

Vulnerabilidad, precariedad e invisibilidad. Pensando una clínica antropológica

**Vulnerability, Precariousness, and Invisibility.
Reflecting on an Anthropological Clinic**

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI

Universidad de Buenos Aires
Argentina
mlrovaletti@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-2185-3742

Resumen

Estos seres vulnerables, estos "seres sin" domicilio fijo, caracterizados así por lo que les falta, son los náufragos de la vida. Estos invisibles sociales impedidos de desplegar su existencia ni realizar su proyecto, sobreviven a la violencia sin nombre de una sociedad consumista: devenidos meros residuos, llegan hasta perder su dignidad. Ahora bien, la precariedad, ese fenómeno profundamente destabilizante concierne a la existencia humana en su totalidad. De allí la necesidad de una *antropología clínica*, como un nuevo espacio disciplinario que analice las formas de subjetivación y del padecer humano, en la pluralidad de sus dimensiones y de sus "direcciones de sentido".

Palabras clave

Vulnerabilidad, precariedad, etnografía fenomenológica, antropología clínica, ética de la compasión

Abstract

These vulnerable beings, these home-"less beings", characterized by that which they lack, are the castaways of life. These socially invisible individuals, thwarted from deploying their existence or realizing their projects, survive the nameless violence of a consumer society: Having been reduced to mere waste, they even lose their dignity. Furthermore, precarity—that deeply destabilizing phenomenon—concerns human existence in its entirety. Hence the need for a *clinical anthropology* as a new disciplinary space that analyzes the forms of subjectivation and human suffering, in its multiple dimensions and "directions of meaning."

Keywords

Vulnerability, precariousness, phenomenological ethnography, clinical anthropology, ethics of compassion

"(...) la precariedad es ante todo un fenómeno ontológico. Es un fondo existencial que nos religa en tanto humanos. Es ese suelo incierto, sostén inestable de un esfuerzo perdido que busca firmeza, un equilibrio siempre provisorio, siempre a renovar sin cesar"

Laurence Gateau-Brochard, *Champs précaires. Essai sur la précarité*

"La comprensión de la existencia del otro, pasa por aquella de un mundo común y en esto (...) toda percepción tiene algo de anónimo del orden del ser (...), mi percepción es la continuación inmemorial hecha por los otros"

Philippe Huneman y Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*

§ 1. Vivir y sobrevivir

Si vivir, en el sentido auténticamente humano del término, es desarrollar posibilidades, actualizar virtualidades y afrontar desafíos, sobrevivir no debiera ser una preocupación humana. A diferencia de otros animales que solo están comprometidos con la conservación de su ser, los humanos quieren encontrar las razones para mantenerse con vida, por eso una vez que han alcanzado el umbral de supervivencia comienza lo más difícil para ellos (Le Coz 2012: 431–440).

En este sentido, la *precariedad* se presenta como una experiencia de incertidumbre y duda sobre su futuro y las posibilidades de ir más allá del mero sub-vivir. Es un estar desarraigado que "significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás", es ser superfluo "en tanto no pertenecer al mundo" (Arendt 2004: 576).

Más aún, los estrechos vínculos entre vulnerabilidad ontológica y la precariedad social, llevan a un no-reconocimiento del otro y conducen al sujeto a la autoexclusión

(Steinbock 1994: 203–223), a encerrarse en sí mismo, confinándolo a la desaparición de sí y finalmente a la mutilación de su humanidad.

A nuestra común vulnerabilidad ontológica, a la cual la sociedad no reconoce ni responde, se añade la precariedad económica socialmente construida que produce la pérdida de autonomía, la des-confianza en el Otro. Desde esta “patología de la confianza en el lazo que produce una ilegitimidad del existir” (Chamond 2018: 46), desde este síndrome de la desobjetivación es que surge precisamente esa patología de la intersubjetividad (Le Bouter-Chaillou 2018: 111). Una patología que da origen a este síndrome de autoexclusión, que lleva a que el sujeto cierre para sí toda posibilidad de reencontrarse con los otros (Furtos 2008: 9); esta exclusión sufrida deviene exclusión querida, buscada. Su existencia deviene finalmente no solo vulnerable, sino amputada.

Lionel Thelen, en *L'exil de soi*, señala los requisitos previos que dan sentido a las estrategias que los sin vivienda deben realizar para adaptarse a la calle. Por un lado, la negación de los otros como conducta de defensa para intentar escapar de una posible humillación: paulatinamente van limitando sus interacciones sociales, al abandonar las formas mínimas de higiene y salud de su cuerpo. Por otro, el *auto-exilio* como comportamiento de supervivencia que va restringiendo tanto sus necesidades como su propia visión del mundo y de este modo se adapte a las condiciones de vida que la calle misma le ofrece.

En nuestras sociedades contemporáneas, la precariedad se define por la pérdida de objetos sociales como el empleo, el dinero, la vivienda, los diplomas que dan seguridad básica a las personas, un estatus, un reconocimiento de la existencia¹. Estos hombres y mujeres vacíos, desposeídos de sí mismos y de su historia, que ya no demandan nada y parecen indiferentes hasta el paroxismo de sus dolores corporales, muestran un sufrimiento inmanente que ocupa toda la escena sin ser perceptible al sujeto. Estos invisibles sociales, sobrantes, hombres de los márgenes, sin precio por su vida, reducidos a la mera necesidad, impedidos de desplegar su existencia ni realizar su proyecto, sobreviven —o mejor, sub-viven— a la violencia sin nombre de una sociedad consumista: devenidos meros residuos, llegan hasta perder su nombre, su dignidad.

Estos seres precarios, estos “seres sin”, caracterizados por lo que les falta, son los sin domicilio fijo, sin abrigo, sin trabajo, sin papeles. Son existencias dejadas al borde de la ruta (Jover 2018: 91–110), son individuos fuera de juego (Madioni 2018: 143–154). Son esos seres náufragos de la vida, como los exiliados, los migrantes, los desposeídos para los cuales las puertas nunca serán abiertas. A estos seres, excluidos del banquete, no les está permitido “habitar” como mortales en la Tierra

¹ Un *objeto social* es aquel idealizado por una sociedad en relación con un sistema de valores. Así, el desempleo es una situación que promueve el deterioro de la salud mental, mientras el trabajo permite un entorno de vida estructurador, una fuente de ingresos, beneficios sociales, oportunidades para interactuar con los demás y de hecho es un medio para fundar la propia identidad social.

(Heidegger 1954), y solo ocupan su mera envoltura corporal, condenados a la errancia sin fin, excluidos del tiempo intersubjetivo y social. Privados de toda intimidad, pero también de toda relación con los otros, son llevados a un vacío existencial, puerta abierta de la psicosis. Este carecer de hábitat propio los lleva a ser considerados como una amenaza para la sociedad.

Estos "ser sin", marginados, no solo expresan una privación dolorosamente vivida, sino que traducen la carencia de una identidad que pueda permitirles presentarse a los otros, y por ello devienen finalmente invisibles. "Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo" (Arendt 2004: 576). Es ser innecesario, carente de uso —sean cuales fueren las necesidades y las rutinas que establezca el patrón de utilidad e indispensabilidad.

En la actualidad, las grandes ciudades se han convertido en escenarios cotidianos donde se despliega el fenómeno de "*estar en situación de calle*", esa

(...) paradójica forma de inclusión social sostenida desde la expulsión y la marginalización, la ruptura y/o fragilidad de vínculos sociales, laborales y familiares, dificultades para cubrir necesidades materiales, simbólicas y afectivas, así como también por la vulneración de derechos sociales, económicos y culturales (Seidman et al 2015: 254).

Bauman señala que "en la práctica, lo excluido —expulsado del centro de atención, arrojado a las sombras, relegado a la fuerza al trasfondo vago e invisible— ya no pertenece a 'lo que es'" (2005: 32). Entonces, ¿qué hacer con estos "residuos humanos" que genera inevitablemente el sistema de vida característico de la modernidad? ¿Cómo gestionar lo que ya no sirve, lo que ya no vale, y cómo hacer que esta "sociabilidad subterránea" (Jovchelovitch 2013: 19) sea menos molesta a los ojos del grupo de seres privilegiados que disfrutan cómodamente de las ventajas de la modernidad? Ahora, la eliminación, el reciclaje —o al menos la "invisibilización"— de estos, ha devenido uno de los principales problemas de las sociedades contemporáneas (Bauman 2005: 17).

En *Les naufragés*, P. Declerck (2001) utiliza el término "*clochard*" para referirse al "núcleo duro" de las personas más des-socializadas, para las cuales la miseria se combina con el auto-abandono total sin ninguna atención al cuerpo, sin preocuparse por sus lesiones e incluso agravándolas. Frente a ellos, no puede haber ni repulsión acompañada de condenación moral ni piedad e idealización del diogenismo².

Ahora bien, *estar en la calle* no es una enfermedad en sí misma, pero puede generar vulnerabilidad y exposición a situaciones extremas debilitando el estado de salud

² Se denomina *síndrome de Diógenes* a aquel trastorno del comportamiento caracterizado por el abandono, aislamiento y la acumulación de grandes cantidades de basura y desperdicios domésticos.

física y psíquica, poniendo el cuerpo a prueba y obligando a la persona a encontrar recursos para sobrevivir que, cuando estos fallan, se convierten en dolor y desamparo.

Como señala S. Quesemand Zucca (2007), desde su experiencia en el SAMU (Service d'Aide Médicale Urgente) Social³ (Francia): "El mundo de la calle ha crecido, se ha complicado, se ha diversificado". Los viejos vagabundos⁴, figuras históricas, continúan allí, pero se les ha añadido una población heterogénea: jóvenes, inmigrantes indocumentados, mujeres, trabajadores pobres, ancianos, enfermos crónicos... Se dice que ellos "asfaltan" la calle, para describir la "eliminación del mundo de la vida de estos seres que se mezclan en la acera como arenas movedizas". Paulatinamente el alcohol les permite pasar el tiempo, soportar la violencia, olvidar la vergüenza, pero cuando esto último desaparece, la indiferencia se agudiza, se pierde la noción de tiempo, y es reemplazada por una mezcla de "aturdimiento y despertar".

Se puede comprender al mundo de la calle, muchos de ellos migrantes internos y externos, considerándolos como "extranjeros" para la idiosincrasia urbana. Para R. Bambara (2016), de este modo se puede captar su extrañeza, dado que la identidad como aquello que singulariza al otro escapa a cualquier análisis y está siempre en construcción. Solo una *ética del encuentro* puede permitir su integración.

§ 2. ¿Una apertura hacia una etnografía fenomenológica?

Uno podrá cuestionar si esta temática puede ser acorde a este ámbito. Es el mismo Merleau-Ponty el que puede responder cuando señala que "la reflexión no es más el paso a otro orden que absorbe aquel de las cosas actuales, es en primer lugar una conciencia más aguda de nuestro enraizamiento en ellas. El paso por lo actual es desde este momento, condición absoluta de una filosofía válida" (1960: 170). Por eso, insiste que la fenomenología es una filosofía "que no piensa que se pueda comprender al hombre y al mundo del otro más que a partir de la 'facticidad'" (Merleau-Ponty 1945: i). Precisamente:

El mundo fenomenológico, es, no un ser puro, sino el sentido que trasparece en la intersección de mis experiencias con aquellas de los otros, por el engranaje de las unas en las otras, es inseparable por tanto de la subjetividad y de la intersubjetividad que constitu-

³ En Francia, los "merodeadores" de los Samu Sociales, creados en 1993, son rondas que, de noche y de día, hacen un trabajo callejero con personas sin hogar. Constan de un/a trabajador social, enfermera/o y un conductor. Trabajan en cooperación con refugios sociales de emergencia, o lugares más estables con camas de cuidado de la salud.

⁴ La degradación de los vagabundos no puede reducirse solamente a factores socioeconómicos, hay también una cantidad de lesiones graves en la primera infancia y también síntomas psicóticos o limítrofes. A menudo, la desocialización es la patología esencial.

yen su unidad mediante la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes y de las experiencias del otro en la mía (1945: xv).

Más aún, siguiendo a Paul Ricoeur, cuya filosofía deviene una antropología filosófica de "este ser humano capaz y frágil" (1990: 211), estas nuevas problemáticas llevan a repensar nuevos espacios. En efecto, esa "vuelta a las cosas mismas", como diría Husserl, a los "objetos cercanos", como plantea una "antropología reflexiva" (Ghasarian 2002: 10), nos enfrenta ahora a nuevas situaciones a menudo ambiguas y desestabilizadoras, que más allá del mero conocer nos exigen un compromiso ético. Por eso, uno se pregunta cómo participar ya sea de modo distante o próximo, cómo gestionar la tensión entre el deber profesional y el deber moral, entre las emociones y la cientificidad, entre los propios condicionamientos culturales y políticos y los presupuestos científicos.

Para Natalie Depraz (2012), la llamada *antropología etnometodológica* constituye una metodología satisfactoria para la descripción *fenomenológica* de pluralidades en movimiento y colectividades heterogéneas. Más aún, se trata de una "fenomenología aplicada" al tiempo de las urgencias, a las experiencias límites de la sobrevivencia donde el poder co-generador de la inter-afectividad resulta ser singularmente sacudido.

Françoise Dastur insiste en la importancia de la fenomenología para esclarecer las múltiples facetas de la precariedad que caracterizan a nuestras sociedades llamadas "desarrolladas" (2018: 8). Señala el carácter profundamente desestabilizante desde el punto de vista existencial que consiste este fenómeno social a la vez que ontológico. J. Chamond, analizando esta patología del vínculo con el otro, se pregunta, "¿cómo hacer una fenomenología de la socialización, de la desafiliación, de la des-asignación?" (2018: 42-43).

Los análisis de los merodeadores Samu Sociales (Francia) alrededor de los "sin abrigo", los "sin domicilio fijo" (SDF), constituyen una buena muestra para una lectura fenomenológica. Son encuentros con un fuerte componente presencial, corporal, cuyas actividades e interacciones suelen ser invisibles y silenciosas, y se rigen por otro tipo de temporalidad, bien alejadas del ambiente de trámites y oficinas. Se trata de una actividad donde comprometidamente se observa, se participa, se comprende, y se describen las etapas claves del trabajo en una comunidad. Pero, también implica una tarea que, captando la mirada desde los propios sujetos, busca descifrar los comportamientos desde el sistema de valores y creencias propias de la cultura observada.

Este compromiso etnográfico se traduce en una antología de reflexiones sobre el trabajo de campo. En estas situaciones, investigar es participar en actividades, involucrarse en intercambios, recopilar información y, en el mismo movimiento, *transformar el conocimiento y transformarse a sí mismo*. Se trata de un saber experiencial forjado al calor de situaciones ancladas en esos cuerpos y sus configuraciones de sentido, pero también es un actuar profesional movido por sentimientos morales de compasión,

solicitud, respeto, e indignación. Como señalan D. Cefaï y E. Gardella, este encuentro de oficios sociales y actividad de salud se traduce en una "*etnografía moral*" del don, del cuidado y el reconocimiento, y pone de relieve los tesoros de dedicación, paciencia y preocupación en las interacciones entre profesionales y pacientes-usuarios, pero también las tensiones que atraviesa esta relación de asistencia; dicho de otro modo, es una *etnografía fenomenológica* abierta a una *etnografía moral* (Cefaï y Gardella 2011: 22, 69). Las personas sin hogar no se reducen a cuerpos dañados o espíritus perturbados por una psicopatología.

Más aún, analizar y comprender a las personas sin hogar significa legitimar no solo un *saber*, sino también un *saber hacer* que se propone encontrar la distancia correcta entre el ofrecimiento de ayuda y la turbación por la situación degradante en la que esos grupos se encuentran. No se puede mantener una neutralidad distante frente a la angustia humana ante los excluidos, al contrario, es preciso salirse del "espíritu aristocrático" (Ghasarian 2002: 10) que alimenta la producción de conocimiento científico.

Estas reglas prácticas de "acercarse sin ofender", de "hacer decir sin extraer", de "proponer sin imponer", de "dejar sin abandonar", muestran una preocupación por la disponibilidad por parte de los merodeadores para las personas sin hogar. Pero esta disponibilidad no siempre puede ser incondicional, dado que también existen estrategias para la protección de las condiciones de trabajo, incluso en el ámbito de la emergencia social.

§ 3. El saber del cuerpo

Los "merodeadores", estos "funcionarios de la emergencia", sensibilizados ante situaciones cara a cara, tienen como principal herramienta de trabajo la experiencia de y con los *cuerpos*.

Un cuerpo no se revela verdaderamente hasta que no se lo capta como "cuerpo vivido" (*corp vécu*), cuerpo sujeto (*Leib*), o *cuerpo propio*; es decir, como instancia vivida, como centro actuante, como sistema de gestos que, a su vez, nos abre a una infinidad de gestos posibles. Cada parte, cada zona del cuerpo participa a su modo del lenguaje. De allí sus diversas formas, algunas más, algunas menos desarrolladas según las edades y según las culturas, según sean los modos propios de ser de cada uno. Finalmente, todos los lenguajes no hacen más que desarrollar y especificar el lenguaje fundamental que es el propio cuerpo.

Estos cuerpos sufridos, más o menos dañados, marcados por las múltiples circunstancias de su historia requieren ser atendidos, cuidados, reparados o protegidos... Demandan ser objetos de atención y de cuidado, antes de cualquier otra acción de intervención de apoyo.

Son cuerpos roídos por el mal del auto-abandono, temblorosos, poco tonificados, desgastados por la mala comida, a menudo exhalando olor a tabaco y/o alcohol. Sus rostros tienen rasgos cansados y ahuecados, sus pieles ajadas, sus barbas mal recortadas, sus cabellos como crines, los dientes estropeados o faltantes.

Unos tienen todo un arte en organizar las apariencias, a fingir que todo está bien, a tener relaciones normales con los demás, a no dejar que aparezca su fatiga o su consternación. Pero detrás, se juega la preocupación por sí mismo, la atención a los demás y la capacidad de habitar el mundo.

Algunos tienen un discurso en alguna medida estereotipado, repiten que las desgracias han caído sobre ellos, como queriendo mantener un mínimo de autoestima, pero también como modo de reconocer simbólicamente la ayuda proporcionada por las instituciones.

En otros, hay un temor ante los otros extraños, aún ante los merodeadores. En medio de las situaciones de incertidumbre, ellos hacen entrar en juego las más mínimas pistas. "¿Quién está ahí?", "¿Qué dice?", "¿Qué quiere?" Como señala M. Merleau-Ponty, *"le(s) parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo hurta de sí mismo o que al contrario la exposición de su cuerpo le entregará al otro sin defensa..."* (1945: 194).

Y si acaso no llegaran a ponerse de pie como bienvenida a su territorio, puede significar que no es el momento adecuado por la hora indebida, por el frío, o porque ese esfuerzo físico les cuesta demasiado, o finalmente como signo de depresión o agotamiento.

Algunos parecen estar totalmente destruidos y son incapaces de volver a participar en la rutina diaria para atender a sus necesidades mínimas. No pueden ya hablar en lenguaje articulado, sus tics y sus gestos se acompañan con gritos. Otros, al contrario, son atrapados por su logorrea verbal. A veces, su discurso se mueve desde las ideas de delirio de persecución hasta llegar a un mutismo abrumador. En algunas oportunidades, sus movimientos corporales compulsivos tratan de decir algo pero no siempre se encuentra un decodificador adecuado.

§ 4. Tocar el cuerpo, estrechando las manos

"Sostener las manos del otro, es hacer de él su prójimo" (Cefaï y Gardella 2011). Las manos rompen el aislamiento, generan fraternidad o crean intimidad. Precisamente la piel, único sentido que recubre todo el cuerpo, contiene diferentes sentidos: calor, dolor, contacto, posesión. Por sus estructuras y funciones, constituye un conjunto de órganos diferentes que nos pone en comunicación con los demás.

Las manos de los "sin techo" pueden estar limpias o sucias, ordenadas o descuidadas; algunas están cubiertas de mugre lo que augura la situación del resto del cuerpo. Las manos de la enfermera también envían un mensaje implícito: pueden

crear distancia o moderar la cercanía. No solo tienen la tarea de comprobar la salud de un paciente, sino también calmar, consolar y tranquilizar. Así, "una voz nos toca, y las manos nos hablan *por el gesto y en el contacto*" (Cleriet 2006).

Más aún, el apretón de manos, ese contacto ritual que se arriesga a tocar a los demás, abre a un encuentro e implica también un diagnóstico de confianza que se añade a otros diagnósticos emocionales y sensoriales, proporcionando una información pre-reflexiva. Es esa capacidad de comunicación no verbal que requiere mucha intuición, requiere a veces un largo aprendizaje que rara vez se verbaliza.

Manos calientes o frías, secas o húmedas, a veces hirviendo, a veces heladas, que valen como un signo nosológico. La enfermera, cuyos sentidos están en alerta, encuentra allí un primer elemento de apreciación, del mismo modo que algunos perfumes emboscados son signos de infección o que algunas posturas retorcidas son signos de dolor. Las manos no son cualquier órgano: ultra-sensibles y ágiles, herramientas de manejo y caricias, también son un espejo del alma y el reflejo de una historia.

El contacto a través del tacto implica un trabajo de acercamiento y moviliza toda una comunicación verbal, es un acercamiento sin mostrarse amenazante. Encontrar la distancia correcta, ni demasiado cerca ni demasiado lejos, una distancia que no moleste porque de lo contrario puede ser entendida por las personas sin hogar como una invasión o como frialdad.

El contacto requiere tacto, pero es un tacto que no es solo el tocar, dada la inquietante ambigüedad de tocante y tocado⁵. El contacto de los cuerpos se continúa con el contacto de las palabras, que a partir de pistas infinitesimales permite apreciar lo que se puede decir o hacer.

Una parte del saber del cuerpo está fundada en la experiencia, sobre todo en el modo de la pasividad, del *feeling*: es un saber-hacer que proviene, en gran parte, de un proceso de aprendizaje corporal. En esta atmósfera, los *Stimmungen* abren un horizonte de expectativas que pueden ser confirmadas o no.

El primer indicador para los merodeadores es la *atmósfera*, esos tonos emocionales que los sorprenden, ya sean de tristeza o ansiedad, de desorden o desesperación, y tal vez peor de un "silencio de radio" cuando se hace difícil ante la persona tan devastada saber lo que está experimentando. Son estas, todas pruebas de cognición y guías de acción que se entremezclan, mientras uno toma el pulso, otro va por algo caliente... Estos asistentes describen la atonía de muchas personas sin hogar, la "desconexión de sus afectos", su "miedo al amor y a ser amados" que es una suerte de angustia, la "falta de confianza en sí y en los otros".

Esta apreciación inicial también requiere el intercambio de palabras que no solo son vehículo de información. El flujo, el ritmo y el timbre de la voz son indicadores sensibles de la condición de una persona, aunque una voz lúdica a veces pueda en-

⁵ Sobre el "*quiasme tactile*", *cfr.* Merleau-Ponty 1964.

mascarar la angustia y el mutismo a veces pueda conducir a interpretaciones excesivas. Y una interacción más amplia puede llegar a identificar defectos, incoherencias en el discurso, falta de presencia, brotes de afectación, perturbaciones de comunicación. Pero también puede mostrar una sensación de confianza compartida que levanta las vergüenzas iniciales, que disipa los temores de ambos lados, que puede dar lugar a una conversación sostenida. Se necesita reserva para no asustar y dar la bienvenida al otro, circunspección para no apresurarse y tranquilizarlo, atención para entender y convencerlo y para evitar palabras y acciones que lastimen o molestan. Pero si es necesario, los merodeadores deben provocar reacciones, iniciar el aliento, volver a incitar un impulso vital o despertar la voluntad moribunda.

La desorientación espacial y temporal de muchos lleva a un empobrecimiento de su autonomía, en términos de la capacidad de moverse, de orientarse y de proyectarse en el espacio. La memoria que falla traduce una incapacidad de orientarse entre un antes y un después, y a veces va acompañada de la queja melancólica de un ser perdido, la existencia rota durante un evento original donde las posibilidades parecen haberse cerrado.

Muchas personas sin hogar describen su sufrimiento⁶ sin encontrar la fuerza para reaccionar, donde su libertad está sellada por el destino, donde la presencia de cosas y otros se ve oscurecida por la incapacidad de sentir y sentirse, donde el tiempo se ha detenido (Binswanger 1987). Son prisioneros de esa evidencia inquebrantable de que nada se moverá más. El principal problema no es solo el acceso al trabajo o a la vivienda como tal, sino la restauración de la experiencia de *sí mismo*, de los *otros* y del *mundo*.

A veces, aparecen como aplastados por fuerzas implacables, contra las cuales han abdicado, que a veces se materializan en voces que los mandan. En otras ocasiones, a esta melancolía se puede adjuntar luego la manía con estados de sobreexcitación, de ánimo eufórico y agitación motora, con sus palabras desordenadas, con un exceso de familiaridad que a menudo se transforma en intrusión y grosería.

§ 5. De la clínica de la precariedad a una terapéutica de la solidaridad

La clínica de la precariedad es una clínica de la sobrevivencia (Chavarot 2018: 73). Más allá de los síntomas de angustia, de depresión, de problemas compulsivos y adictivos, subyace aquí un sufrimiento existencial y social de un ser arrojado a una condición inaceptable de exclusión e inseguridad material. Y si esta situación se perpetúa y las respuestas sociales no permiten una reinserción, los problemas devendrán persistentes.

⁶ Binswanger habla del *espacio afectivo* (del "*gestimmten Raums*") (1998: 88). Cfr. también Fernandez-Zoila 1987.

Por eso, considerar esta decadencia únicamente como un fenómeno psicopatológico personal solo sirve para enmascarar las condiciones sociales y para dejar de lado las cuestiones socio-políticas para su resolución.

F. Dastur insiste en la importancia de la fenomenología para esclarecer las múltiples facetas de la precariedad que caracterizan a nuestras sociedades llamadas "desarrolladas" (2018: 8). Señala el carácter profundamente desestabilizante desde el punto de vista existencial que implica este fenómeno social que es a la vez ontológico.

En este sentido, J. Chamond plantea la *precariedad* como objeto de una fenomenología clínica, dado que esta constituye un "útil precioso para pensar la precariedad y a los 'sin vivienda' como una problemática ontológica": es "la precariedad socialmente construida bajo nuestra precariedad ontológica común" (Chamond 2018: 67), es la marginalidad como una dimensión del ser en el mundo (Madioni 2018: 143).

Ahora bien, para comprender y responder a estas patologías, estas errancias y vagabundeos por las calles como un nuevo tipo de anormalidad, se requiere de un "atender", de un "*prendre soin*" colectivo, que elabore vías de salida que no sean solo psiquiátricas. Se trata de "gestionar con" ellos, más que "gestionar por" ellos. Las personas sin hogar nunca pueden ser reificadas ni reducidas a cuerpos dañados o espíritus perturbados por algún tipo de patología mental. El cuidado ha de devenir un tiempo social atravesado por ficciones y utopías. Los cuidadores, más allá de ser portadores de unos saberes adquiridos, han de ser practicantes de esa utopía y de proyectos para des-alienar.

En los centros de acogida y crisis, las "prácticas" del sector psicológico y psiquiátrico deberán ser experiencias en la construcción de las otredades. Estas tienen que constituir acciones que enriquezcan no solo las prácticas del sector en la comunidad, sino también sus enfoques clínicos, creando nuevas posibles teorizaciones del sufrimiento psíquico y de los conocimientos psicopatológicos. Por eso, insertar a estas personas en el circuito del "cuidado" significa restaurar su salud, sus vínculos y su dignidad. Y para cada uno de ellos, el cuidarse a sí mismo, el ser consciente del propio lugar de la sociedad, el encontrar lazos con los demás, será devenir autor-actor tanto de su vida como de su salud (Martin 2011).

La precariedad, este verdadero fenómeno profundamente desestabilizante concierne a la existencia humana en su totalidad. De allí la importancia de una *clínica fenomenológica*, o mejor, una *antropología clínica*.

Precisamente, la *antropología clínica* constituye un nuevo espacio disciplinario que analiza las formas de subjetivación y del padecer humano, en la pluralidad de sus dimensiones y de sus "direcciones de sentido". Correlativamente encarna una concepción muy específica del *encuentro clínico*: se preocupa del acogimiento, del contacto primordial de ser-con (*Mitsein*). Se trata de un ámbito que hace posible la instauración de una confianza básica, donde el terapeuta no solo se presenta como un "*Nebemensch*" (hombre en cercanía), sino sobre todo como un "*Mitmensch*" (un ser-con). Parangonando

a G. Berquez (1986), la antropología clínica se presenta como un auténtico brazo de las ciencias del hombre, no solo porque apela a la psiquiatría, la psicología, la sociología y diversas ramas de la antropología— así como a numerosas otras disciplinas—, “sino sobre todo porque es un arte intersubjetivo que introduce al otro como sujeto y no como objeto.

Más allá o más acá de una clínica aséptica que deja de lado otros saberes y no sale de los muros de la institucionalidad psico-terapéutica, se requiere acercarse al trabajo de campo que demanda saberes y estrategias sociales y políticas múltiples.

Más allá del *estar* y *sentirse enfermo*, subyace un *padecer*. Y en este concepto de “*pathos*” se recogen distintas *formas de existencia* del ser humano, que expresan tanto las disposiciones *afectivas* vividas como los *sentimientos* en los que se manifiestan. En este sentido, las *pasiones* humanas se presentan como diversos *modos de encontrarse* consigo mismo, con los otros y el mundo. Por eso, hablar de “patologías de la ‘existencia’”, significa de algún modo “retornar a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*), como decía Husserl (2005: 218), “dar un paso atrás” (*Schritt zurück*), como postulaba Heidegger (1988: 155), con el fin de anclar nuestros modelos y prácticas en la experiencia del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Más aún, este *retornar* alcanza en E. Levinas “una dimensión originaria caracterizada como *acontecimiento ético*” (1974: 48).

Como señala Ignacio Ellacuría, “se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico)” (1975: 322–323)⁷. Este “*cargar con la realidad*” me lleva a asumir la realidad, el dolor y sufrimiento de los otros en una *ética de la com-pasión* (con el otro) ante su miseria e injusticia que llevo a mi corazón (el principio de misericordia). A su vez, en este “encargarme de la realidad” como dimensión más práctica, me implico y me comprometo en la praxis de la paz y la justicia liberadora con los pobres. El “*dejar-me cargar por la realidad*”, es acoger el don de la realidad, de los otros, de su fraternidad, solidaridad, justicia, etc., que nos anima a *estar presentes y comprometidos emancipadora y liberadoramente con los pobres de la tierra*.

REFERENCIAS

- Arendt, Hannah. 2004. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Bambara, Romuald Evariste. 2016. “L'étrangeté de l'étranger: la phénoménologie de l'étranger à partir d'Emmanuel Levinas et de Bernhard Waldenfels”. *Anthropologie et Sociétés* 40 (3): 103–121.

⁷ Para Ignacio Ellacuría, la persona es un ser religado a lo real, a la realidad humana, social e histórica, y co(n)-ver-tida a los otros y al Otro. Siguiendo a su maestro Zubiri, expande la “inteligencia sentiente” zubiriana hacia el campo de la acción, afirmando estos tres momentos en el conocimiento de la realidad.

- Bauman, Zygmunt. 2005. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Berquez, Georges. 1986. "L'illusion phénoménologique et le réel biologique. Essai de psychiatrie théorique". *L'Évolution Psychiatrique* 51 (1): 87–99.
- Binswanger, Ludwig. 1987. *Mélancolie et manie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Binswanger, Ludwig. 1998. *Le problème de l'espace en psychopathologie*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Cefaï, Daniel y Édouard Gardella. 2011. *L'urgence sociale en action. Ethnologie du Samusocial de Paris*. Paris: La Découverte.
- Chamond, Jeanine, ed. 2018. *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*. Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Chamond, Jeanine. 2018. "Être sans abri". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 41–68. Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Chavarot, Jean-Marc. 2018. "Le psychique et le politique. Phénoménologie de la précarité". En *La précarité comme être-sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 69–89. Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Clerjet, Jöel. 2006. *La main de l'Autre. Le geste, le contact et la peau. Approche psychanalytique*. Toulouse: Érès.
- Dastur, Françoise. 2018. "Préface". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 7–13. Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Declerck, Patrick. 2001. *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*. Paris: Plon.
- Depraz, Natalie. 2012. *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*. Paris: Armand Colin.
- Ellacuría, Ignacio. 1975. *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*. El Salvador: Estudios Centroamericanos.
- Fernandez-Zoïla, Adolfo. 1987. *Espace et psychopathologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Furtos, Jean. 2008. *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*. Paris: Masson.
- Gateau-Brochard, Laurence. 2018. "Champs précaires. Essai sur la précarité". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 15–39. Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Ghasarian, Christian, ed. 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris: Armand Collin.
- Heidegger, Martin. 1954. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. 1988. "La constitución ontoteológica de la metafísica". En *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 99–157. Barcelona: Anthropos.
- Huneman, Philippe y Estelle Kulich. 1997. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Colin.

- Husserl, Edmund. 2005. *Investigaciones Lógicas*. Buenos Aires: Alianza.
- Jovchelovitch, Sandra. 2013. *Sociabilidades subterrâneas: identidade, cultura e resistência em favelas do Rio de Janeiro*. Brasília: UNESCO.
- Jover, Frederic. 2018. "Le quotidien des hommes sans histoire". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 91–110. París: Le Cercle Herméneutique.
- Le Bouter-Chaillou, Fanny. 2018. "L'autoexclusion chez le sujet sensitif, ou comment la désobjectivation prend naissance dans une pathologie de l'intersubjectivité". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 111–130. París: Le Cercle Herméneutique.
- Le Coz, Pierre. 2012. "Approche philosophique du concept de précarité". En *Innovons contre les inégalités de santé*, ed. Pierre Henri Bréchat y Jacques Lebas, 431–440. Rennes: Presses de l'EHESP.
- Levinas, Emmanuel. 1974. "La significación y el sentido". En *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, 17–83. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Madioni, Franca. 2018. "Être sans; l'individu hors-jeu". En *La précarité comme être sans. Sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, ed. Jeanine Chamond, 143–154. París: Le Cercle Herméneutique.
- Martin, Jean-Pierre. 2011. *La rue des précaires*. Toulouse: Érès.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- Quesemand Zucca Sylvie. 2007. *Je vous salis ma rue. Clinique de la désocialisation*. París: Stock.
- Ricoeur, Paul. 1990. "Réponses aux critiques". En *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, ed. Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz. París: Cerf.
- Seidman, Susana, Jorgellina Di Iorio, Susana Azzolini, y Gustavo Rigueiral. 2015. "Sociabilidades en los márgenes; prácticas y representaciones sociales de las personas en situación de calle en la Ciudad de Buenos Aires". *Anuario de Investigaciones* 22: 253–261.
- Steinbock, Anthony J. 1994. "Homelessness and the Homeless Movement: A Clue to the Problem of Intersubjectivity". *Human Studies* 17: 203–223.
- Thelen, Lionel. 2006. *L'exil de soi. Sans-abri d'ici et d'ailleurs*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint Louis.