utilizado, cuando creía que había hecho amistad con ellos. Luego me di cuenta de que ésta era una manera generalizada y a la vez particular que tienen de relacionarse con el mundo, aun con ellos mismos, y que no había en ella nada personal. Me di cuenta de mi propio habitus de persona de clase media para quien la amistad se supone desinteresada, que este sistema de valores no tenía realidad ni derecho en el mundo de la droga y de la calle y que debía practicar otra lógica. A partir de allí, y por esta misma relación interesada, he llegado a hacer buenos amigos y a tener una comunicación activa y libre con ellos. A veces me presentan a la gente diciendo: “te presento a mi profesor”, pues si explican que soy un antropólogo que está estudiando su vida, la gente diría “has fumado demasiado *crack*”; entonces cuando expresan “él es mi profesor”, tengo que encarnar mi papel y mostrar mi tarjeta de la universidad y algún libro que he escrito. Pero también trabajar en la calle siempre implica un factor de miedo, y me atrevería a decir que eso es lo bueno de la situación, porque como dices, hay un nivel cero entre nosotros en la calle. Aunque es evidente que yo estoy en una situación que podemos llamar de poder: soy profesor universitario y estoy escribiendo un libro que será publicado, iré a congresos, no hay igualdad. Pero, en concreto, en los momentos y situaciones que vivo con ellos se produce una inversión y yo paso a depender totalmente de ellos y de sus saberes, de su protección y ayuda. Estoy de manera permanente pidiéndoles “asesoría” cuando hay alguien

que no conozco y que parece amenazante; incluso aquí también hay cierta física de los cuerpos pues instintivamente me coloco cerca del más grande o el más fuerte. En nuestro grupo, por su edad y por el tipo de adicción, que es principalmente a la heroína, no hay mucha violencia interna. La violencia viene de afuera, de otros grupos o pandillas que de vez en cuando les roban o los agreden porque son viejos y están tirados, o por gusto y diversión. En este aspecto, cuando hice la investigación con los vendedores de *crack* más jóvenes en East Harlem, la situación era muy diferente, pues ellos sí eran violentos en sus relaciones más inmediatas, y a veces llevaban armas. Entonces, mi presencia debía ser siempre totalmente aceptada y debía obedecer por completo las indicaciones y los patrones de comportamiento que la situación exigía. Por otra parte, el contacto con el sufrimiento humano se hace más duro allí en Harlem. La situación de los niños de los crackeros... Eso era más duro, ver lo que sufrían.

D. Malventi: Michael Foucault decía que la filosofía es pensar lo intolerable. Sin embargo, mientras hablabas, me han aparecido unos fantasmas, han vuelto a vibrar las experiencias que hemos tenido en el patio de la cárcel en la que estamos desarrollando nuestra etnografía. Y me entran ganas de decir que la etnografía es dejar que lo intolerable piense en ti... No sé si me explico bien, pero detrás de los claroscuros de la etnografía veo entrar en el escenario los juegos de verdades de una experiencia compartida.

P. Bourgois: Hay una intensidad emocional muy fuerte en la experiencia etnográfica, los lazos afectivos tienen un papel bastante importante. Yo creo que uno se protege parcialmente a través del análisis etnográfico, pues la crisis no deja de estar allí. Me parece que toda la subjetividad y los sentimientos que implica este tipo de experiencia pasa a formar parte del análisis mismo, porque el relato antropológico es parte de un proceso de producción de subjetividad, un proceso colectivo de conocimiento. El conocimiento es parte de una producción tanto de sentido emocional como analítico, y, en la etnografía, los acontecimientos diarios superan constantemente las categorías de análisis antropológico, ya que afectan la vida y la muerte. Ésta es para mí la magia de la etnografía, te enfrenta en carne propia.

A. Garreud: En este relato, observo un punto que podríamos llamar el proceso de legitimación de la práctica del investigador en el interior del grupo, que no está exenta de conflictos y tensiones, que está sometida permanentemente a prueba, que está en riesgo, porque te legitimas como investigador cuando colocas tus

necesidades y tus deseos al mismo nivel que los de los demás, los cuales son tan cuestionables o comprensibles como cualquiera. En nuestro trabajo en la cárcel de Villabona estamos buscando, precisamente, este *ground zero*, que es lo único que permite, en principio, que el conocimiento etnográfico no sea producto o esté articulado en una relación de poder.

P. Bourgois: Siempre intento crear un lenguaje que rescate el sentido de lo que estudio en el campo, por ello les digo a las personas que estoy escribiendo la realidad de su vida y que trato de hacerlo desde su perspectiva. Eso lo entienden de inmediato, y yo diría que sienten interés de ser tomadas con seriedad. No hay que olvidar esto nunca: la gente quiere ser tomada en serio, y cuando uno la trata con respeto, reacciona con respeto e interés, y se abre para contar sus historias íntimas. En mi trabajo en East Harlem, yo les decía que estaba haciendo la historia de su vida cotidiana y eso tenía sentido para ellos. No entendían qué es sociología ni antropología, pero a la historia sí le encontraban sentido y les parecía interesante. Al principio, cuando tenía ante mí esta realidad tan compleja (y yo mismo no tenía muy claro a dónde me llevaría), decía que mi interés era escribir algo acerca de las condiciones de vida en la calle y de las formas de ganarse la vida con el *crack*. Luego, al tener suficiente material como para estar seguro de que iba a hacer un libro, les decía que estaba escribiendo un libro sobre su vida en la calle. Ellos siempre pensaban que yo estaba exagerando, temían que era de esas personas que los visitan de vez en cuando, que hablan mucho y no hacen verdaderamente nada. Entonces, me presionaban diciéndome: “¿Por qué llevas tantos años aquí? ¿Dónde está ese libro? Yo quiero leer algunas páginas para ver si realmente lo estás escribiendo”, y cosas por el estilo. Como yo consideraba fundamental para mi relato la construcción de una mirada colectiva, tenía interés en ver qué pensaban y en los comentarios que harían a lo escrito. En una ocasión, le llevé algunos capítulos al jefe de los vendedores de *crack*; estábamos frente a la casa de venta, donde siempre había gente pasando el rato, y le dije: “mira, aquí tienes algo de lo que he escrito, léelo y lo comentamos”. Los vendedores y los consumidores que estaban allí, y que sabían algo que yo ignoraba, dijeron de inmediato: “Yes, Petey, read it”. Y es que él no sabía leer. El gran jefe me miró con odio y comenzó a leer, pero como se trataba de un lenguaje antropológico, resultaba totalmente ridículo, se escuchaba como un niño de cinco años. Todos rieron y se burlaron de él. Entonces tiró las hojas y dirigiéndose a mí expresó: “Alguien te puede matar, así que no aparezcas más por aquí”. Tardé seis meses en recuperar su confianza y retomar su amistad. Fue un momento horrible.

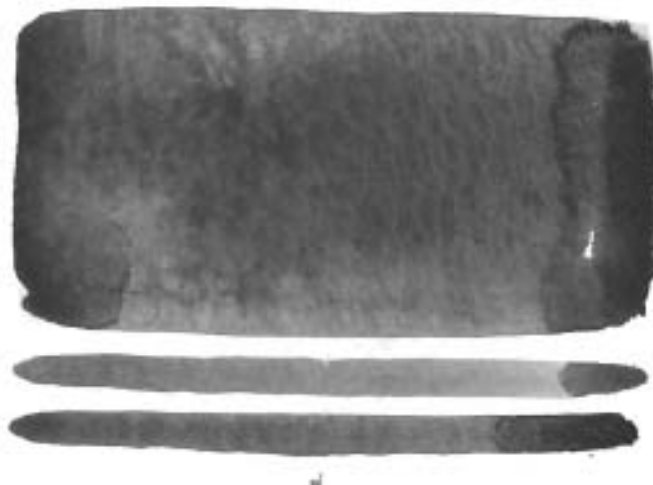
D. Malventi: Fue una lección de humildad...

P. Bourgois: Sí, una lección de humildad y de estrategia, porque descubrí que al llevarles textos escritos, nunca lograba nada. Ellos los recibían con respeto dándome las gracias, pero luego veía las hojas en el suelo y nunca me dieron algún comentario. Entendí que, para escuchar sus puntos de vista sobre lo que escribía, tenía que buscar un medio actual en sus vidas. Fue entonces cuando el rap me dio la salida. En los años ochenta, el rap era verdaderamente un fenómeno en East Harlem, por todos lados se veía gente con *walkman* escuchando y bailando. Es más, ponían atención en las letras y las escribían, las analizaban y las discutían. Decidí tomar este medio y grabar mis presentaciones en casetes que luego les daba para que los escuchasen, lo cual funcionó y pude recibir opiniones reales. César —uno de los más violentos, pero con una mente muy analítica— me dijo: “Ay, Philippe nos hace parecer como vendedores de *crack* tan sensibles, tan buenos”. Eso me hizo pensar muchísimo, porque yo tenía miedo de presentar una visión diabólica de esta realidad y estaba haciendo lo opuesto. Estaba mitigando la realidad violenta y dura de su vida. Me sirvió mucho su comentario para obligarme a dar una imagen más real de las situaciones, que era lo que ellos reclamaban.

A. Garreaud: Considerando este movimiento estratégico de la investigación, una vez que salió tu libro *In Search of Respect* en 1996, ¿qué efectos políticos ha tenido y a qué niveles?

P. Bourgois: Cuando salió el libro en 1996, los vendedores de *crack* y sus familias asistieron a la presentación con la prensa y dijeron algunas palabras. Al otro día, el periódico opinaba “qué vergüenza este libro que ama a los vendedores de *crack*”, lo cual por supuesto llevó a que el libro se vendiera más. Ahora bien, la decepción de los protagonistas es que ese texto sólo es leído por intelectuales en círculos universitarios y, en cierto modo, es mi decepción también. Pero es la realidad de escribir como antropólogo, al menos en Estados Unidos. Voy a darles un ejemplo de los efectos de esta situación: cuando estaba escribiendo el libro, Primo, el personaje central, me pidió omitir sólo un hecho del cual se avergonzaba: que tomaba heroína y luego había caído en la metadona. Esto le daba gran, gran vergüenza, por eso no lo incluí en el relato. Después de unos años, me encontraba escribiendo un artículo precisamente sobre el uso de la metadona y quería hablar de Primo. Lo visité con mucho miedo, porque había invertido un año en este trabajo, y le dije: “Mira Primo, quiero pedirte un gran favor, que me des permiso de

hablar de tu relación con la metadona”. Primo me miró, un poco nervioso (mientras yo pensaba “no quiero escuchar lo que me va a decir”), y comenzó a hablar: “Lo siento mucho Philippe, porque te tengo mucho respeto y aprecio, pero, francamente, nadie lee la mierda que escribes, al menos nadie que yo conozca, de manera que pon todas las cosas que quieras”. Esto sí fue una lección de humildad sobre lo que uno puede comunicar y sobre sus efectos políticos reales. Pero creo que *In Search of Respect* tal vez ha tenido un impacto en los ambientes universitarios y, desgraciadamente, es el único lugar donde está su efecto político y analítico. Espero que el libro haya contribuido, junto con los trabajos de otra gente, a abrir un debate más amplio relativo a cómo hablar sobre la pobreza, y a mostrar que se puede hablar más abierta y directamente de lo fea que es la vida de los pobres. Es decir, debemos hablar de la violencia y de la autodestrucción y confrontar eso con las fuerzas macrosociales, para hacer visible la relación de lo estructural con la destrucción interpersonal e íntima, esto es, lo micro/macro. Porque el libro está construido para mostrar esa relación. Y, con el tiempo, siento que incluso los detalles violentos o descarnados que doy en el libro han jugado su papel, pues los organizo en torno a las relaciones y estructuras de poder, en su relación con las instituciones, la escuela, la policía, los servicios sociales, la vida familiar y el mercado de trabajo. En este sentido, el libro tuvo su impacto, sobre todo considerando que la izquierda antropológica y sociológica había mantenido por casi diez años un silencio sobre estos temas, por miedo a proyectar una imagen demasiado cruda o denigrante. En cambio, la derecha neoliberal sí había entrado en este tema y hablaba de él. Se había hecho dominante el discurso de la moralidad condenadora y de la responsabilidad individual omitiendo sus conexiones sociales y macroestructurales. Este discurso pornográfico de la



derecha sobre los pecados individuales de los pobres gana adeptos rápidamente, como hemos visto en muchos países. Fue de hecho hegemónico aun entre los propios intelectuales, y por eso, diría, tenían miedo de enfrentar el tema de la relación entre la dominación y la autodestrucción.

D. Malventi: Las fotos de Jeff Schonberg abren un camino distinto de aproximación a la experiencia etnográfica. Como decir que el poder emocional de la imagen muchas veces supera el realismo de la palabra. Irving Goffman ha trabajado mucho el problema de los niveles de realidad en la vida social y del pasaje de un nivel al otro. La fotografía etnográfica parece pertenecer a otro tipo de *framing*, otra manera de enmarcar la mirada. A través del *framing* fotográfico has conseguido añadir un nivel de unidad al trabajo de campo y a la vez lo has sacado de la realidad específica del barrio. En un país como Estados Unidos, gobernado también por medio de una red de dispositivos de fabricación del imaginario social, ¿la mezcla de diferentes *frames* de realidad te parece una buena estrategia de resistencia y de captura de la realidad?

P. Bourgois: Con un grupo de compañeros comenzamos este trabajo de fotoetnografía de lo que llamamos el sufrimiento extremo en Estados Unidos. En este colectivo nos planteamos el problema de la representación política a través de la fotografía; en especial nos enfrentamos a cómo articular el efecto emocional y estético que tiene la fotografía con su potencial analítico. Se trata de algo así como la búsqueda de un sentido político y analítico de una imagen directa. Investigar estas dinámicas con fotoetnografía genera el dilema de los efectos políticos de representación, los cuales están exacerbados por el estrecho margen de debate intelectual sobre la pobreza y la desigualdad social en Estados Unidos. Todas las fotos que hemos utilizado han sido tomadas por Jeff Schonberg, uno de mis antiguos estudiantes. Durante el primer año de trabajo, impuse a Jeff el deber de grabar en audio sus conversaciones y de llevar un diario de campo, además de tomar fotos. Esto cambió por completo su modo de hacer las fotografías, eran de otro tipo cuando entró en relaciones de mayor intimidad y mayor análisis etnográfico. Usamos las fotografías para permitir una aproximación, a la vez analítica y emocional, de la experiencia etnográfica en un ambiente donde existe mucho daño físico sobre el cuerpo. La experiencia de polarización y subordinación racial en una sociedad neoliberal como Estados Unidos queda sin examinar, por no decir excluida de la discusión, pues es una especie de tabú. Así, la experiencia del individuo que vive en la calle y

que consume drogas es considerada una experiencia individualizada, patológica y autodestructiva. Es en contra de estas nociones de la opinión pública estadounidense que nuestro trabajo se enmarca. El pánico moral contra las drogas llega hasta el punto que algunos se ofenden sólo por el hecho de que alguien intente hacer etnografía con drogadictos, porque ello sería ponerlos en un nivel de igualdad, cosa que es inconcebible por los defensores de la “cero tolerancia” y de la “Guerra contra las drogas”. Pero es muy complicado, pues también hay que pensar que al presentar fotos sobre esta realidad, sin un análisis político y analítico, se corre el riesgo de promover un “miserabilismo” que pone la culpa en la responsabilidad individual o que se apoya en esencialismos culturales y fomenta estereotipos. Es fácil caer en una pornografía de sufrimiento y violencia íntima.

A. Garreud: Hace tiempo que la fotografía se ha convertido en un documento etnográfico. Consideremos que la foto es literalmente un cuadro, pero en el cual lo que es representado, esencialmente, queda fuera de él. En la imagen o acción que se describe en una foto, las referencias son siempre externas a ella, de manera que la foto se transforma en un objeto con sentido por la acción de una mirada. Llegamos aquí a una problemática clásica en la teoría de la representación, es decir, para quién se constituye el sentido y en qué circunstancias. Ahora bien, la constitución del sentido remite a una especie de fantasma porque es inútil intentar controlarlo en un sujeto o en un núcleo estable. El fantasma rodea los acontecimientos, tal como pensó Nietzsche y mostraron Foucault y Deleuze. Entonces, cuando usas la fotografía como forma de documentar una física o una superficie en la que los cuerpos producen una suerte de juego epidérmico, ciertamente cruel, creo que su implicancia está no en el imaginario sino en el *topos*, es decir, que el cuerpo multiplica o se multiplica en lugares... de sentido.

P. Bourgois: La fotoetnografía es tratar de comunicar alguna idea o situación de un modo más inmediato y eficaz que las palabras; quizá se puede comunicar menos que con las palabras, pero es una forma cifrada y obliga a un mayor control. Si es verdad que una imagen vale mil palabras, también es que vale mil mentiras. Por su economía, es también una entrada interesante al sentido de los acontecimientos. Por ejemplo, el caso de las fotos de los cuerpos con abscesos, los detalles de cada fotografía están conectados con referentes muy precisos fuera de la representación: sus fantasmas son las historias familiares y su vida diaria, su relación con colegios, hospitales, cárceles, etcétera. La primera

vez que vi a uno de los compañeros del campamento tratándose un absceso, pensé que era una conducta patológica de autolesión, justo porque carecía de estos referentes. Luego entendí que era un comportamiento completamente lógico y que, además, llevaba marcado un itinerario de abuso con relación a las instituciones sanitarias. Algo parecido ocurrió la primera vez que fotografiamos a una persona inyectándose en un absceso: ¿cómo interpretar esta imagen? ¿cómo entenderla? Nos parecía una imagen terrible del autodesprecio y de la degradación de los drogadictos, hasta que un médico me explicó que ése era el mejor lugar donde inyectarse cuando ya no se tienen venas disponibles, porque hay una gran cantidad de sangre tratando de hacerle frente a la infección, además, es un lugar vascular que tiene la ventaja de estar muerto y no duele. Inyectarse en esos lugares permite obtener un flash casi tan rápido como en las venas. Entonces, lo que puede verse como una imagen de autodestrucción, no es sino un eficiente cuidado de sí mismo.

A. Garreaud: Existe en tu trabajo la persistente búsqueda de la dignidad y del respeto incluso en las situaciones límite donde la historia ha arruinado el cuerpo. Haces un juego de categorías: a la vez introduces categorías sociológicas o de la economía política, como el concepto de clase o de Estado, o categorías como *habitus*, que, aun en Bourdieu, tienen una resonancia estructural, e intentas una aproximación a un campo de poder cotidiano y detallado, por eso, creo, has debido agregar adjetivos. El punto es si estas categorías son apropiadas para analizar la experiencia de ciertos grupos, estratos o líneas de la sociedad que no convergen hacia las formas del Estado, que están fuera de su aparato, aunque en coexistencia y coimplicancia con él. Ésta es una de las objeciones que pueden hacerse al concepto de lumpen. Me parece que las categorías de la economía política marxista han obstruido el camino para analizar ciertos estratos de la sociedad, ciertos lugares o cierta constitución de subjetividades que no se subordinan a su lógica estructural y a su unidad formal. Toda una topología que posee otra historia, otra intensidad, otro ritmo. Quizá lo que Foucault nombró las *heterotopías*. Lo que me parece interesante es, más bien, tu intento de resignificación del concepto, sabemos que el concepto de lumpen hace referencia a una determinada estructura y dinámica de clase. El análisis que hace Marx en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1985) es francamente brillante, creo que se trata de uno de sus grandes libros, sin embargo, me parece que debemos trabajar sobre el concepto de lumpen de modo opuesto. Quiero decir, tomar este concepto como analizador de las relaciones de clase y no al

revés: considerar que aquello que Marx detestaba y rechazaba de los lumpen hoy nos puede ayudar a entender ciertas relaciones políticas; de alguna manera, esta propensión a estar en la contingencia, siempre al borde de algún complot o de una traición, sitúa al lumpen en aquello que el concepto de clase ha negado progresivamente: su carácter de relación de lucha concreta, de disputa en acto. Pienso, por ejemplo, en las revueltas callejeras que afectaron a las ciudades francesas en 2005. Los supuestos especialistas no se ponen de acuerdo en qué factores fueron determinantes en el estallido de la violencia callejera, y cuando recurren a explicaciones estructurales de segregación, marginación y pobreza, no parecen suficientes, algo central queda por entender. Me parece que esto evidencia la necesidad de buscar otros analizadores que no den cuenta ya de una norma o una estructura, sino que nos permitan ver una disposición concreta, la producción de un deseo.

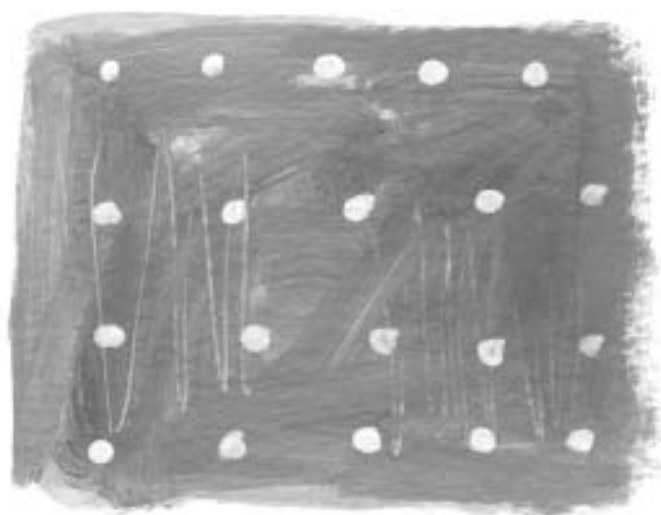
P. Bourgois: Introduce el concepto de lumpen para hacer estallar el concepto de clase, o por lo menos para ampliarlo, pero al mismo tiempo para descifrar un poco las relaciones de poder estructurado económicamente por las relaciones de producción que pesan sobre estos grupos. Sostengo que la experiencia de los sin techo, de los drogadictos en la ciudad de San Francisco, tiene un vínculo con las relaciones de clase y la economía política. El barrio donde está el campamento era un barrio de trabajadores, todos vivieron en él, son de allí, y sus padres tenían empleos sindicalizados. Es decir que hay, si ustedes prefieren, unos procesos paralelos en el nivel de las relaciones en el barrio y los procesos estructurales de la economía, como la desregulación y la precarización del trabajo. Hasta qué punto nos sirven estos conceptos heredados es algo que hay que poner a prueba, lo que es claro es que han jugado un papel hegemónico que hoy es inaceptable sin una verdadera crítica. Para mí, juntar conceptos de Foucault, en torno a cómo se constituye el poder, con los de Marx, relativos a la estructura de clase y a la organización de la economía, es bastante útil. Por desgracia, en Estados Unidos la interpretación de Foucault —de manera típicamente gringa, saliendo, creo yo, de la herencia macartista— es antimarxista y se presenta como contraria a un análisis que usa el concepto de clase. Pero yo no veo ninguna contradicción entre Foucault y Marx. Creo que se conjugan bien.

A. Garreaud: En tu caso, ¿cómo conjugarías estas aproximaciones, la foucaultiana y la marxista?

P. Bourgois: Me gustaría puntualizar el concepto de lumpen y hablar de su utilidad para acercarse al

habitus de los que viven en la calle y consumen droga, hasta encontrarse literalmente desechos. Creo que es necesario desarrollar una *teoría del abuso*, pero alejada de la significación que esta palabra tiene en su uso biomédico y en lo que yo llamaría la *psicocharlatanería*, que en Estados Unidos tiene mucha fuerza. Según esta concepción, una vez que un individuo es objeto de abusos, deviene inmediatamente patológico y es un individuo para la basura, o del que deben hacerse cargo las instituciones y los organismos de ayuda social. O también el que tiene el recurso de la psicoterapia, que es la forma dominante con la cual se consigue salir del abuso, pero pagando un precio económico y personal muy alto. Entonces, las personas drogadictas y que abusan del cuerpo—porque no usan droga sino que abusan de ella—son abusadas por la droga porque ella ha tomado el control de sus vidas hasta el punto de perder contactos y vínculos familiares y hacer *tabula rasa* con su vida pasada; han sido obligadas a vivir en la calle. Pero no creo que sea útil basarse en su sentido patológico, aun cuando la patología exista. Mi intención es introducir en el análisis los *múltiples niveles en que opera el abuso* y se reproduce. Por ejemplo, podemos hablar del abuso que practican las instituciones que están allí para controlarlas o ayudarlas—la policía o el sistema de salud—, o del mercado de trabajo que los absorbe y los utiliza de manera abusiva. Entonces, se trata de no perder de vista, simultáneamente, estos niveles de abuso, es decir, articular el nivel individual, quizá el nivel patológico, con el nivel estructural de una sociedad que produce y consume el abuso. Por ello mantengo la noción de lumpen como una forma de recordar la importancia de la estructura de clases, de las fuerzas históricas y de la economía política actual, para enfatizar en especial la ferocidad del sufrimiento abusivo en la gente que ha sido lumpenizada. Porque creo que, por definición, los lumpen son objeto de mayores abusos que otros grupos sociales. Ser lumpen tiene casi como definición ser abusado por la historia y no tener el control de su propio destino ni otra relación con la sociedad más que la de parásito o la de arrastrado por el sistema. Pero, históricamente, también es cierto que el concepto de lumpen no ha sido bien definido. Marx nunca lo definió bien y los estudiosos de su obra no están completamente de acuerdo con su significado preciso, esto es, si proviene de la palabra alemana *lump*, que significa sinvergüenza, pillo, o de la palabra *lumpen*, que significa harapo, pues Marx la utiliza en los dos sentidos: podía ser un insulto que usaba contra aquel que consideraba desarraigado de su momento histórico, fuese un aristócrata inmoral, un burgués explotador o un obrero que gastaba su salario en alcohol. Hay entonces una ambivalencia del

concepto en Marx, que oscila entre la caracterización de un sector subproletario y la denuncia de una actitud de olvido imperdonable del momento histórico. Desde mi punto de vista, lo interesante de la noción de lumpen es que nos hace problematizar el concepto de clase, el cual no es cerrado o lineal, sino que se abre a una multiplicidad de relaciones con la historia, con el momento actual y con el pensamiento político. Por eso lo he recuperado. Esa inconsistencia en el significado, y quizá éste era tu punto, nos conduce a la posibilidad de redefinir creativamente la categoría de lumpen, para el análisis de las fuerzas de clase en el momento presente caracterizado por una neoliberalización global, que lleva asociada la lumpenización de importantes sectores de la sociedad. Puede ayudarnos a emprender el análisis de sectores vulnerables de la población que están expuestos a sufrir más que otros grupos por su posición social. Entonces, una mirada desde la categoría de lumpen de los grupos marginados, de adictos que viven en la calle, puede ayudarnos a entender cómo el sufrimiento es estructurado socialmente; que la experiencia del abuso se vive en diferentes niveles interconectados, tanto en las estructuras de poder como en las dinámicas individuales. Además, el sufrimiento físico y emocional de los grupos marginados que viven en la calle es visible de inmediato para cualquier habitante de las ciudades de Estados Unidos, porque están en todos lados y, literalmente, ensangrentados a la vista de los transeúntes. No obstante, son a la vez grupos invisibles para la problemática política, por eso también se usa la fotografía, ya que es una forma de ponerlos en primer plano.



D. Malventi: La victoria del neoliberalismo ha creado desiertos y ruinas dentro de las grandes ciudades de la nación, como las que muestran sus fotografías. En Estados Unidos existe una estrecha relación entre desiertos y táctica militar, desde que la máquina de guerra de la democracia más militarizada de la historia, ha podido experimentar los efectos de su “militar welfare” (Dal Lago, 2005) al interior de sus metrópolis. Sin embargo, su máquina de guerra sigue encontrando una lucha por la dignidad que cada uno asume de acuerdo con su contexto. Para combatir una guerra de resistencia en estos desiertos, hay que inventar nuevas formas de combate... Cuando no existe la posibilidad de acceder a un trabajo y el Estado social está completamente desmantelado, hay que reformular nuevas tácticas para ganarse la dignidad y el respeto como prácticas de supervivencia cotidiana. En la búsqueda de este respeto y esta dignidad, los grupos que describes parecen navegar en los flujos de ilegalidad que el propio sistema produce. Me gustaría saber ¿hasta qué punto la identidad de clase, o la conciencia de clase, juega un papel importante en la construcción de este autorrespeto? ¿O se trata más bien de procesos que no operan o trascienden el ámbito de la clase, y hay que hablar entonces de individuos, grupos, redes, tribus, etcétera?

P. Bourgois: Tu pregunta es interesante, porque en Estados Unidos no existe la identidad de clase, lo que no significa en absoluto que no existan relaciones de clase. Lo que pasa es que la gente no se reconoce en estas clasificaciones, en lo que hemos llamado su *habitus*. Si se les pregunta, todos dicen que son de clase media burguesa; de hecho, en *In Serch of Respect*, señalo casos en los que los vendedores de *crack* dicen que son *middle class*. Lo que rige la dinámica cotidiana en Estados Unidos en general, y en los barrios en los que trabajé en Nueva York de modo muy particular, es la identidad cultural o étnica. Es esta identidad la que moviliza a la gente. En Estados Unidos se habla mucho de *identity politics*. Por un lado, oculta relaciones de poder estructuradas económicamente, pero, por el otro, es además una manera de movilizarse alrededor de derechos y de expresar intereses de clase que no se sienten en la experiencia diaria como tales. Clase siempre también es cultura, y la distinción entre los dos es artificial porque no hay experiencia de clase sin cultura, y cualquier dimensión identitaria es también complicada y a veces organizada en torno a la clase.

A. Garreaud: Entonces, en vez de intentar descifrar la experiencia de lo que podríamos llamar el extraser social de estos grupos, a través del marco jurídico, la ciu-

dadanía o la ideología de clases, parece que la tarea es crear un pensamiento nómada, que no se clausure, que surja de la experiencia de manera anárquica, esto es, sin una autoridad previa otorgada por un conocimiento ya canonizado. Invocar para el análisis, como datos originales, la estructura del Estado, la forma de la ley o la unidad global de un sistema de dominación, es cometer un error porque es tomar como puntos de partida aquellas realidades que, en todo caso, corresponden a formas terminales. Es decir que creo necesario un análisis que nos permita hacer visible su multiplicidad, sus diferencias, su especificidad, su reversibilidad.

P. Bourgois: Los grupos de adictos que viven en la calle están siendo disciplinados por el Estado, pero no actúan como obedientes, es decir, no son ciudadanos disciplinados ni “contenidos” en el sentido que mostraba Foucault; el poder o las dinámicas gubernamentales no han generado en ellos un deseo de ser sanos, al contrario, desean la adicción, de modo que este aspecto productivo del poder, en todo caso, no produce realidad estable sino que la destruye. Destruye el cuerpo. Es una disciplina abusiva y un espacio de muerte, como diría Taussig.

A. Garreaud: Ahora que vuelve Foucault a nuestra conversación, me parece que en tu trabajo hay una resonancia foucaultiana, porque en él se muestra un régimen de visibilidad. De un lado, el grupo de heroinómanos sin techo es invisible, en el sentido que no tiene impacto sobre la vida civil, en el mercado de trabajo, ni en la producción de discursos, pero a la vez son plenamente visibles porque sus cuerpos llevan la marca de un contacto cruel con el poder. También al hablar de los dispositivos que actúan en la articulación de estos grupos y la sociedad mayor utilizas términos de un sistema óptico como *pornografía de la violencia* o *voyeurismo racista* (Bourgois, 2003: 18).

P. Bourgois: Los conceptos de Foucault sobre biopoder y la dinámica de gubernamentalidad (a través de disciplina, seguridad y soberanía) permiten entender el fenómeno lumpen. Según Marx, los lumpen son los sectores parasíticos que no tienen relación productiva con la economía y que surgen sobre todo cuando hay cambios rápidos o traumáticos en las estructuras de los modos de producción. Sectores grandes de varias clases se encuentran expulsados de cualquier relación productiva con la sociedad. Uno podría entenderlos como crucificados por la historia. Entonces, si tomamos a Foucault, podríamos llevar todo esto más allá del ámbito de la producción que fascinaba a Marx y decir que lumpen es una clase definida por una relación

abusiva con el biopoder y los mecanismos gubernamentales. Lo bonito de esto es que opera en muchos niveles: íntimamente en la constitución de la subjetividad de la persona (que abusa de drogas, por ejemplo) y en el ámbito de las instituciones y de agentes gubernamentales (como los cirujanos que cortan los abscesos de manera torturadora o la policía que inflige los síntomas de abstinencia causadas por falta de heroína, haciendo arrestos que son siempre rechazados por el juez) y también en el abuso del soberano (como el gobernador Schwarzenegar que con gusto manda criminales lumpen a morir en nombre de la justicia). Asimismo, la tragedia de la guerra en Irak se articula con el fenómeno lumpen abusivo—hay tantos jóvenes dispuestos a matar y a hacerse estallar a sí mismos.

D. Malventi: El terrible juego de la guerra abarca un territorio (geográfico, informático y humano) tan extenso que se hace imposible pensar en un mundo sin armas y a la vez poco razonable distinguir el conflicto interno de aquello que enfrenta a un conjunto de diferentes Estados del bloque del bien, contra el que ha sido bautizado del mal—el terrorismo—. Creemos importante subrayar que existe una continuidad entre la guerra global y la proliferación de políticas de seguridad y de control, de gestión militar de los flujos migratorios, de maxiencajamiento de la pobreza, de normalización de la desviación, de políticas de exclusión. Una nueva soberanía crece en la construcción de un Estado de excepción permanente, en el cual la expansión de un ágora penal marca una dimensión biopolítica y estratégica de los conflictos. Encarcelamientos, controles, fronteras, guetos, internamientos y abusos son las consecuencias de esta ubicuidad del conflicto. Existen Estados y fórmulas de integración social movilizados por las guerras y cada conflicto produce un flujo de humanidad sin derechos: la guerra sigue siendo la condición de regulación social cotidiana. ¿Si la guerra es todavía un dispositivo de integración y desintegración social, dónde quedan las resistencias?

P. Bourgois: En las calles de Estados Unidos, la resistencia siempre está ahí y, de alguna manera, es la base de la identidad de ser gánster fuera de la ley, pero no tiene efecto político en el sentido de transformación. Les doy un ejemplo concreto: algunos de los que viven

en el campamento se emplearon cierta vez para echar sangre a la sede del sindicato donde muchos de sus padres o los padres de sus amigos habían luchado, realmente parecían los lumpen del *Dieciocho Brumario* de Marx. Están allí como mercenarios dispuestos a cualquier trabajo violento que ofrezca el mejor postor. Asimismo, hay que pensar en la relación de estos grupos de adictos, como posibles sujetos políticos, fuera de la ley, con otros grupos de inspiración ultraizquierdista, en especial en una ciudad como San Francisco. La presencia de los Black Panthers fue allí muy fuerte y se produjo una interesante alianza del discurso ideológico revolucionario con los sectores lumpen. Algunos de nuestros amigos en el campamento conocían el lenguaje y los códigos de las Panteras Negras, pero ninguno pertenecía al grupo, aunque tenían parientes que sí militaban. En East Harlem, el dueño de la casa de crack había sido admirador de los Young Lords, otro grupo revolucionario inspirado por las Panteras Negras, pero que defendía los derechos puertorriqueños en el gueto de Nueva York. Pero, honestamente, es difícil saber si eso es algo propio de San Francisco y Nueva York. No sé si en las ciudades del centro reaccionario de Estados Unidos los lumpen tienen un discurso o una memoria de contenido político izquierdista. La situación política popular en ese país es un desierto, como ustedes dicen.

Bilbao-San Francisco, invierno de 2005

Bibliografía

- BOURGOIS, PHILIPPE
2003 *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*, Cambridge University Press, Nueva York, 407 p., 2ª ed.
- DAL LAGO, ALESSANDRO
2005 "Presentazione", en *Conflitti Globali*, núm. 1, Shake edizioni, Milán.
- MARX, KARL
1985 *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Espasa-Calpe (Austral), Madrid, 322 pp.
- VIRNO, PAOLO
2003 *Virtuosismo y revolución*, Traficantes de sueños, Madrid.
- WACQUANT, LOÏC
1999 *Les prisons de la misère*, Éditions Raisons d'Agir, París.