



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

**RIZOMAS DE LA FICCIÓN UTÓPICA:
UNA CRÍTICA AL MODELO ASISTENCIALISTA DEL
CENTRO DE VALORACIÓN Y CANALIZACIÓN**

TRABAJO TERMINAL

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADAS EN PSICOLOGÍA**

P R E S E N T A N

**ASCENCIO HUERTA KARLA FABIANA
PALACIOS RIVERA SAMANTHA PAOLA**

ASESOR

DR. ROBERTO MANERO BRITO

LECTORA

DRA. MAYLETH ALEJANDRA ZAMORA ECHEGOLLEN

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2026

Agradecimientos

Este trabajo terminal no fue producido únicamente por nosotras, sino que se fue escribiendo en coproducción con una polisemia de voces: las que nos enseñaron, las que nos cuestionaron, las que nos acompañaron y las que nos sostuvieron a lo largo del proceso. Por eso, este trabajo no puede pensarse sólo como el resultado de horas de lectura y escritura, sino también como el resultado de encuentros, afectos, conversaciones, dudas, cansancio y pequeños momentos que lo hicieron posible.

A los usuarios y usuarias del CVC, porque en el encuentro con ustedes este trabajo comenzó. Gracias por la confianza, por permitirnos escucharlos y por todo lo que nos enseñaron, muchas veces sin proponérselo. Gran parte de lo que aquí se planteó surgió de esos encuentros que nos marcaron y que nos hicieron pensar de otra manera nuestro trabajo y nuestro lugar. Dejaron una huella en mí que quedará en mi corazón por siempre.

A mi familia, en particular a mi madre, Alma, y a mi padre, Jonathan, por todo lo que han hecho por mí a lo largo de mi vida, por los esfuerzos de todos los días y por todo aquello que muchas veces no se ve, pero que hace posible que yo pueda seguir avanzando. Por las preocupaciones silenciosas, por el amor constante y por estar siempre. Me enseñaron a no rendirme cuando las cosas se ponen difíciles, a sostener lo que empiezo y a mirar a otros con sensibilidad. Si hoy estoy aquí, terminando esta etapa, es también por ustedes, por su trabajo, por su esfuerzo y por todo lo que hicieron para que yo pudiera llegar hasta aquí. Me han sostenido en los momentos en los que el cansancio y la duda aparecían, han confiado en mí incluso cuando yo no estaba segura. Todo lo que soy hoy también tiene que ver con ustedes, con lo que me enseñaron, con la forma en la que me han acompañado y con el amor con el que crecí. Este logro también es de ustedes. Los amo hoy y siempre.

A mi pareja y mejor amigo, Antonio, por estar desde el inicio hasta el final, por tu amor incondicional y tu apoyo en cada momento de este proceso. Gracias por sostenerme cuando el cansancio pesaba, por escucharme, por tu paciencia en los días difíciles y por recordarme, una y otra vez, que sí podía. Gracias por tu forma de

cuidarme y de acompañarme; este camino fue mucho más llevadero porque lo caminé contigo. Tu presencia en mi vida es un regalo invaluable.

Por supuesto, a ti, Karla, por ser una de mis amistades más bellas, por haber compartido conmigo no sólo este trabajo, sino también este momento tan importante para nosotras. Por sostenerme en los días en los que todo pesaba más, por tu compañía, por tu paciencia. Gracias por caminar conmigo este proceso, porque este trabajo no habría sido lo mismo sin ti, y yo tampoco.

A mis asesores, Roberto Manero y Mayleth Zamora, por acompañar este proceso con tanta generosidad, por su escucha, por sus preguntas y por su manera de aterrizarme cuando me sentía perdida. Gracias por acompañar no sólo este trabajo, sino también mi proceso de formación profesional.

A mis compañeros y compañeras, por la compañía, por compartir la angustia, el cansancio y también las risas. Porque en medio del estrés y la incertidumbre, hicieron que este proceso fuera más llevadero, más humano y, sobre todo, menos solitario.

Este trabajo es testimonio de un momento de mi vida, de las personas que estuvieron en él y de la forma en la que fui construyéndome en el camino. Por eso, más que un punto final, este trabajo es también un punto de partida.

Con amor, Sam.

A las almas que, con su amor, me hicieron posible:

Mami, las palabras nunca me van a alcanzar para agradecerte todo lo que has hecho por mí. Muchas veces he sentido que la mamá que tengo me queda grande, que ni la eternidad sería suficiente para devolverte todo lo que hiciste para que hoy sea la mujer que soy. Tu esfuerzo ha marcado mi vida de una forma imposible de medir; siempre me has dado más de lo que debería tener, más de lo que muchas veces creí merecer. Recuerdo cada uno de

tus alientos, desde el día uno: sosteniéndome, impulsándome y haciéndome creer —aun cuando yo no podía verlo— que soy la mejor. Gracias por ser refugio, por ser siempre. Te amo con todo lo que soy.

Abuelita, mi amor eterno, siempre tú. Gracias por no soltarme en los momentos en que sentía que todo se venía abajo, por acompañarme incluso en mis relajos, por cubrirme, por cuidarme y, sobre todo, por darme el espacio y la confianza de saber que contigo todo lo que pienso y siento tiene un lugar, incluso cuando no coincide con tu forma de ver el mundo. Te amo, mi cabecita de algodón.

Tía, gracias por consentirme como si fuera una niña pequeña hasta hoy. Tus apapachos me devuelven a ese lugar donde todo está bien, como si volviera a nacer entre tus brazos. Mi confidente, hoy y hasta viejitas. Gracias por creer en mí, por “idolatrarme”, como tú dices, tanto que a veces hasta yo me lo creo.

Jaared, mi hermano, siempre crees que yo te sostengo a ti, pero en realidad has sido tú quien me ha sostenido toda la vida. Has sido mi guardián, incluso cuando eras tú quien necesitaba ser escuchado. Gracias por tanto, siempre.

Jessy, mi compañía más juguetona. Gracias por recibirme todos los días moviendo la cola, por esos momentos en los que me devolvías el ánimo cuando ya no me quedaban fuerzas. Aunque cuando llega mamá siempre me cambies por ella, te amo.

Mía, mi bebita, te me fuiste antes, pero este logro también es tuyo. Gracias por acompañarme en tantas noches de desvelo y por enseñarme que el amor no necesita palabras, que a veces basta con unos lengüetazos en la cara. Te amo y te extraño todos los días.

Pa, gracias por cuidarme desde otro plano. Cada noche que hablé contigo supe que me enviabas señales de que iba por buen camino. Sigue guiándonos, a mí y a mi mamá. No nos sueltes nunca.

Pillo, gracias por estar ahí todos los días, por escucharme incluso cuando yo no entendía nada, por tenerme paciencia, por explicarme a tu manera y hacer que todo, poco a poco, tuviera sentido. Y sobre todo, gracias por creer en mí cuando yo dudaba, porque contigo siempre sentí que sí podía. También gracias por seguir impulsándome a crecer

académicamente, porque mucha de esta sed que tengo —de querer devorar textos, de entender más, de ir más allá— es, en gran parte, gracias a ti.

Sam, gracias por sostenerme cuando todo se sentía insoportable. No estás aparte de mi familia, no eres sólo una compañera ni sólo una amiga: eres parte de ella. Gracias por estar tan presente, por cada momento que compartimos más allá de lo académico, por las risas, las pláticas y esos espacios donde todo se sentía más ligero. Te quiero muchísimo.

Dr. Roberto Manero y la Dra. Mayleth Zamora, mis mentores, gracias por enseñarme desde un lugar verdaderamente revolucionario y, sobre todo, por creer en mi trabajo. Espero algún día estar a la altura de todo lo que me han compartido.

Este logro no es sólo mío, es de todos ustedes. Está hecho de cada palabra, cada abrazo, cada desvelo, de cada momento en el que me sostuvieron cuando yo sola no podía. Soy, en gran parte, gracias a ustedes: a su amor, a su forma de estar, a su manera de creer en mí incluso cuando yo dudaba. Todo lo que soy, y todo lo que viene, también les pertenece.

Gracias por tanto. Gracias por todo.

Con todo mi amor, mis mejores vibras hoy y siempre.

Tlazohcamati, Karla.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
ANTECEDENTES.....	3
<i>La construcción del sujeto asistible: historicidad de las prácticas de asistencia social.....</i>	<i>7</i>
<i>El CVC como dispositivo de asistencia: una lectura situada.....</i>	<i>20</i>
PROBLEMATIZACIÓN.....	25
JUSTIFICACIÓN.....	29
CORPUS TEÓRICO.....	31
METODOLOGÍA.....	53
• Diario de campo.....	53
• Descripción densa en <i>La interpretación de las culturas</i> (1973) de Clifford Geertz....	54
• Descripción densa del CVC.....	54
• Dispositivo: analizador construido.....	59
• ¿Por qué Antropología cultural?.....	60
• Dispositivo de intervención.....	61
• Propuesta literaria del dispositivo de intervención.....	65
• Utopía.....	66
• Rizoma.....	70
• Literatura rizomática.....	72
• Cuando el rizoma se vuelve escritura.....	76
ANÁLISIS.....	77
1. Fragmentación del equipo de investigación.....	79
2. Contacto con la muerte: desafección institucional y los afectos, cuando el cuerpo entiende antes que la mente.....	84
3. La burocracia.....	91
4. La deshumanización del usuario dentro del dispositivo.....	95
5. Los límites de la intervención: el protocolo institucional.....	98

6. Imaginar lo que les fue arrebatado: la transversalidad y la apropiación del dispositivo de intervención frente a los límites institucionales.....	101
REFLEXIONES FINALES.....	104
REFLEXIONES PERSONALES.....	107
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	112
ANEXOS.....	115

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se inscribe en el área de concentración de Psicología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco y tiene como propósito problematizar no sólo la precariedad de los mecanismos institucionales de atención, sino también las lógicas que sostienen la intervención en contextos de asistencia social. En este sentido, lo que comúnmente se presenta como “reintegración social” es interrogado como una posible forma de gestión de la marginalidad que, más que transformar las condiciones estructurales de exclusión, tiende a administrarlas y reproducirlas. Para ello, se recuperan aportes teóricos y conceptuales en torno a nociones como grupo, institución, asistencialismo, vulnerabilidad, autonomía y agenciamiento, articulándolos con la experiencia concreta en campo.

Este trabajo terminal surge a partir del proceso de investigación e intervención realizado en el Centro de Valoración y Canalización¹ (CVC²), en el cual participamos durante ocho meses como prestadoras de servicio social. Desde el inicio, nuestra inserción implicó incorporarnos a una dinámica institucional atravesada por tiempos, normas, jerarquías y formas de relación ya establecidas, que no sólo organizaron el trabajo cotidiano, sino que también condicionaron la producción de conocimiento y la manera en que comprendimos tanto a los usuarios como nuestro propio lugar dentro del dispositivo. Lejos de tratarse de un proceso lineal, el trabajo de campo estuvo marcado por desplazamientos, tensiones y reformulaciones constantes que dieron lugar a nuevas líneas de investigación.

En un primer momento, la pregunta que orientó este trabajo buscaba indagar si el modelo de “reintegración social” del CVC promovía procesos reales de inclusión o si, por el contrario, funcionaba como un dispositivo de control que administraba la exclusión. Sin embargo, la experiencia en campo permitió reconocer que esta problemática era más compleja de lo previsto. La lógica asistencialista que organiza gran parte de las prácticas institucionales —centrada en la resolución inmediata de necesidades básicas— no sólo mostró sus límites para sostener condiciones de dignidad, sino que también evidenció su inscripción en una promesa de progreso que rara vez se concreta, al no transformar las condiciones estructurales que producen aquello que pretende atender.

¹ Es un espacio ubicado en la Ciudad de México destinado a recibir, atender y realizar una valoración integral de personas en situación de calle. Ofrece servicios de refugio temporal, alimentación, aseo y atención médica, con el objetivo de canalizarlas posteriormente a albergues, residencias permanentes (CACIS) o procesos de reunificación familiar.

² Por sus siglas, así lo denominaremos en adelante.

A partir de ello, la pregunta inicial se desplazó hacia una inquietud más amplia: ¿qué tipo de intervención es posible cuando el asistencialismo resulta insuficiente?, y más aún, ¿cómo construir, junto con los usuarios —particularmente en el área de Cuidados Continuos (CC³)—, formas de intervención que posibiliten procesos de agenciamiento colectivo? Este giro implicó no sólo replantear el problema de investigación, sino también cuestionar los marcos teóricos y epistemológicos desde los cuales se piensa lo social, reconociendo los límites de perspectivas que buscan explicar, medir o corregir la realidad desde una supuesta objetividad.

En este proceso, se hizo evidente la tensión entre la lógica institucional —que demanda clasificar, evaluar y resolver en tiempos acotados— y la formación en investigación social, orientada a problematizar y complejizar los procesos. Esta tensión no sólo atravesó el desarrollo metodológico, sino también la implicación subjetiva de quienes investigamos, al enfrentarnos cotidianamente a situaciones marcadas por la violencia, la enfermedad, el abandono y la precariedad. Así, el trabajo no sólo da cuenta de una experiencia de intervención, sino también de los efectos que ésta produce en quienes la llevan a cabo.

Frente a los límites de las formas tradicionales de intervención y producción de conocimiento, emergieron otras posibilidades. La construcción de dispositivos como el cuento colectivo permitió observar la aparición de formas no lineales de enunciación y organización de lo colectivo, que desbordaron las estructuras previstas y abrieron paso a la noción de rizoma como una forma de pensar estas experiencias. En este contexto, la ficción, de la mano con la utopía, dejó de ser un recurso secundario para constituirse como una herramienta metodológica que no busca evadir la realidad, sino hacer visibles otras formas de organización, evidenciar el carácter no natural de lo instituido y abrir horizontes de posibilidad.

De este modo, el presente trabajo no se limita a evaluar un modelo institucional, sino que reconstruye críticamente el proceso de investigación e intervención, atendiendo a las preguntas que emergieron en el tránsito por el campo y a las implicaciones teóricas, éticas y políticas que conlleva intervenir en un espacio como el CVC. Más que ofrecer respuestas cerradas, se busca sostener una reflexión situada que permita problematizar el lugar de la psicología en instituciones de asistencia social, reconociendo sus alcances, sus límites y su carácter necesariamente contradictorio: al mismo tiempo que forma parte del dispositivo institucional, puede, en ciertas condiciones, abrir fisuras donde otras formas de relación, de enunciación y de subjetividad se vuelvan posibles.

³ Por sus siglas, así lo denominaremos en adelante.

ANTECEDENTES

Iniciamos la investigación con la lectura de diversos trabajos terminales de instituciones afines al CVC, incluyendo temas como:

- La maternidad en situación de asistencia social en el CAIS Villa Mujeres.
- La indigencia: sus contextos y caracterizaciones en el CAIS Cuemanco.
- La institucionalización de la locura y modelos de intervención en el CAIS Cuemanco.
- Procesos de socialización con residentes del Centro de Asistencia e Integración Social CAIS Cuemanco.
- Una mirada a la vulnerabilidad desde el dispositivo asistencial del CAIS Cuemanco.

Cuando revisamos estos trabajos, resultó interesante observar, como también lo mencionan las autoras y autores, que el acercamiento a esta institución se debe, por un lado, a la cercanía geográfica y, por otro, a la introducción al campo de investigación mediante visitas o prácticas realizadas durante el octavo trimestre de la Licenciatura en Psicología en la UAM-X dentro del módulo titulado *Conflicto psíquico, salud mental y sociedad*.

Cabe señalar que, al no encontrar trabajos previos sobre el espacio en el que estamos interviniendo, optamos por sumergirnos en otras bibliografías, muchas de ellas recomendadas por nuestro asesor.

Aunque revisamos múltiples investigaciones desarrolladas en contextos similares, sentimos que ninguna se acercaba realmente a lo que nos encontramos: una fuerte idea asistencialista. Por ello, consideramos pertinente elaborar una genealogía que, si bien no será exhaustiva —pues no buscamos repetir lo ya dicho y sabido—, sí nos permita reconstruir la historicidad que atraviesa este establecimiento.

Para ello, el presente apartado se desarrollará a partir de la revisión de algunos textos y de fragmentos de nuestro diario de investigación, en tanto ambos constituyen elementos que permiten articular el plano teórico con la experiencia situada. En este sentido, para comprender el fenómeno de la asistencia social —tema que emergió a lo largo de nuestra intervención durante estos ocho meses de investigación y servicio social (julio de 2025 a marzo de 2026)—, resulta necesario inscribirlo en su devenir histórico, reconociendo que no se trata de una práctica neutra, sino de una construcción sociohistórica atravesada

por transformaciones sociales, políticas y culturales que han configurado sus sentidos, alcances y formas de intervención en cada época.

a. Marco Legal General (Sustento Federal)

La Ley General de Desarrollo Social (LGDS) y la Ley de Asistencia Social son los ordenamientos fundamentales que definen y regulan la asistencia social en México. La LGDS establece en su Artículo 6 que la política de desarrollo social comprende, entre otras, las acciones de asistencia social.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su Artículo 4 establece el derecho a la protección de la salud y el deber del Estado de organizar un sistema de planeación democrática para el desarrollo nacional. En su Artículo 73, fracción XVI, faculta al Congreso para legislar en materia de asistencia social. Párrafos adicionados en el DOF 03-02-1983 y reformados en el DOF 08-05-2020.

b. Instituciones Federales de Asistencia Social

Estas instituciones operan en todo el país y se crean por ley o decreto del Congreso de la Unión o del Poder Ejecutivo Federal.

A) Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (SNDIF, 2025-2030)

- Sustento: Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes y su propio Reglamento Interno. Es el organismo rector de la asistencia social.
- Estas instituciones operan en todo el país y se crean por ley o deial a nivel nacional, aunque descentralizado.
- Funciones principales: protección de niñas, niños y adolescentes en situación de vulnerabilidad; atención a personas con discapacidad; asistencia a personas en situación de desamparo por desastres; programas de alimentación y fortalecimiento familiar coordinando y estableciendo lineamientos para los Sistemas Estatales y Municipales DIF, que operan de manera autónoma pero articulada.

B) Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores (INAPAM, 2002)

- Sustento: creado por Decreto Presidencial y regulado por su Ley Orgánica y la Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores.

- Funciones principales: diseñar, promover, coordinar y ejecutar programas y servicios para la atención, cuidado, desarrollo e integración social de las personas adultas mayores.

C) Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES, 2025)

- Sustento: creado por la Ley del Instituto Nacional de las Mujeres.
- Funciones principales: promover y fomentar condiciones que permitan la no discriminación, igualdad de oportunidades y de trato entre géneros. Muchos de sus programas tienen un fuerte componente de asistencia social para mujeres en situación de violencia, pobreza o vulnerabilidad.

D) Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE, 2025-2030)

- Sustento: regulado por su Ley Orgánica.
- Funciones principales: diseñar e impulsar políticas públicas, programas y acciones para el desarrollo integral de las y los jóvenes, incluyendo apoyo en áreas como salud, educación, empleo y prevención de adicciones.

E) Secretaría de Bienestar (2024)

- Sustento: Ley Orgánica de la Administración Pública Federal (LOAPF), Artículo 33 Bis.
- Funciones principales: si bien su enfoque es más amplio (desarrollo social, territorial), opera programas directos de transferencias económicas con fines de asistencia social, como las pensiones para adultos mayores, personas con discapacidad y becas educativas (ej. Programa Pensión para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores). Es el conducto principal de los programas de transferencias del gobierno federal.

c. *Instituciones de Asistencia Social de la Ciudad de México*

Se crean bajo el marco de la Constitución Política de la CDMX y sus leyes locales. Tienen competencia únicamente dentro de la capital.

A) Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia de la Ciudad de México (DIF-CDMX, 2025-2045)

- Sustento: Ley Orgánica del DIF-CDMX. Es el organismo descentralizado rector de la asistencia social en la capital.

- Funciones principales: atención directa a familias, niñas, niños, adolescentes, personas adultas mayores y con discapacidad en la CDMX. Opera albergues, centros de día, servicios de alimentación, asesoría jurídica y psicológica, entre muchos otros. Es la contraparte local del SNDIF.

B) Secretaría de Inclusión y Bienestar Social (SIBISO, 2025) de la CDMX

- Sustento: Ley Orgánica de la Administración Pública de la Ciudad de México.
- Funciones principales: es la secretaría del gobierno capitalino que formula y coordina la política social. Supervisa y articula programas de inclusión, bienestar y, en coordinación con el DIF-CDMX, de asistencia social. Ejecuta programas propios como "Útiles Uniformes Escolares" y otros apoyos económicos.

C) Instituto para la Atención de los Adultos Mayores de la CDMX (IAAM, 2025-2045)

- Sustento: creado por decreto de la Jefatura de Gobierno.
- Funciones principales: ejecutar la política local en materia de envejecimiento. Opera una red de centros de día, clubes, y gestiona programas específicos como la "Tarjeta Capital 60+" (antes Tarjeta INAPAM CDMX), que otorga beneficios en transporte y comercios.

D) Instituto de la Juventud de la Ciudad de México (INJUVE-CDMX, 2025-2045)

- Sustento: su propia Ley de Creación.
- Funciones principales: implementar programas locales para jóvenes de la capital en temas de salud sexual, empleo temporal, cultura, deporte y prevención de adicciones.

E) Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México (INMUJERES-CDMX, 2025-2045)

- Sustento: Ley del Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México.
- Funciones principales: atender de manera directa y local a las mujeres capitalinas, con servicios como asesoría jurídica y psicológica para víctimas de violencia, talleres de empoderamiento y programas de autonomía económica.

La diferenciación clave en estos tipos de instituciones radica en el ámbito de competencia y el ordenamiento jurídico que las crea. Las instituciones federales (como SNDIF, INAPAM) establecen políticas nacionales y programas de cobertura general, mientras que las instituciones de la Ciudad de México (como DIF, IAAM) son las

responsables de la operación directa, adaptación y creación de servicios específicos para los habitantes de la capital, siempre dentro del marco general definido por las leyes federales.

Si partimos de la diferencia anterior, podemos hablar de lleno sobre nuestro campo de intervención (CVC), el cual trabaja de manera simultánea con otros centros afines. Actualmente, en la Ciudad de México operan diez Centros de Asistencia e Integración Social (CAIS⁴), que brindan alojamiento, alimentación y atención médica a poblaciones en condiciones de vulnerabilidad o abandono. Estas instituciones representan la continuidad histórica de los esfuerzos del Estado y de la sociedad para atender a quienes se encuentran en situación de desprotección, ahora bajo un marco de política pública orientada a los derechos y la equidad social.

La construcción del sujeto asistible: historicidad de las prácticas de asistencia social

En este apartado pretendemos construir una historicidad de las respuestas sociales, institucionales y políticas que se han configurado frente al discurso que sostiene que ciertos sujetos “necesitan apoyos” debido a sus condiciones particulares.

En este marco, desde la perspectiva de Ana María Fernández, desarrollada en *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades* (2007), la asistencia social no puede ser concebida únicamente como una práctica orientada al bienestar de sujetos con “condiciones particulares”, ya que dicha formulación reproduce una lectura individualizante de la necesidad social. Este modo de enunciación contribuye a naturalizar situaciones de precariedad y exclusión, desplazando el foco desde los procesos sociales, institucionales y discursivos que las producen hacia los propios sujetos que las padecen.

En este sentido, no se trata de personas que “requieren apoyo”, sino de subjetividades configuradas en el marco de imaginarios sociales que establecen jerarquías, delimitan umbrales de normalidad y definen quiénes resultan legibles como asistibles o vulnerables —noción que será abordada posteriormente a partir de los aportes de Judith Butler—. Problematicar la asistencia social implica, entonces, interrogar críticamente las lógicas colectivas que producen estas posiciones subjetivas y los dispositivos que, bajo una retórica de cuidado y bienestar, operan también como mecanismos de regulación y reproducción de las desigualdades sociales. En este marco, resulta indispensable

⁴ Al inicio de nuestra intervención-servicio social, la institución estaba manejada bajo el nombre de CAIS, no obstante, aproximadamente en el mes de septiembre hubo un cambio de nombre, por lo que ahora nos referiremos al Centro de Asistencia e Integración Social (CAIS) por su nombre actualizado: Centro de Asistencia, Cuidado e Integración Social (CACIS).

preguntar: ¿qué lógicas colectivas hacen posible que ciertos sujetos aparezcan como necesitados de asistencia y otros como garantes del bienestar?

Estas lógicas pueden rastrearse históricamente en las distintas formas que adoptó la respuesta a la pobreza. Así, la respuesta a la pobreza transitó por tres momentos: primero, la caridad cristiana, entendida como una obligación moral y religiosa; luego emergió la beneficencia, marcada por asociaciones laicas, fundaciones y la “virtud” pública de la élite industrial; finalmente, a partir del siglo XX el auxilio se institucionaliza como asistencia o política pública —programas, previsión social y servicios estatales— transformando el papel de la ayuda en una cuestión de derecho y gestión pública (Mundo, 2020).

Sin embargo, antes de transitar por dicho recorrido, nos parece pertinente diferenciar a la asistencia social del asistencialismo, con el fin de tener claridad en los conceptos.

En *Metáforas sobre la intervención social. Una aproximación a la comprensión del asistencialismo social* (2017), Jonny Alexander Cruz Bolaños señala que, al dejar de garantizar derechos y al concebir al sujeto como “beneficiario”, la asistencia social se transforma en una ayuda ocasional y condicionada, lo que mantiene una relación de dependencia entre quien recibe el apoyo y quien lo otorga. De este modo surge el asistencialismo, entendido, en términos generales, como un paliativo que atenúa los efectos de problemáticas existentes sin cuestionar ni intervenir en las estructuras que las producen.

A lo largo de su texto, el autor desarrolla tres planteamientos centrales. En el primero retoma a Norberto Alayón (1989), quien, desde una perspectiva marxista, caracteriza al asistencialismo como una práctica que, desde sus orígenes, ha estado en manos de las clases dominantes para mitigar la miseria que ellas mismas generan y asegurar la continuidad del sistema de explotación. El segundo planteamiento se articula desde el pensamiento posmoderno, donde el asistencialismo es concebido como una deformación de la asistencia social y se propone, en su lugar, la implementación de otros modos de intervención que no produzcan dependencia y que atiendan las bases estructurales de las problemáticas sociales. No obstante, aunque esta postura parece esperanzadora, el autor subraya que resulta poco alcanzable en los tiempos y contextos reales de intervención.

A partir de lo anterior, Cruz (2017) expone su tercer planteamiento, en el que critica al enfoque posmoderno al considerarlo un proyecto colonial más que un intento por rescatar el proyecto de la modernidad. Para cerrar su argumentación, sostiene que, si bien la intervención social puede proponerse enfrentar las problemáticas sociales desde la lógica de la modernidad, suele omitir que dicha lógica se sostiene en un proyecto de colonialidad

que produce relaciones de poder asimétricas. En consecuencia, tanto la asistencia como la intervención social terminan reproduciendo prácticas asistencialistas:

La intervención social, en su ontogénesis, podría ser entonces, parte del entramado colonial: un modo no coercitivo de dominación, a manera de lo que Castro (2009), ha denominado colonialidad del ser, o a lo que en Michel Foucault (2007) correspondería al concepto de biopolítica: el sostenimiento de las lógicas de dominio, pasando del “hacer morir” a las poblaciones coloniales, a “hacerlas vivir”, es decir, producir para ellas unas formas de existencia que se ajustan a los proyectos de modernización (Cruz, 2012, citado en Cruz, 2017, p. 4).

Nosotras sostenemos, apoyándonos en la línea de pensamiento de Jonny Alexander Cruz Bolaños, que, si bien la asistencia social ha tendido a caer en prácticas asistencialistas, esta no se agota necesariamente en ellas, sino que puede abrir otros caminos de posibilidad. En este sentido, consideramos que es posible resistir desde el asistencialismo, tal como sugiere Judith Butler al retomar a Foucault en el capítulo 3, *Sometimiento, resistencia y resignificación. Entre Freud y Foucault, de Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (2001):

Quizás el objetivo hoy en día no sea descubrir lo que somos. sino rehusar lo que somos. Para poder salir de esta especie de callejón político sin salida de la simultánea individualización y totalización por parte de las estructuras modernas de poder tenemos que imaginar y desarrollar lo que podríamos ser... La conclusión sería que el problema político, ético, social, filosófico de nuestra época no es intentar liberarnos del estado y las instituciones del estado, sino liberarnos del estado y el tipo de individualización que se vincula a él. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos (Foucault, 1982, p. 212, citado en Butler, 2001).

Así, a partir de la resistencia de los sujetos mediante la ficción utópica —la cual se encuentra más desarrollada en nuestro dispositivo de intervención—, se espera que este tipo de intervención contribuya a producir, o al menos a propiciar, la autonomía del sujeto.

Una vez aclarada la diferencia entre asistencia social y asistencialismo, procederemos a trazar un recorrido a lo largo del devenir institucional de las respuestas frente a la pobreza. Con el fin de analizar de manera puntual el tránsito de la caridad a la beneficencia, y de ésta a la asistencia social, nos apoyamos en el texto *La asistencia social en los albores del siglo XXI* de Ángel Mundo López (2020).

Siglos XVII–XVIII: antecedentes generales

- En Europa surgen las primeras formas de asistencia social moderna (Leyes de Pobres en Inglaterra).
- Se consolida la idea de asistencia ligada a caridad cristiana, antecedente directo del modelo colonial en América.

Época colonial (siglos XVI–XVIII): caridad religiosa

- La asistencia social en la Nueva España es una obligación moral y religiosa, no estatal.
- Está a cargo de órdenes religiosas, montepíos y cofradías⁵.
- Se financia mediante: limosnas y aportaciones de personas acaudaladas.
- La ayuda a los pobres funciona también como mecanismo de prestigio social para los donantes.
- Predomina la caridad y una filantropía temprana vinculada a la Iglesia.

En México, la asistencia social tiene sus raíces en la etapa colonial, donde predominó una concepción religiosa y moral de la ayuda a los pobres. Desde la colonización española hasta la Independencia, la atención a las necesidades básicas estuvo principalmente a cargo de órdenes religiosas financiadas mediante limosnas y aportaciones de personas acaudaladas.

Estas prácticas se sustentaban en la caridad cristiana, pero también funcionaban como mecanismos de prestigio social y reconocimiento público para los donantes. Modalidades como los montepíos y cofradías conciliaban la beneficencia con la obtención de beneficios económicos y financieros, lo que constituye un rasgo temprano de la filantropía colonial en México.

Siglo XIX (Reforma liberal): transición hacia la filantropía⁶

⁵ Los montepíos, desarrollados principalmente durante la Edad Moderna, operaban como fondos colectivos destinados a brindar auxilios económicos a sus miembros o a sus familias en casos de enfermedad, muerte o necesidad, bajo principios de previsión y solidaridad (Castel, 1997; Mundo López, 2020). Por su parte, las cofradías eran asociaciones de carácter religioso que, además de sus funciones devocionales, articulaban prácticas de apoyo mutuo entre sus integrantes, especialmente en situaciones de pobreza, enfermedad o fallecimiento (Donzelot, 1979; Castel, 1997).

⁶ Según el Diccionario Etimológico Castellano En Línea etimologias.dechile.net, “La palabra filantropía proviene del griego φιланθρωπία (philanthropía=amor a la humanidad), compuesto por φίλος (*philos*=amigo o amante) y ἄνθρωπος (*anthrōpos*=hombre, ser humano). Filántropo es, entonces, el que profesa amor a sus semejantes, persona muy caritativa”.

- Influencia del pensamiento ilustrado: se cuestiona la caridad religiosa.
- Ley Lerdo (1856): desamortización de bienes de la Iglesia.
- El Estado intenta asumir funciones asistenciales, pero no logra sustituir plenamente a la Iglesia.
- Desaparecen muchas obras de caridad eclesiástica, lo que provoca: deterioro del bienestar de los pobres.
- Se consolida la filantropía como cuidado del semejante con fines de beneficio común.

Durante el siglo XIX, particularmente con el periodo de la Reforma, se intentó separar la asistencia pública de la privada. La Ley Lerdo (1856) permitió la desamortización de los bienes de la Iglesia, aunque el Estado no logró asumir plenamente la administración de hospitales y servicios asistenciales, lo que generó una pérdida de bienestar para los sectores pobres.

En este periodo, la caridad comenzó a transformarse en filantropía, influida por las ideas de la Ilustración. La asistencia se empezó a concebir como una práctica orientada al bien común y la prosperidad nacional, aunque todavía con fuerte presencia de organizaciones privadas y altruistas, que combinaban fines humanitarios con intereses comunitarios y nacionales.

Porfiriato (1876–1911): beneficencia privada

- El Estado prioriza la educación, no la pobreza.
- Predomina el darwinismo social⁷: la pobreza se explica como culpa individual (pereza, vicios).
- 1899: Ley de Beneficencia Privada: legaliza asociaciones privadas de asistencia y otorga exenciones fiscales.
- Se consolida la asistencia como un asunto privado, no como derecho.

⁷ Basado en la premisa de que el progreso —tanto biológico como cultural— se sustenta en la competencia entre individuos, naciones y razas, Herbert Spencer, principal exponente de esta postura, defendía la supresión de toda forma de asistencia social. Argumentaba que dicha ayuda interfería con el principio de la “supervivencia del más apto”, “[...] y de que simplemente prolongaba la agonía y agudizaba la miseria de aquellos que eran «no aptos»” (Harris, 1990, p. 591).

Durante el Porfiriato, la política social del Estado se concentró principalmente en la educación, mientras que la pobreza fue explicada desde el darwinismo social, que atribuía la condición de pobreza a la pereza y los vicios individuales. En este contexto, la asistencia social fue vista con recelo, como si implicara fomentar la dependencia.

En 1899 se promulgó la Ley de Beneficencia Privada, que legalizó la acción de asociaciones privadas y les otorgó exenciones fiscales, consolidando la participación de actores privados en la asistencia social bajo el aval del Estado.

Revolución mexicana (1910–1940): asistencia como obligación estatal

- La asistencia social comienza a concebirse como responsabilidad del Estado.
- Constitución de 1917: la educación se eleva a garantía social.
- Se amplían campañas de alfabetización y atención a sectores marginados.
- 1929: Programa “La Gota de Leche”: alimentación infantil en zonas periféricas.
- A finales de los años veinte inicia la institucionalización de la asistencia social.

Con la revolución mexicana y la promulgación de la Constitución de 1917, la asistencia social comenzó a concebirse como una obligación del Estado y no como una acción residual o caritativa. La educación fue elevada a garantía social, y se iniciaron campañas de alfabetización y ampliación de la cobertura educativa.

En este periodo se dio inicio a la institucionalización de la asistencia social. En 1929 se creó el programa La Gota de Leche, destinado a la alimentación infantil, y en la década de 1940 surgió la Subsecretaría Especializada en la Asistencia Pública, que trabajó junto con la Secretaría de Salubridad para atender a los grupos más rezagados.

Consolidación institucional (1940-1970)

- Creación de la Subsecretaría Especializada en la Asistencia Pública.
- Trabajo conjunto con la Secretaría de Salubridad.
- Se sientan las bases de: sistemas de asistencia pública y sistemas de seguridad social.
- La asistencia privada entra en una etapa de repliegue.

- 19 de enero de 1943: nacimiento del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) en el periodo presidencial de Manuel Ávila Camacho, como respuesta a los ideales revolucionarios de 1910-1917, buscando proteger a la clase trabajadora.
- Expansión del Estado social.
- Creación de instituciones clave: CONASUPO (abasto y seguridad alimentaria), INDECO (vivienda popular) y CORETT (regularización de la tierra).
- 30 de diciembre de 1959: en el mandato del presidente Adolfo López Mateos surge el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), el objetivo de ofrecer seguridad social integral —que incluye servicios de salud, pensiones y préstamos— a los empleados públicos, maestros y burócratas. Con su creación se sustituyó a la antigua Dirección de Pensiones Civiles, lo que marcó un momento importante en el reconocimiento y ampliación de los derechos laborales.
- La asistencia social se vincula con el desarrollo económico.

Expansión asistencial (1970-1980)

- 1973: Programa de Solidaridad Social: intento de incorporar a población no protegida por seguridad social.
- 1976–1982: COPLAMAR: atención a zonas deprimidas y grupos marginados y estrategias interinstitucionales (IMSS-COPLAMAR, CONASUPO-COPLAMAR).
- 1977: Creación del Sistema Nacional DIF: alimentación infantil (desayunos escolares), protección a población desamparada y atención a personas con discapacidad.
- Objetivos: autosuficiencia alimentaria, reducción de la pobreza y mejora nutricional.
- Introducción de la Canasta Básica Recomendable.

Entre los años cuarenta y ochenta del siglo XX, la asistencia social vivió su mayor expansión. Durante el periodo del Desarrollo Estabilizador (1954–1970) se crearon múltiples instituciones con componentes asistenciales: CONASUPO, INDECO y CORETT.

En los años setenta se establecieron programas de gran alcance como COPLAMAR (1976–1982), que articuló acciones interinstitucionales para atender zonas marginadas, y el

Sistema Alimentario Mexicano (SAM) en 1980, orientado a la autosuficiencia alimentaria y a la mejora nutricional de la población más pobre.

En 1977 se creó el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), que se convirtió en el eje central de la política asistencial, con programas de alimentación, protección a la infancia, atención a personas con discapacidad y apoyo a población desamparada.

Giro neoliberal (1982 en adelante)

- Crisis económica y adopción del modelo neoliberal.
- Influencia del FMI y Banco Mundial.
- Consecuencias: reducción del gasto social, retraimiento del Estado y desmantelamiento de sistemas de protección social.
- La política social pasa de ser universal a focalizada y de derechos a apoyos condicionados.
- Aumento de transferencias monetarias en lugar de servicios.
- Se impulsa la descentralización de la asistencia social.
- Programas del DIF se trasladan a niveles locales.
- Cambios operativos (ejemplo: desayunos escolares en escuelas).
- Duplicación de funciones y debilitamiento institucional en algunos estados.

A partir de la crisis económica de 1982, México adoptó un modelo neoliberal, impulsado por el FMI y el Banco Mundial. Esto implicó un retraimiento del Estado, reducción del gasto social y debilitamiento de los sistemas de seguridad y asistencia social.

La política social pasó de un enfoque universal y solidario a uno focalizado y condicionado, donde los beneficiarios deben demostrar su pobreza y cumplir requisitos para acceder a apoyos. La asistencia se transformó progresivamente en transferencias monetarias, sustituyendo la provisión directa de servicios.

Siglo XXI: fundacionalización de la asistencia social

- Surge la fundacionalización de la asistencia social: el Estado transfiere recursos públicos a fundaciones privadas.

- Participación de Fundación Televisa (Teletón), Fundación Telmex, Fundación Azteca, Fundación Bimbo, entre otras.
- Beneficios para las empresas: exenciones fiscales, donativos públicos.
- Consecuencia central: privatización de funciones asistenciales, debilitamiento del enfoque de derechos.
- La ONU cuestiona el modelo por reforzar la caridad y no los derechos.

En el siglo XXI, Mundo (2020) identifica un proceso de “fundacionalización” de la asistencia social, en el que el Estado transfiere recursos públicos a fundaciones privadas empresariales mediante donativos y exenciones fiscales. Ejemplos de ello son Fundación Televisa, Fundación Telmex, Fundación Azteca, Fundación Bimbo y Teletón.

Este modelo ha generado un debilitamiento de los servicios públicos, la privatización de funciones estatales y una atención asistencial basada en la lógica de la eficiencia privada y no en el cumplimiento de derechos. Organismos internacionales como la ONU han señalado que este esquema refuerza estereotipos de caridad y vulnera el enfoque de derechos humanos, particularmente en el caso de la discapacidad.

Actualidad

- Predominio de apoyos monetarios generalizados.
- Persistencia del modelo fundacional.
- El Estado continúa delegando funciones asistenciales a actores privados.

Finalmente, es importante subrayar que los recortes presupuestarios en México no comenzaron en el actual gobierno. Desde la crisis económica de 1982, cuando el país enfrentó una fuerte deuda externa y una caída en los ingresos petroleros, el gobierno declaró la incapacidad de pagar su deuda y entró en una etapa de inestabilidad financiera. Como respuesta, se adoptaron medidas para reducir el gasto público y evitar un mayor endeudamiento. En términos simples, el Estado comenzó a gastar menos para estabilizar la economía y recuperar la confianza internacional (Moreno-Brid *et. al.*, 2017). A partir de entonces, la contención del gasto se convirtió en un eje constante de la política económica (González, 2017).

Este giro tuvo efectos importantes en el sector salud. De acuerdo con datos del Banco Mundial, en la década de 1990 el gasto público en salud en México se mantuvo alrededor de 2.5% a 3% del PIB, porcentaje que históricamente ha sido bajo. Incluso en

años recientes, el gasto total en salud en México ha rondado el 5% del PIB, mientras que el promedio de los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos supera el 9%, y el gasto estrictamente público suele situarse por encima del 6% (Banco Mundial, 2023; OCDE, 2023). En términos comparativos, México invierte aproximadamente la mitad del promedio de la OCDE en salud pública como proporción del PIB, lo que evidencia un financiamiento estructuralmente limitado.

Viviane Brachet-Márquez sostiene en *El pacto de dominación. Estado, clase y reforma social en México (1910-1995)* (1996) que, a lo largo del siglo XX, las reformas sociales en México —como la creación del Instituto Mexicano del Seguro Social y del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado— no fueron simples concesiones del Estado. Por el contrario, surgieron en momentos críticos de conflicto entre las élites y los sectores populares. En este sentido, dichas reformas funcionaron como mecanismos para recomprar la lealtad de las bases corporativas —obreros, campesinos, burócratas y sindicatos— y, al mismo tiempo, aislar o contener a los sectores disidentes. Dentro de esta lógica, el periodo que va de 1970 a mediados de la década de 1990 constituye un parteaguas⁸.

La crisis de la deuda latinoamericana de 1982 y las crisis económicas que le siguieron, junto con el terremoto de Ciudad de México de 1985, actuaron como un momento crítico que detonó una transformación profunda en el país. El Estado mexicano, que durante el llamado “Milagro Mexicano” había utilizado el gasto social como herramienta para sostener la estabilidad política y asegurar la lealtad de diversos sectores sociales, comenzó a enfrentar severas limitaciones.

La crisis fiscal de 1982 dejó al Estado en la imposibilidad de continuar comprando lealtades mediante la expansión del bienestar social. Ante la amenaza de ingobernabilidad y bajo la presión de organismos financieros internacionales, el gobierno encabezado por Miguel de la Madrid ya no pudo —o no quiso— responder ampliando el Estado de bienestar. En su lugar, la nueva élite tecnocrática impulsó un giro hacia el neoliberalismo.

Para sanear las finanzas públicas y hacer frente al pago de la deuda externa, la nueva estrategia económica exigía un adelgazamiento del Estado. Esto se tradujo en un drástico recorte del gasto público, donde el sector salud y los servicios sociales resultaron

⁸ De acuerdo con Roberto Manero (2026) puede entenderse como una expresión del carácter político del asistencialismo, en tanto ciertas respuestas asistenciales —como las reformas en salud y prestaciones laborales— emergen también como resultado de la presión de movimientos populares, obreros y campesinos.

particularmente afectados, pues dejaron de ser concebidos como una inversión social y comenzaron a ser vistos como un gasto prescindible.

En este contexto, se produjo una disminución sistemática del presupuesto destinado a la salud y a la seguridad social. Como resultado, el Estado dejó de asumir el papel de principal proveedor de bienestar universal y pasó a configurarse como un actor más focalizado, orientado a dirigir recursos únicamente hacia poblaciones específicas consideradas prioritarias.

La salud y los servicios sociales dejaron de concebirse como un derecho garantizado por el Estado de bienestar y comenzaron a ser entendidos como bienes sujetos a la lógica del mercado o, en el mejor de los casos, como servicios focalizados únicamente en los sectores más pobres, incorporando así una lógica asistencialista.

Con menos recursos públicos y una demanda creciente —producto de la propia crisis económica que empobreció a amplios sectores de la población—, el sistema de salud pública entró en una crisis de cobertura y calidad. Este proceso, a la larga, sentó las bases para reformas posteriores orientadas a la privatización parcial de los servicios o a la creación de esquemas paralelos de atención, como el Seguro Popular, implementado años después.

Para Brachet-Márquez (1996), el recorte al presupuesto de salud durante la década de los ochenta no fue simplemente una medida de austeridad, sino la consecuencia de la ruptura de un antiguo pacto social. En ese pacto, el Estado utilizaba el gasto social como una de sus principales herramientas para garantizar la estabilidad política, la paz social y la lealtad de amplios sectores de la población.

Sin embargo, este mecanismo comenzó a ser sustituido por una nueva lógica: la de un Estado minimizado, influido tanto por presiones de organismos financieros internacionales como el Fondo Monetario Internacional, como por el nuevo modelo económico que se consolidaba a nivel global. Dicho modelo estuvo marcado por las políticas impulsadas por Margaret Thatcher en el Reino Unido desde 1979 y por Ronald Reagan en Estados Unidos a partir de 1980, experiencias que funcionaron como referencia para muchas élites tecnocráticas latinoamericanas.

En el caso mexicano, estas ideas fueron adoptadas por funcionarios formados en el extranjero, entre ellos el propio Miguel de la Madrid, egresado de la Universidad de Harvard. Bajo esta perspectiva, la responsabilidad del bienestar comenzó a desplazarse del Estado hacia el sector privado y la familia, mientras que el gobierno se limitaba a implementar

programas asistenciales focalizados dirigidos a contener la pobreza extrema generada por el propio “nuevo” modelo económico.

En una asesoría con nuestro asesor Roberto Manero Brito, al cuestionarlo sobre los recortes presupuestarios en el sector salud, nos comentó que con el tiempo, esta transformación favoreció la fragmentación institucional, la subcontratación de servicios y dinámicas administrativas que cooptaron y corrompieron a los movimientos populares. Es decir, el debilitamiento no fue únicamente presupuestario, sino también estructural. En este marco histórico, la política de austeridad impulsada por la Cuarta Transformación ha continuado con ajustes presupuestarios en distintas áreas del gobierno bajo el argumento de redirigir recursos hacia programas sociales prioritarios. No obstante, estos recortes han impactado el funcionamiento de instituciones como el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado y han reactivado el debate sobre la insuficiencia estructural del financiamiento público en salud, una clara continuidad sistemática impulsada por las élites políticas y económicas de 1980.

En este rastreo institucional, pretendemos vislumbrar que la noción de asistencia social ha experimentado una transformación significativa a lo largo del tiempo, transitando desde enfoques centrados en la caridad y la beneficencia, pasando por modelos de asistencia social integral, hasta consolidarse en la actual concepción de protección integral de los derechos. No obstante, a pesar de este desplazamiento discursivo hacia la garantía de derechos y la atención de las causas estructurales de la vulnerabilidad social, en la práctica el asistencialismo continúa predominando y eclipsando estos avances. Lejos de fortalecer la autonomía de las personas, muchas intervenciones —en su gran mayoría de corte positivista— siguen reproduciendo relaciones de dependencia y subordinación, lo que evidencia la persistente tensión entre el discurso de los derechos y las lógicas tradicionales de asistencia.

Lo anterior se ve reflejado cuando Mundo (2020) destaca:

En este tenor, México ha desmantelado sus ya de por sí precarios sistemas de seguridad y protección social con el objetivo de cumplir con los requerimientos que impone la economía del libre mercado, socavando toda forma de solidaridad social, para dar paso a una situación en la que cada persona se tiene que responsabilizar de su vida, salud y porvenir (adquirir una mayor formación para volverse más “empleable”, desembolsar recursos extraordinarios para adquirir asistencia médica de calidad, —o por lo menos expedita—, ahorrar para tener una mejor pensión al finalizar su etapa productiva, etcétera) (Mundo, 2020, p. 133).

Ahora bien, un concepto clave y que hemos mencionado con anterioridad es el de vulnerabilidad, pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de eso? Siguiendo a Judith Butler en su libro *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), la vulnerabilidad no remite a una debilidad individual ni a un déficit psicológico propio de ciertos sujetos. Se trata, más bien, de una condición relacional, social y política, producida por los marcos que organizan la vida en común. No somos vulnerables porque carecemos de capacidad, sino porque nuestra existencia depende inevitablemente de otros y de estructuras sociales que pueden sostenernos o, por el contrario, abandonarnos.

Butler (2010) parte de la idea de que la vulnerabilidad es constitutiva de la condición humana. Los cuerpos son finitos, expuestos y necesitados de cuidado; nadie es completamente autosuficiente. Esta exposición no es un accidente ni una falla del sujeto, sino el punto de partida mismo de la vida social. El problema, entonces, no radica en la vulnerabilidad en sí, sino en la manera en que ésta se distribuye y se gestiona socialmente.

Aunque todos los cuerpos comparten esta condición de exposición, Butler (2010) subraya que no todos son vulnerables en el mismo grado ni bajo las mismas condiciones. Las estructuras sociales, políticas y económicas intensifican la vulnerabilidad de ciertos grupos, volviéndola más profunda y persistente. A esta forma diferencial de exposición al daño Butler la denomina *precariedad*: una vulnerabilidad inducida, producida y sostenida por relaciones de poder que colocan a algunos sujetos en situaciones de mayor riesgo, desprotección e inestabilidad.

La vulnerabilidad, además, sólo adquiere relevancia política cuando una vida es reconocida como vida. Butler (2010) introduce aquí la noción de *marcos de reconocimiento*, entendidos como los esquemas normativos que determinan qué cuerpos importan, cuáles merecen protección, cuidado y duelo, y cuáles pueden ser expuestos a la violencia sin que ello genere escándalo o respuesta social. Cuando una vida no es inteligible dentro de estos marcos, su vulnerabilidad se vuelve invisible, incluso cuando el daño es evidente.

Desde esta perspectiva, la violencia no se limita al daño físico directo. También ocurre cuando una vida está situada fuera de los marcos de protección y reconocimiento. Una vida no llorada es, para Butler, una vida cuya vulnerabilidad nunca fue considerada digna de resguardo. La exclusión del duelo revela una jerarquización previa de las vidas, donde algunas son asumidas como prescindibles. Butler (2010) se distancia de cualquier lectura que asocie vulnerabilidad con pasividad. La vulnerabilidad no es lo opuesto a la agencia. Por el contrario, puede convertirse en una condición de acción política, de demanda ética y de resistencia colectiva.

En este punto, resulta necesario desplazar la discusión hacia un plano situado que permite observar cómo estas transformaciones históricas, políticas y discursivas en torno a la asistencia social y la vulnerabilidad se materializan en dispositivos institucionales concretos. Es decir, no se trata únicamente de reconstruir un devenir abstracto de la asistencia, sino de analizar cómo estas lógicas —atravesadas por tensiones entre derecho, control, cuidado y gestión de la marginalidad— se encarnan en espacios específicos de intervención. En este sentido, el CVC puede ser leído no sólo como una institución asistencial, sino como un dispositivo en el que se condensan estas racionalidades, permitiendo problematizar, en un nivel empírico, las formas contemporáneas en que se produce, gestiona y regula la vulnerabilidad.

El CVC como dispositivo de asistencia: una lectura situada

Abordar la historia de este centro resulta complejo, ya que, como se señaló previamente, el origen de las instituciones de beneficencia pública y asistencia social en México se remonta al siglo XIX y principios del XX, atravesando múltiples transformaciones hasta llegar al siglo XXI. Aunque es posible reconstruir parte de su historia a través de páginas web, artículos e información pública, resulta fundamental consultar archivos históricos institucionales para un panorama más completo. Por ello, esta revisión se estructura en tres partes, considerando las distintas etapas por las que ha atravesado la institución:

1. Orígenes generales

El modelo institucionalizado de los Centros de Asistencia e Integración Social (CAIS) bajo una estructura gubernamental clara surge en la década de 1980, vinculado al desarrollo del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia del entonces Distrito Federal (DIF-CDMX).

- Objetivo inicial: su creación respondió a la necesidad de contar con centros comunitarios que brindaran asistencia social integral, alimentación, atención médica básica, actividades recreativas, apoyo educativo y capacitación para el trabajo a poblaciones en situación de vulnerabilidad: niñas, niños, adolescentes, personas adultas mayores, personas con discapacidad y familias en situación de pobreza.
- Modelo operativo: los CAIS funcionaban como espacios abiertos a la comunidad, no como albergues residenciales permanentes. Cabe señalar que la atención residencial correspondía a otros tipos de centros, como los CAM (Centro de Atención Múltiple) o CAD (Centros de Atención para las Adicciones).

2. Transformaciones institucionales de los CACIS

a. Época fundacional y de consolidación (décadas de 1980 a 2000)

Durante este periodo se consolida la creación y expansión de la red de CAIS por parte del DIF-CDMX, con un enfoque centrado en la asistencia básica y la integración comunitaria. La operación de estos centros se regía por las leyes generales de asistencia social vigentes.

b. Cambio de paradigma: de la asistencia a la protección integral de derechos (2010 en adelante)

Un momento clave ocurre con la promulgación de la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (LGDNNA) en 2014, y su posterior homologación en la Ciudad de México.

- Esta ley establece un cambio profundo de enfoque: se pasa de la "asistencia" y "beneficencia" hacia la protección integral de derechos.
- Se enfatiza la prevención de situaciones de riesgo y la restitución de derechos vulnerados.
- Se crea el Sistema de Protección Integral de Niñas, Niños y Adolescentes (SIPINNA), tanto a nivel federal como local.

El nuevo marco legal obliga a repensar el modelo tradicional de los CAIS. El enfoque asistencial, aunque relevante, ya no era suficiente para cumplir con el mandato de protección integral, especialmente en casos de niñas, niños y adolescentes en riesgo o con derechos vulnerados.

No obstante, este desplazamiento hacia un enfoque de derechos también abre una serie de tensiones que resulta necesario problematizar. Si bien amplía el reconocimiento jurídico de las personas en situación de vulnerabilidad, no necesariamente implica su participación en la definición de dichos marcos normativos, reproduciendo así formas de exclusión dentro del propio sistema representativo. En este sentido, la institucionalización de los derechos puede dar lugar a nuevas formas de regulación y vigilancia, en las que el cumplimiento de un mandato legal —orientado a garantizar la protección— termina operando también como un mecanismo de control sobre los propios sujetos a quienes va dirigido.

c. Reestructuración específica: de CAIS a CVC (2019)

Como respuesta a la LGDNNA, el DIF-CDMX inició un proceso de reconversión de algunos CAIS, especialmente aquellos que ya atendían a población adolescente en riesgo. De este proceso surgió el CVC.

Objetivo: contar con espacios especializados para:

- Valoración integral multidisciplinaria (social, psicológica, médica y legal) de jóvenes cuyos derechos han sido vulnerados o que se encuentran en riesgo (víctimas de violencia, abuso, explotación, abandono, o en conflicto con la ley penal adolescente).
- Canalización efectiva hacia instituciones y servicios adecuados (como centros de asistencia social del SNDIF, servicios de salud mental, programas de reintegración familiar, medidas de protección especial, etc.).
- Atención inmediata en situaciones de crisis o desamparo (primera acogida y estabilización).

3. El caso específico: CVC

El inmueble ubicado en Sur 65-A núm. 3246, Colonia Viaducto Piedad, Alcaldía Iztacalco, C.P. 08200, Ciudad de México, funcionó durante varios años como CAIS Coruña Jóvenes, atendiendo principalmente a adolescentes y jóvenes en situación de calle o vulnerabilidad.

Como parte del proceso de reestructuración institucional impulsado por el DIF-CDMX y en cumplimiento de la LGDNNA, este centro fue transformado en CVC en 2019. Este cambio no fue uniforme ni simultáneo en toda la red de CAIS, sino parte de un proceso gradual de reconversión.

La ubicación estratégica del centro y su experiencia en la atención a la población lo hicieron especialmente adecuado para convertirse en un CVC. Dada la creciente necesidad de espacios especializados para la valoración y canalización de usuarios en situaciones complejas, como violencia, conflicto con la ley, explotación o abandono, este centro se consolidó como uno de los pilares del nuevo modelo de atención.

a. Funciones actuales del CVC

Se recibe a las personas para brindarles temporalmente alimentación, vestido, atención médica, aseo y pernocta.

Ahí se crea el expediente único⁹ y dependiendo del perfil se canaliza a las residencias permanentes conocidas como CAIS o bien, a la red de residencias operadas por organizaciones civiles; se realizan retornos al lugar de origen; o se hace un trabajo de reunificación familiar, según sea el caso y el perfil de cada persona y lo que necesite.

El Albergue de Transición Entre la Calle y el Hogar (TECHO) es el espacio donde las personas que así lo deciden, pueden permanecer por un tiempo para dar continuidad a su plan de vida, encaminado a recuperar su autonomía.

Diariamente ingresan personas en situación de calle al CVC, muchas de ellas para acceder a alimentación, atención médica, aseo, pernocta y regresar nuevamente a los espacios de socialización en la calle, razón por la cual los registros que se reportan en el CVC no son únicos porque muchas personas pueden tener visitas recurrentes al Centro, incluso durante el mismo día.

El CVC tiene como objetivo proporcionar atención integral y servicios sociales a las personas en situación de calle y/o abandono social para garantizar el cumplimiento de la Fracción K del artículo 11 de la Constitución Política de la Ciudad de México, mediante la valoración y canalización de las personas conforme a sus necesidades y perfil físico, psicológico y social. (Secretaría de Bienestar e Igualdad Social, 2025)

Transparencia y acceso a archivos institucionales

La información detallada sobre los procesos internos de reestructuración, así como sobre la historia operativa específica de cada centro, no se encuentra fácilmente disponible al público. En muchos casos, estos datos están centralizados o dispersos en archivos administrativos no digitalizados, o en la memoria de trabajadores veteranos, lo cual limita su consulta y análisis.

Cambios de nombre y estructura organizativa

Las transformaciones institucionales, como el cambio de CAIS a CVC, han generado rupturas en la continuidad documental. En ocasiones, los cambios de nombre implican también una nueva codificación administrativa, lo que dificulta rastrear la trayectoria histórica de un mismo inmueble o unidad operativa a través del tiempo.

Ausencia de literatura académica especializada

⁹ En el expediente se recopilan una serie de valoraciones multidisciplinarias (la de trabajo social, la médica, la psiquiátrica y la psicológica), así como documentos oficiales de ciertas instituciones de las que han recibido servicios.

Sin embargo, más allá de la escasa documentación, resulta necesario realizar una lectura analítica de estas transformaciones. La reconversión institucional no puede entenderse únicamente como un ajuste administrativo, sino como parte de un reordenamiento más amplio en las formas de gestionar la asistencia social. Estos cambios pueden leerse como intentos por optimizar recursos, reorganizar poblaciones y redefinir los modos de intervención sobre los sujetos, en sintonía con lógicas contemporáneas de focalización, eficiencia y control. En este sentido, la falta de producción académica específica no sólo representa una limitación, sino que también puede interpretarse como un indicio de la naturalización de estos procesos, los cuales tienden a presentarse como meramente técnicos, invisibilizando sus implicaciones políticas y sociales.

En esta misma línea, estas reorganizaciones pueden entenderse como parte de un proceso más amplio de institucionalización de la asistencia social, en el que las prácticas de ayuda se formalizan, se normativizan y se integran a dispositivos cada vez más especializados. La transición de CAIS a CVC no sólo implica un cambio de denominación o de estructura operativa, sino una reconfiguración en los modos en que la institución define, clasifica y atiende a las poblaciones que interviene. Así, la institucionalización no sólo organiza la asistencia, sino que también produce categorías de sujetos, delimita formas legítimas de intervención y establece marcos específicos de regulación, evidenciando que estos procesos no son neutros, sino que responden a racionalidades políticas e históricas situadas.

Finalmente, como no hay mucha información documentada sobre el CVC, presentamos un fragmento del diario de campo, que a través de un testimonio, sintetiza su estructuración:

“Un día, en la oficina de Psicología, la encargada del área —como suele hacerlo— estaba contándonos todo su recorrido profesional desde que comenzó a trabajar en el establecimiento. Sinceramente, le estaba dando el avión porque casi siempre habla de su vida, y ya me la sé, pero luego pensé que era un buen momento para “sacarle la sopa” y averiguar cómo había surgido el CVC, ya que no habíamos encontrado mucho sobre su origen. Como la plática fue completamente espontánea, tomé una hoja en blanco que tenía enfrente y empecé a escribir.

Narró que cuando ingresó a laborar, en 1995, llegó a “La Plaza del Estudiante”, ubicada en la colonia Morelos de la Ciudad de México. La propuesta de ese espacio no era muy distinta a la que existe actualmente en la parte de transitorios del CVC: albergar a hombres mayores de 18 años. Con el tiempo, se abrió una iniciativa para

realizar brigadas en calle, con el fin de que la banda indigente conociera el lugar y aceptara trasladarse allí. Cabe mencionar que esta oferta era para todo público, sin importar el perfil: niños, mujeres, hombres, personas de cualquier edad.

En 2019, La Plaza del Estudiante se fusionó con estas brigadas y así se creó CVC TECHO, el cual se apropió del espacio que anteriormente ocupaba el CAIS Coruña-Jóvenes. Algo importante que también señaló es que, antes de esta fusión, los usuarios podían ser recibidos directamente en cada CAIS sin necesidad de pasar por un filtro de canalización” (Fragmento del diario de campo de Karla).

PROBLEMATIZACIÓN

La llamada reintegración social constituye hoy un eje central de los discursos institucionales frente a la exclusión. Sin embargo, este concepto resulta problemático cuando se observa a la luz de los procesos históricos que han configurado la cuestión social. Como advierte Robert Castel (1997), la exclusión que se busca atender no es un fenómeno individual, sino el resultado de transformaciones estructurales en las relaciones de producción, en las formas de protección social y en los vínculos comunitarios.

La reintegración implica, más bien, la reconstrucción de vínculos sociales, comunitarios e institucionales que restituyan soportes colectivos frente a la fragmentación. En este marco, lo que las instituciones denominan “reintegración social” se revela como un dispositivo atravesado por la racionalidad neoliberal. Tal es el caso del CVC, que se presenta como espacio de refugio y cuidado, pero que en realidad sostiene, bajo la retórica de la neutralidad técnica, la ilusión de que la responsabilidad individual constituye el eje de la reintegración (Secretaría de Bienestar e Igualdad Social, 2025). Así, los sujetos son interpelados como únicos responsables de su exclusión, mientras se desatienden las condiciones estructurales que la producen: precariedad, violencia, abandono familiar e institucional.

A la luz de la noción de *biopolítica* de Michel Foucault (2008), este modelo de intervención puede ser comprendido como una forma de gestión de la vida: el poder ya no actúa solamente a través de la represión, sino de mecanismos que administran cuerpos y conductas, normalizando lo que se considera desviado. El CVC, en este sentido, no transforma las condiciones sociales que marginan, sino que administra lo manifiesto (higiene, alimentación, diagnósticos médicos) y silencia lo latente. En este sentido, más que

pensar en una ausencia del Estado, resulta pertinente problematizar las formas específicas en que éste se encuentra presente.

Desde la perspectiva del *Estado Inconsciente* planteado por René Lourau (1979), el Estado no opera únicamente a través de sus instituciones visibles, sino también mediante la internalización de ciertas lógicas, imaginarios y modos de intervención que orientan la acción sin hacerse explícitos. Así, el CVC no sólo administra lo manifiesto, sino que encarna formas históricamente construidas de entender la asistencia, produciendo una “curvatura” en la manera en que se perciben y abordan a los sujetos, naturalizando ciertas respuestas institucionales mientras invisibiliza otras posibilidades de intervención.

En esta misma línea, Bruno Lutz (2013) citando a Loïc Wacquant (2010) en *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social* muestra que el neoliberalismo gobierna la inseguridad social mediante una doble estrategia de asistencia condicionada y penalización. Bajo este marco, la indigencia se diagnostica, pero no se problematiza cómo la estructura que diagnostica también produce lo que intenta corregir. ¿Quién tiene acceso real a un “plan de vida”? ¿cuáles son las condiciones efectivas para salir del CVC con oportunidades concretas de empleo, vivienda y comunidad? La mayor parte de quienes egresan, regresan a un sistema que no los quiere, donde son percibidos como amenaza o como “escoria de la sociedad”¹⁰. La comunidad no los desea, y la institución no los puede sostener. Así, la supuesta reintegración se revela como un tránsito hacia la nada, como un retorno programado a la marginalidad.

En ese sentido, al hablar del *homo sacer*, en el sentido que propone Giorgio Agamben (1998), es hablar de una forma de existencia que no nace por azar, sino que es producida políticamente: vidas despojadas de reconocimiento, reducidas a la mera supervivencia y situadas en un umbral donde la ley y la comunidad ya no actúan como protección, sino como mecanismos de abandono. Es una vida detenida en un límite, una vida que sólo existe porque puede ser administrada.

Cuando pensamos en el *homo sacer* desde nuestra experiencia en el CVC, el concepto deja de ser una abstracción filosófica. Los sujetos que llegan al CVC cargan historias marcadas por la violencia, la precariedad y la exclusión. No llegan solamente con problemas sociales: llegan con una forma de desposesión que resuena profundamente con la figura agambeniana. Son cuerpos administrados, registrados, vigilados, evaluados; vidas que quedan, aunque nadie lo nombre así, bajo el veredicto técnico de una institución que decide qué hacer con ellas. En sus expedientes, sus nombres aparecen como categorías;

¹⁰ Mencionamos esto porque un usuario nos preguntó cuál era nuestra postura respecto a la idea de que “los que estamos aquí somos la escoria de la sociedad”.

en su paso por el dispositivo, su presencia suele leerse en términos de riesgo, urgencia o regulación.

La figura del *homo sacer* describe una vida incluida a través de la exclusión. En el derecho romano, era alguien que podía ser asesinado sin que ello se considerará crimen y que, paradójicamente, tampoco podía ser sacrificado. Una vida fuera de la protección de la ley, pero atrapada en su lógica. No un marginal, sino un abandonado. No un excluido, sino alguien incluido a partir de su exposición.

Agamben (1988) sostiene que esta figura antigua revela el corazón del poder soberano moderno: la capacidad de determinar quién merece ser protegido y quién puede ser dejado a su suerte. Ese poder se manifiesta de manera más clara en el estado de excepción, cuando la norma se suspende para operar directamente sobre la vida. En ese espacio, lo humano se reduce a su mínima expresión: a pura biología, a lo que él llama *nuda vida*, vida sin mundo.

La modernidad ha hecho justamente eso: capturar la vida biológica en dispositivos donde no existe ciudadanía plena, solo supervivencia administrada. El campo de concentración, para Agamben (1998), encarna esta lógica: el lugar donde se decide qué vida puede o no ser reconocida como tal. El CVC no es un campo de concentración; pero para muchos usuarios, funciona como un espacio suspendido. Cuando llegan, vienen de una acumulación de abandonos: institucionales, familiares, afectivos, jurídicos. Su identidad se transforma en un expediente; su historia debe ajustarse a formatos; su fragilidad aparece traducida en categorías.

Y aunque el personal busque humanizar la intervención, la institución opera bajo una lógica que Agamben (1988) describe con precisión inquietante. Para ciertos sujetos, el CVC se convierte en el lugar donde ingresan como *nuda vida*: vidas que deben ser contenidas, reguladas, ordenadas, clasificadas. Vidas que el Estado no necesariamente se propone acompañar hacia la dignidad o la agencia, sino más bien administrar para que no desborden.

En nuestra práctica, esta realidad aparecía con claridad: la mujer cuyo cuerpo habla en silencio; el joven que ha dejado de comer; la persona que no participa en las actividades recreativas porque su mundo interno está roto; el usuario que se desregula emocionalmente y es leído más como riesgo que como sujeto. Estas escenas cotidianas recuerdan que no trabajamos sólo con dificultades sociales, sino con vidas al límite, vidas en estado de exclusión afectivo y social.

Lo que hacíamos cada día —acompañar, observar, escribir diarios, coordinar actividades recreativas, estar presente ante los afectos más difíciles— ocurre en ese borde donde la vida intenta recuperar sentido. Es un trabajo pequeño en apariencia, pero profundamente micropolítico. Allí donde la institución podría convertir a alguien en una categoría más, lo que se busca es abrir espacios en el que pueda sostenerse la singularidad, el gesto, el rostro y la enunciación, no como algo que nosotras devolvamos, sino como algo que puede emerger en el encuentro y en las condiciones que se logran construir colectivamente.

Cada vez que escuchamos a quien no habla, cada vez que leemos en un cuerpo la historia que no se logra nombrar, cada vez que nos acercamos a alguien que parece haber quedado fuera de sí, estamos trabajando contra esa lógica que reduce la vida a lo mínimo. Cada gesto que permite una decisión, una palabra, un juego, una expresión, interrumpe la maquinaria que produce *nuda vida*.

Agamben (1998) hablaría aquí de *forma-de-vida*: una vida que no puede separarse de su manera de vivir. Esa *forma-de-vida* empieza a reaparecer cuando alguien siente que aún puede elegir algo, cualquier cosa, aunque sea mínima. No se trata de transformar toda la institución, sino de resistir desde dentro su tendencia a despojar a los sujetos de su potencia.

Mirar la experiencia del CVC desde Giorgio Agamben, implica asumir una responsabilidad ética. Significa reconocer que quienes llegan al centro no son sólo usuarios, ni casos, ni indicadores de riesgo, sino vidas que el sistema ha dejado en un estado de exclusión permanente. Si reconocemos esto, nuestra intervención deja de ser exclusivamente técnica para volverse crítica: acompañamos al sujeto, sí, pero también interrogamos el dispositivo; interrumpimos, aunque sea un instante, la mecánica que reduce la subjetividad; abrimos grietas donde la vida pueda volver a pronunciarse.

De este modo, la problematización no radica sólo en señalar la precariedad de los mecanismos institucionales, sino en cuestionar las lógicas mismas que sostienen la intervención. Lo que se presenta como “reintegración social” encubre una gestión de la marginalidad que, lejos de transformar, perpetúa las condiciones de exclusión y profundiza la vulnerabilidad de los sujetos.

De aquí surgió una pregunta que, inicialmente, orientaba esta investigación: ¿en qué medida el modelo de “reintegración social” implementado por el CVC constituye realmente un proceso de inclusión, o si, por el contrario, funciona como un dispositivo de control y gestión de la marginalidad que reproduce la exclusión que pretende combatir?

Pero luego, sucedieron cosas que desarrollaremos más adelante, y surgió una nueva pregunta: ¿qué modelo de intervención puede existir después del asistencialismo, cuando ya se mostró insuficiente para sostener la dignidad que dice garantizar?

JUSTIFICACIÓN

La presente investigación se inscribe en la psicología social debido a que su objeto de análisis no es el individuo aislado, sino las prácticas institucionales y los procesos psicosociales que se configuran en el CVC. El interés no radica en evaluar características individuales de los usuarios ni en medir la eficacia del servicio, sino en problematizar el modelo asistencialista como dispositivo que organiza relaciones, distribuye posiciones y produce determinados modos de subjetivación.

El CVC no sólo canaliza demandas sociales; también clasifica, nombra y regula la vulnerabilidad mediante categorías institucionales que estructuran la relación entre profesionales y usuarios. Desde la psicología social, estas prácticas no se entienden como meras interacciones técnicas, sino como procesos atravesados por relaciones de poder y marcos históricos que configuran la experiencia subjetiva y las posibilidades de acción de los sujetos.

La Licenciatura en Psicología se desarrolla con matices distintos dentro de la Universidad Autónoma Metropolitana. En la UAM Unidad Iztapalapa, la formación se orienta al estudio, análisis e intervención de los fenómenos psicosociales, la interacción grupal y el comportamiento social, privilegiando el abordaje sistemático de dinámicas interpersonales y procesos de influencia social.

En la UAM Unidad Xochimilco, en cambio, la Licenciatura en Psicología se ha consolidado con un énfasis crítico e institucional, orientado al análisis de las prácticas sociales, los dispositivos de intervención y las relaciones de poder que atraviesan los procesos de subjetivación. El modelo modular favorece la problematización de contextos concretos y la articulación entre teoría y transformación social. Así, en coherencia con esta tradición, la presente investigación aborda el CVC no sólo como espacio de interacción, sino como dispositivo institucional que organiza la exclusión en términos sociales y políticos.

Como estudiantes de la Licenciatura en Psicología, nuestro interés en el estudio de las subjetividades y los dispositivos de intervención en espacios de exclusión surge a partir de la experiencia transitada en el módulo VIII *Conflicto psíquico, salud mental y sociedad*. En este espacio de formación, el abordaje del conflicto psíquico en articulación con las

redes de relaciones que configuran la subjetividad y su manifestación en el campo de la salud mental nos permitió visibilizar la diversidad de experiencias subjetivas y cuestionar las nociones normativas y disciplinarias que históricamente han definido lo que se entiende por “salud mental”.

A raíz de esa experiencia, nuestro interés por profundizar en el tema se intensificó. Lo trabajado en el módulo marcó una pauta significativa que movilizó, en gran parte, esta "reincidencia"¹¹ del grupo en el mismo campo. Aunque para muchos pueda parecer un terreno problemático y complejo, nosotros lo consideramos un motor clave para problematizar las concepciones tradicionales que patologizan a los sujetos con conflicto psíquico y, al mismo tiempo, reconocer que estas experiencias no son homogéneas ni siempre se ajustan a los ideales hegemónicos de la sociedad contemporánea.

Nuestra implicación en este trabajo terminal no es sólo académica, sino también profundamente personal. Karla ha tenido un contacto cercano con esta población desde temprana edad, cuando acompañaba a su tío a trabajar a distintos CACIS. Sin embargo, a pesar de su cercanía, no fue hasta el módulo VIII que tuvo la oportunidad de conocer en profundidad el funcionamiento institucional de estos espacios y los dispositivos que operan en ellos, muchas veces de forma latente. Samantha siempre había sido consciente de las problemáticas en torno a la salud mental y las instituciones que la gestionan; sin embargo, fue a partir de un contacto más directo con estos espacios, a partir del módulo VIII, que comenzó a dimensionar su complejidad.

Estas experiencias nos permitieron poner en cuestión muchas ideas previas y reconocer cuánto se oculta o naturaliza respecto a las condiciones de vida de los sujetos institucionalizados. No obstante, a medida que avanzamos en la investigación, comprendimos que enfocarse únicamente en la experiencia de los usuarios que residen en estos centros era limitar el panorama. Descubrimos que la vivencia de quienes acompañan, en este caso nosotras como estudiantes, también es fundamental para construir un saber más situado y complejo. En otras palabras, comenzamos a preguntarnos cómo se vive lo que socialmente se denomina “locura” fuera de la locura misma, es decir, más allá del encierro o la institucionalización.

Este giro en nuestra mirada también nos llevó a cuestionar las concepciones hegemónicas sobre la salud mental. La Organización Mundial de la Salud (OMS) la define “no sólo como la ausencia de enfermedad sino como el completo estado de bienestar psíquico, físico y social” (Guinsberg, 2009, p. 19). Sin embargo, siguiendo la línea de

¹¹ A modo de anécdota: el día que elegimos asesor para el trabajo terminal, nos autonombramos “Los Reincidentes”. El nombre habla por sí solo.

pensamiento de Sigmund Freud en *El malestar en la cultura* (1930), esta noción resulta ilusoria, ya que, en tanto sujetos inmersos en lo social, no es posible alcanzar un placer absoluto, debido a que las condiciones históricas, sociales y económicas atraviesan la experiencia psíquica, marcando límites concretos a ese ideal.

Cada colectivo actúa en función de normas y expectativas establecidas, como señala Enrique Guinsberg (2009), “todo lo que se produce en la constitución y desarrollo de la subjetividad, incluyendo lo que llama “la psicopatología incluida”, es inseparable de los procesos sociales, culturales e históricos” (p. 11), esto justifica la diferenciación de quienes se desvían de la heteronormatividad, lo que implica una radicalización de la noción de enfermedad. A las personas a quienes se les atribuyen comportamientos “desviados” se les imponen sanciones o medidas punitivas para encauzarlas hacia la “normalidad”.

Este tipo de instituciones asistencialistas opera bajo la episteme dominante de la salud mental, la cual individualiza el sufrimiento psíquico al considerar que las formas de vida que se desvían de la norma son un problema y responsabilidad exclusiva del sujeto. Desde esta perspectiva, se desliga a la institución de cualquier implicación respecto a las condiciones estructurales que propician el abandono social, la exclusión o el malestar.

Un criterio común dentro de este enfoque es el uso de la estadística como herramienta para definir lo “normal” y, en consecuencia, promover la adaptación de los sujetos a prácticas y comportamientos mayoritarios. La idea de “curarse” queda entonces asociada a comportarse como la mayoría, bajo el supuesto de que existe un estado ideal de desarrollo biopsicosocial que todos deberían alcanzar. Este paradigma, como señala Guinsberg (2009), produce inevitablemente frustración, descontento y malestar, al imponer una normatividad que desconoce la diversidad de trayectorias, contextos y modos de estar en el mundo.

En este marco, instituciones como el CVC reproducen y sostienen dinámicas de poder que legitiman ciertos discursos sobre lo que se considera “enfermedad”. Estas narrativas patologizan elementos familiares, sociales, históricos y culturales, justificando intervenciones que, lejos de cuidar, muchas veces refuerzan el control, la vigilancia y la exclusión de quienes no se ajustan al ideal normativo de salud mental.

CORPUS TEÓRICO

El corpus de esta investigación puede organizarse a partir de tres grandes ejes analíticos:

1. Institución como productora de subjetividad.
2. Memoria como campo de poder.
3. Intervención como implicación: apertura de lo instituyente.

Sin embargo, se decidió no fragmentar el desarrollo del corpus bajo esta división estricta, ya que se considera que los textos, conceptos y autores dialogan constantemente entre sí, generando cruces que no pueden pensarse de manera aislada. En este sentido, se opta por una organización que preserve la fluidez del texto y permita seguir una lógica rizomática, donde las ideas se conectan, se atraviesan y se articulan mutuamente, evitando jerarquías fijas o separaciones rígidas entre los ejes planteados.

El trabajo del CVC se desarrolla dentro de un contexto institucional complejo, atravesado por dimensiones legales, psicológicas, sociales y ético-políticas. No es un espacio neutral, sino un lugar donde se combinan saberes, prácticas y decisiones que afectan directamente a las personas que llegan al centro. En este marco, resulta crucial interrogar las formas en que se produce y gestiona el conocimiento sobre dichos sujetos, así como las categorías diagnósticas, sociales e institucionales que organizan su valoración y posterior canalización. Esta complejidad nos sitúa en el terreno de los dispositivos de poder-saber que anteceden, rodean y legitiman las intervenciones, y que se renuevan continuamente a través de la memoria institucional y los procesos instituyentes.

El texto de Gilberto Morales, *La visión antropológica del sujeto transgresor y política criminal* (2025), ofrece una clave para leer críticamente estas prácticas. Morales (2025) señala que el “sujeto transgresor” no surge espontáneamente, sino que es el resultado de una trama histórica, cultural e institucional que clasifica y gobierna ciertos cuerpos y subjetividades, especialmente aquellos considerados peligrosos. Esta figura funciona como un imaginario que organiza la mirada institucional; por ello, la intervención del CVC debe pensarse dentro de estos dispositivos que moldean anticipadamente lo que se ve, se nombra y se considera problemático.

A nuestra llegada al CVC, nos incorporamos también a esta trama. Nos volvimos parte de su memoria colectiva, entendida —siguiendo a Maurice Halbwachs (2004)— no como un archivo pasivo, sino como una reconstrucción permanente orientada por los marcos sociales del presente. Hay que distinguir que tanto la memoria individual, autobiográfica, histórica y la que se dispone en el tiempo son relatos o memorias que se encuentran entrelazadas.

Hay que considerar que la memoria individual no está totalmente aislada o cerrada, necesitamos recurrir a recuerdos de los demás, puntos de referencia externos a nosotros para poder evocar el pasado, puntos fijados por la sociedad, palabras e ideas que son dadas por su entorno,

[...] es decir, que nuestra memoria no se confunde con la de los demás. Está limitada de forma bastante rigurosa en el espacio y en el tiempo. La memoria colectiva también lo está: pero sus límites no son los mismos. Pueden estar más afianzados y también más alejados (Halbwachs, 2004, p. 54).

Nosotras llevábamos un bagaje de recuerdos históricos que, a pesar de no haberlos vivido, pudieron aumentar leyendo o conversando con los demás. Estos acontecimientos históricos dejan una profunda huella debido a que han logrado modificar instituciones o comunidades: porque la tradición sigue estando muy viva (Halbwachs, 2004). En este momento cabe resaltar que la noción o símbolo, que se presentan bajo formas populares pueden imaginarse, pero que resultan imposibles acordarse de ellas, por lo tanto, habría que distinguir entre memoria autobiográfica y memoria histórica donde:

[...] la primera se apoyaría en la segunda, ya que al fin y al cabo la historia de nuestra vida forma parte de la historia en general. Pero la segunda sería, naturalmente, mucho más amplia que la primera. Por otra parte, sólo nos representaría el pasado de forma resumida y esquemática, mientras que la memoria de nuestra vida nos ofrecería una representación mucho más continua y densa (Halbwachs, 2004, p. 55).

De esta forma podemos distinguir que en la memoria histórica sabemos perfectamente que no hemos sido testigos de dichos acontecimientos por lo que nos limitamos en basarnos en signos reproducidos a través del tiempo, todo lo que nos llega del pasado son palabras que se han leído o escuchado y que forma parte de una corriente de ese mar de vida nacional o institucional.

En una misma sociedad coexisten múltiples memorias colectivas. Un ejemplo clásico son las “memorias en disputa” sobre periodos de violencia política o dictaduras donde se encuentran memorias contrapuestas del mismo evento, la memoria del militar, de las víctimas, de los partidos políticos, etc. Estas memorias enfrentadas tienden a alimentar el conflicto social o pueden negociar un relato que permita la convivencia. La memoria colectiva es el relato de un grupo, colectivo, comunidad, un movimiento social, etc, que construye sobre su pasado para definir quiénes son en el presente y hacia dónde van.

Desde la psicología social se puede analizar cómo ese relato se negocia y quién tiene el poder de contarlos. Por otro lado, el relato no sólo cuenta lo que pasó, también puede hacer reflexionar, transmitir valores, normas y modelos de comportamiento, un proceso fundamental para la reproducción social y la resistencia al cambio. En el relato también se legitiman o cuestionan relaciones de poder en donde las memorias disidentes o subterráneas de grupos subalternos pueden convertirlo como una herramienta de resistencia y lucha por el reconocimiento y la justicia social sobre la memoria “oficial” o hegemónica.

Puede entenderse en este sentido a la memoria colectiva no como un “recuerdo compartido” sino como un campo de fuerzas donde se juega la identidad, el poder y la transformación social. La institución organiza sus recuerdos según sus necesidades actuales, seleccionando, borrando y reconfigurando escenas para sostener su funcionamiento. En este proceso, nuestra presencia no fue externa: actuamos como analizadores que hicieron visible una demanda latente, aquello que la institución necesitaba, pero no formulaba explícitamente. Este movimiento se acerca a lo que Georges Lapassade (1967) denomina *analizador institucional*: aquello que irrumpe cuando la institución llega a un punto de saturación y necesita reorganizar sus significaciones.

Esta distinción entre encargo y demanda —central en las prácticas institucionales— permite comprender la complejidad de la intervención. El encargo corresponde a la tarea explícita que la institución solicita, mientras que la demanda emerge de manera más difusa, contradictoria y no formulada, operando como trasfondo de las prácticas. La irrupción de la demanda institucional fue evidente: más que casos individuales, lo que apareció fue la necesidad de revisar la memoria, los modos de funcionamiento y las lógicas instituidas del CVC.

En este terreno, la ficción —como dispositivo de intervención— funcionó como prolongación del trabajo con la memoria. Para Halbwachs (2004), la memoria se sostiene en marcos narrativos; por eso la ficción no desplaza la memoria institucional, sino que la amplía, habilitando la construcción de relatos alternativos capaces de tensar sentidos establecidos. Desde Lapassade (1967) y René Lourau (2001), la ficción actúa como un analizador narrativo: desestabiliza imaginarios, revela lo naturalizado y abre espacio para lo instituyente.

Comprender la institución desde esta perspectiva implica situarla en el movimiento constante entre lo instituido, lo instituyente y la institucionalización, tal como plantean Lapassade (1967) y Lourau (2001). Lo instituido corresponde a las normas y roles estabilizados; lo instituyente, a las fuerzas que los cuestionan; y la institucionalización, al

proceso por el cual ciertas prácticas instituyentes se vuelven parte del orden consolidado. El CVC, como toda institución, se encuentra en este dinamismo, donde los grupos ocupan un lugar central: son espacios simbólicos y políticos donde circulan jerarquías explícitas e implícitas, fantasmas institucionales, defensas colectivas y contradicciones entre el discurso oficial y las prácticas cotidianas.

Esta lectura institucional se articula con problemáticas concretas de quienes llegan al CVC. La categoría de indigencia, por ejemplo, permite analizar las trayectorias que conducen a la exclusión extrema, entendiendo que no existe un perfil único sino recorridos diversos atravesados por procesos estructurales como el desempleo, la inflación, la gentrificación o la ausencia de políticas públicas. A su vez, una mirada etnográfica permite recuperar la agencia de estas personas, mostrando cómo despliegan racionalidades prácticas e intuitivas que orientan sus decisiones incluso en contextos de alta incertidumbre. Estas perspectivas complejizan las nociones de indigencia al reconocer su dimensión subjetiva y relacional, en sintonía con un enfoque institucionalista que entiende a los sujetos no como entidades aisladas, sino como producciones históricas.

En este contexto, el asistencialismo aparece como una respuesta inmediata pero profundamente ambigua. Michel Foucault (1975) lo inscribe dentro de un entramado de tecnologías de poder que regulan la vida de los sujetos y normalizan conductas. Pierre Bourdieu (1999) advierte que, cuando no se articula con políticas más amplias de justicia social, el asistencialismo reproduce la desigualdad y opera como violencia simbólica. Estas intervenciones, al igual que las categorías psiquiátricas, deben ser revisadas críticamente. Enrique Guinsberg (2009) muestra cómo la noción de enfermedad mental está atravesada por relaciones de poder e intereses institucionales que patologizan el malestar social y despolitizan los conflictos.

La misma lógica aplica a la categoría de “locura”. Foucault (1961) la entiende como construcción histórica y no como entidad médica universal, mientras que Deleuze y Guattari (1972) la interpretan como una forma de producción deseante que desborda la norma. Es aquí donde la escucha de la locura exige una posición horizontal donde se pregunte “¿qué me quieres contar?” en lugar de imponer lo que “necesitamos saber”, como plantea la reflexión inspirada en Erving Goffman (2001) y en la afirmación del profesor de la Licenciatura en Psicología del turno vespertino Jorge Pérez (2024): “Hay mejora cuando el sujeto puede incluirse en un grupo que lo escucha”.

Desde otra arista, el diagnóstico psiquiátrico también requiere revisión. Thomas Szasz (1994) cuestiona la pretensión de objetividad del diagnóstico, mostrando que clasifica y estigmatiza desde valores sociales naturalizados. En el CVC, donde muchas

intervenciones se realizan sin consentimiento pleno del sujeto, el diagnóstico se convierte en un dispositivo de control que incide directamente en sus posibilidades de decisión y participación.

Frente a estas tensiones, el acompañamiento —como plantea Roberto Manero (2018)— emerge como práctica ética y política que rompe con la verticalidad del saber experto. Implica un “estar con” que reconoce la singularidad del otro y habilita la co-construcción de sentidos, especialmente en contextos de exclusión o violencia.

Aquí resulta clave el concepto de continencia psíquica formulado por Wilfred Bion (1987), según el cual el continente recibe y transforma las proyecciones emocionales del otro en formas asimilables. El CVC puede pensarse como institución continente: un espacio que recibe angustias, fragmentaciones y violencias, y las transforma simbólicamente para que el sujeto reorganice su experiencia.

A esta lectura se suma la perspectiva de la implicación de Lourau (2001), quien sostiene que el analista no es externo ni neutral, sino un participante cuya presencia redistribuye poder, activa conflictos y abre procesos instituyentes. La transversalidad de Félix Guattari (1972), retomada por Lourau (2001), permite entender cómo los deseos, tensiones y mandatos circulan más allá de las jerarquías formales, produciendo efectos que atraviesan toda la institución. Analizar una institución implica desmontar sus efectos de naturalización y reconocer su devenir conflictivo.

Integrar estas perspectivas al trabajo en el CVC permite comprender el desplazamiento que se produjo a lo largo de la intervención. Al trabajar con la memoria colectiva, la ficción, los emergentes institucionales, la implicación y la transversalidad, no sólo abordamos casos particulares, sino que nos insertamos en un proceso de análisis del propio dispositivo institucional. Tal como proponen Lapassade (1967) y Lourau (2001), intervenir en una institución implica analizar sus relaciones de poder, sus mecanismos de exclusión y participación, sus modos de producción de subjetividad y en sus estructuras de sentido. En este marco, la finalidad del socioanálisis¹² no radica únicamente en la transformación inmediata de la institución, sino en la producción de un saber sobre ella, construido colectivamente a partir de la implicación de quienes la habitan. Desde ahí, la dimensión instituyente no se impone como objetivo, sino que puede emerger como efecto de ese proceso de elucidación colectiva.

¹² Es una herramienta de intervención derivada del análisis institucional, orientada al análisis de las dinámicas institucionales a partir de la implicación de los sujetos, con el fin de producir un saber colectivo sobre la institución.

Según René Girard (1982), en *El chivo expiatorio* existe una voluntad desesperada de negar evidencias que favorezcan la caza de chivos expiatorios. En este proceso aparece algo así como un sacrificio del lenguaje, bastante inocente en comparación con los sacrificios humanos que podrían acompañarlo. Se trata de un tema de selección: elegir qué se ve y qué se oculta.

Desde esta perspectiva, todos los chivos expiatorios —colectivos reales o imaginarios— cumplen eficazmente la función de ocultar una realidad, invisibilizar problemáticas y sostener relatos que, en algunos casos, se apoyan en la religión o en ciertos misticismos. En nuestra actualidad, también observamos narrativas que reducen todo a acciones individuales: culpabilizar al ciudadano o, en el extremo opuesto, al gobierno. Es uno o es otro. Sin embargo, la cuestión no termina ahí: el relato está construido de tal manera que, para la mayoría que lo recibe, resulta fácilmente aceptable. No genera controversia ni requiere explicaciones.

Por otro lado, quienes buscan extraer verdades de relatos que tienden a equivocarse en puntos esenciales comienzan a desconfiar. Si tenemos razones para desconfiar de un relato, quizá debamos considerarlo completamente dudoso y renunciar a sostener la menor certidumbre, incluso la de la persecución misma. En ese juego, donde se pierden de vista los problemas estructurales, también se pierde la potencia de actuar de otra manera. Estos relatos producen, además, una opinión pública sobreexcitada frente a acontecimientos reales cubiertos de falsedades y verdades, generando crédito a rumores que, en la mayoría de los casos, resultan absurdos. Como dice el autor: “Cierto es que reconocemos lo imaginario, pero no cualquier cosa imaginaria, solo lo que es específico de los hombres ávidos de violencia” (Girard, 1982, p. 14).

Una desgracia termina justificando otra, ¿cinismo? O, en su defecto, se cae en el juego verdugo-juez-acusado: culpable, inocente, sospechoso. A partir de ahí, la persecución está lista para comenzar, creando estereotipos por doquier; y si no los encuentra, busca indicios susceptibles de confirmar su sospecha.

Todo esto ocurre envuelto en un clima de violencia que dirige las acusaciones hacia quienes resulta más “legítimo” violentar: “símbolo de la autoridad suprema, y a veces, tanto en las sociedades bíblicas como en las modernas, contra los más débiles e inermes, en especial contra los niños... o contra aquellos que transgreden los tabúes más rigurosos” (Girard, 1982, pp. 24-25).

De esta forma, se termina por convencer a muchos de que un pequeño número de individuos —o incluso uno solo— puede, por más débil que sea, poner en peligro a toda una

sociedad; o bien, que la sociedad en su conjunto representa un peligro total para ellos. Esto se evidencia en discursos como los de Netanyahu para justificar el genocidio en Gaza, o en los imaginarios que rodean al CVC. Así, no queda espacio para cuestionar nada: se cae en una mecánica de acusación que atrapa, silencia voces, y desautoriza incluso los gritos desesperados de quienes se sienten acorralados, pues se considera que no deben ser escuchados. Se cierra el paso a la posibilidad de diferir, de construir múltiples puntos de vista, como si se tratara de un callejón sin salida.

Para la persecución, lo decisivo no son las causas reales o estructurales; lo importante es encontrar una causa accesible, disponible, que permita satisfacer ese apetito famélico de violencia, el cual recae sobre los considerados anormales, impedidos, aquellos que

[...] siguen siendo objeto de medidas claramente discriminatorias y vejatorias, desproporcionadas con la perturbación que su presencia puede aportar a la fluidez de los intercambios sociales. La grandeza de nuestra sociedad estriba en que ya se siente obligada a tomar medidas en su favor (Girard, 1982, p. 28).

Mientras más abajo se esté en la escala social, mientras más distante se esté de ese estatus común que ofrece cierta protección simbólica, mayor es el riesgo de ser perseguido y seleccionado como objetivo, sin importar si las causas son físicas, sociales o imaginarias. La responsabilidad atribuida a las víctimas termina siempre corriendo el mismo destino: caer en un dinamismo desestabilizado, donde cualquier señal —por mínima o arbitraria que sea— basta para justificar la acusación: "La diferencia al margen del sistema aterroriza porque sugiere la verdad del sistema, su relatividad, su fragilidad, su fenecimiento" (Girard, 1982, p. 33).

El análisis anterior resulta insuficiente para explicar nuestra historia, pues de esa multitud persecutoria surgen malentendidos que impiden reconocer la propia ocultación en juego. Se disipan los acontecimientos reales detrás de los grandes mitos, lo que nos obliga a preguntarnos si la cultura está condenada a un perpetuo ocultamiento, recurriendo al disimulo de las huellas de la crisis y la violencia, y multiplicando las persecuciones. Girard (1982) señala que esto ocurre especialmente "cuando amenaza con extenderse un saber subversivo, que siempre acaba por ser víctima de las recomposiciones victimarias o casi-victimarias que se producen en el paroxismo del desorden" (Girard, 1982, p. 135).

En este sentido, nos preguntamos: ¿cuál es el objetivo del CVC?, ¿ese sistema burocrático, en sí mismo, produce la reincidencia de los usuarios para impedir que se vean las causas de origen, desplazando la atención hacia la culpabilización del sospechoso?

Los excluidos —aquellos perseguidos y sentenciados por una violencia colectiva, tanto en épocas pasadas como en la actualidad— terminan, paradójicamente, siendo divinizados. Esta divinización opera como un revestimiento simbólico que transfigura sus significaciones y libera al grupo de culpabilidades reales, permitiendo apaciguar a los dioses e instaurar nuevamente el orden y la paz comunitaria. Sin embargo, este proceso revela las grietas subjetivas y hace cimbrar los pilares de estructuras sociales ya al borde del colapso. En otras palabras, estas figuras se convierten en la justificación perfecta para que el chivo expiatorio sea sacrificable por un “bien común”, aun cuando las víctimas son personas reales y forzosamente inocentes.

En el mundo postmoderno, aunque estos fenómenos de exclusión persisten, ya no se culmina en la muerte física de la víctima, lo cual constituye un “progreso”, pero uno precario y limitado. René Girard, en *Veo a Satán caer como el relámpago* (2002), señala que la humanidad ha adquirido históricamente la capacidad de comprender esta realidad, y que negarla sería igualmente culpable.

En el caso del CVC, y particularmente en el área de CC, pareciera que esta realidad no se niega: se administra. Se actúa mediante mecanismos heredados de la caridad, hoy transformados en formas asistencialistas cuyo objetivo es integrar e incluir a los excluidos. Sin embargo, esto ocurre dentro de una sociedad que continúa, pese a todo, reproduciendo dinámicas de caza de chivos expiatorios, listas para seleccionar nuevas víctimas sacrificiales.

Foucault, en *El nacimiento de la clínica* (2003) habla de cómo, en cierto momento histórico, la medicina aprendió a mirar de una manera completamente nueva; y nosotros sentimos que, desde que llegamos al CVC, nuestra forma de ver a las personas también se fue transformando. Lo que él describe —esa reorganización del espacio, esa manera distinta de percibir el sufrimiento— la vivimos cada día que fuimos. No en un hospital del siglo XVIII, claro, sino en un espacio donde la vulnerabilidad se mezcla con las reglas institucionales, donde los cuerpos hablan incluso cuando las palabras ya no alcanzan. Leyéndolo, nos damos cuenta de que nuestra propia mirada también está siendo moldeada.

Cuando Foucault (2003) explica cómo, en el siglo XVIII, la enfermedad no se localizaba en el cuerpo individual sino en un paisaje más amplio, siento que está describiendo algo que vemos a diario: el sufrimiento nunca aparece aislado. Llega mezclado con historias de abandono, violencia, consumo, pobreza o silencio. Antes de adentrarse en las transformaciones de la clínica, Foucault insiste en que la forma en que se organiza el espacio determina lo que se puede ver.

En el CVC, nosotros también habitábamos un espacio que clasifica. Desde que llegábamos, pasábamos lista, observábamos quién estaba, quién faltaba, quién se acercaba, quién se escondía. Ese acto tan cotidiano —nombrar cuerpos, ubicarlos, contarlos— es una manera de ordenar el sufrimiento. Como en los hospitales que describe Foucault, en el CVC el espacio no es neutro: organiza la visibilidad.

Al igual que esos hospitales que se volvieron, en palabras de Foucault, “máquinas de observar”, el CVC también produce una forma particular de percepción. Nosotros, desde dentro, fuimos parte de esa maquinaria, aunque también intentamos resistirla.

El segundo capítulo, *Una conciencia política*, donde Foucault (2003) desarrolla la idea de la mirada clínica, nos confronta todavía más. Él dice que la clínica nace cuando se aprende a ver el cuerpo como un texto que el profesional debe descifrar. Esa mirada no es natural; se entrena, se institucionaliza y, de alguna forma, se impone.

Desde nuestra práctica en el CVC, sentimos que esa mirada también empezó a formarse en nosotros. Empezamos a reconocer signos:

- un temblor en las manos
- una mirada perdida
- un silencio demasiado profundo
- una risa que no tiene alegría
- un cuerpo que se encoge para hacerse invisible

Pero, al mismo tiempo, comenzamos a percibir otros acontecimientos menos evidentes, que no se alojan en un solo cuerpo, sino que emergen de manera fugaz en lo colectivo: una risa que se contagia, una conversación que interrumpe la rutina, un gesto compartido que desborda lo esperado. Son formas de lo colectivo que no necesariamente se institucionalizan, pero que abren otros modos de estar y de relacionarse.

Nos damos cuenta de que la institución nos enseña qué mirar y cómo mirar. Y, al mismo tiempo, luchamos por no reducir a los sujetos a lo que vemos, ni a los signos que se vuelven legibles desde la lógica institucional. Como señalaría Foucault (2003), es ahí donde se juega el poder: en decidir qué cuenta como síntoma, como riesgo, como urgencia, pero también en aquello que logra escapar momentáneamente a esa codificación.

Lo que más impacta de estos capítulos es la idea de que la clínica no es simplemente un saber médico, sino una forma de ordenar el mundo. El CVC, aunque no sea

un hospital, también ordena: asigna diagnósticos, determina riesgos, produce casos. Foucault (2003) nos ayuda a entender que la forma en que miramos no es inocente. Tiene historia, tiene reglas, tiene efectos. Pero también nos recuerda que hay espacios para resistir, para volver a ver al otro en su singularidad y no sólo en su clasificación.

Al final, leer a Michel Foucault desde nuestra experiencia en el CVC nos deja una sensación ambivalente: por un lado, comprendemos con mayor claridad cómo la institución moldea nuestra forma de percibir; por otro, reafirmamos la necesidad de sostener una mirada ética que no diluya la subjetividad de quienes acompañamos. Creemos que una de nuestras tareas en este espacio fue aprender a mirar sin olvidar que cada signo es parte de una vida irrepetible. Si la clínica, como señala Foucault (2003), nació para ver, nuestro trabajo busca ver, sí, pero también reconocer.

Ahora bien, esa aspiración no se da en el vacío. Estar en la universidad y cumplir con un servicio social influye inevitablemente en la manera en que nos aproximamos a los espacios de intervención. No llegamos como sujetos neutros, sino atravesados por exigencias académicas, tiempos institucionales y expectativas de desempeño. En el CVC, nuestra incidencia fue, sobre todo, vivencial. A veces pensamos que este tipo de asistencialismo fracasa, que no transforma de raíz las condiciones que lo hacen necesario. Y sería ingenuo negarlo: sus límites son evidentes. Sin embargo, tampoco fracasa del todo. En medio de sus tensiones persiste algo mínimo pero potente, una pequeña esperanza.

Esa esperanza no está en los grandes discursos ni en los indicadores de impacto, sino en las vivencias compartidas con quienes habitan el espacio. Cuando realizábamos actividades juntos, cuando conversábamos o jugábamos, quedaba algo que no se mide pero que importa: un gesto, una risa, una escucha atenta. Es en ese plano humano donde nuestra presencia adquirió sentido. Tal vez no transformamos la estructura, pero sí participamos en la configuración de experiencias que, aunque discretas, pueden ser significativas. Y ahí, precisamente, se encuentra nuestra mayor contribución como estudiantes.

Al mismo tiempo, reconocemos que el asistencialismo del CVC parece atrapado en esa misma lógica: no elimina la exclusión, sólo la administra. Funciona como un mecanismo heredado de la caridad que, lejos de transformar las condiciones estructurales, se mantiene estancado por el bajo presupuesto, la escasa voluntad política, la falta de preparación y el reducido personal. Lleva años igual; no ha avanzado. Y esto nos lleva a pensar que, más que eliminar la asistencia, lo urgente sería dinamizarla, sacarla de ese rol pasivo que reproduce la gestión del sacrificio social. No se trata de abandonarla, sino de activarla para que no siga operando como un dispositivo que contiene la crisis sin cuestionar sus causas.

Transformar la vida de quienes habitan allí exige una voluntad colectiva, sí, pero no una voluntad heroica ni imposible: una que pueda construirse poco a poco, desde los esfuerzos modestos pero constantes de quienes participan. Y en eso también estamos nosotros. Si dos días por semana, en pocas horas, pudimos experimentar cansancio, también descubrimos que ese cansancio es señal de involucramiento, no de fracaso. Nos hizo pensar que, incluso más allá de la obligación de un trabajo final, podríamos sostener ciertas acciones, aunque pequeñas, si logramos organizarlas con sentido. La pregunta ya no es sólo: “¿quién tiene la voluntad?”, sino: “¿cómo hacemos para que esa voluntad circule, se comparta y se vuelva sostenible?”. Con ese horizonte, el cambio profundo no se vuelve una ilusión lejana, sino un proceso que puede empezar en lo cotidiano.

“Hoy confirmé algo que ya venía sintiendo: en el trabajo institucional no sólo trabajamos con ideas o tareas, también trabajamos con el cuerpo y los afectos. Me di cuenta de cómo mi cansancio, el modo en que cuido mi cuerpo, los momentos en los que necesito hacer una pausa o respirar, forman parte de lo que pasa en este espacio. No soy solo yo “cansada”, es algo que se arma en relación con el lugar, con las personas y con lo que ahí se espera de mí — justo como dice Ana María Fernández cuando habla de cómo la subjetividad se construye en los vínculos y en los dispositivos que nos organizan.

También pensé en mi lugar como estudiante. A veces parece que tengo ciertas “ventajas” porque no me cargan con todas las tareas administrativas, pero en realidad es una posición rara: estoy aprendiendo, colaborando, y al mismo tiempo dentro de una estructura que me supera y me va moldeando. Me acordé de lo que plantea nuestro asesor Roberto Manero sobre las prácticas: no estamos afuera ni adentro del todo, nos movemos entre ser aprendices y ser parte de la institución, y esa frontera se negocia cada día”. (Fragmento tomado del diario de campo de Samantha)

Consideramos pertinente subrayar que, desde el inicio, nuestro cuerpo se vio atravesado por una constante movilización de afectos y afecciones; no entendidos simplemente como afectos individuales, sino como intensidades que irrumpen, se propagan y transforman nuestra propia capacidad de sentir y actuar. El primer contacto con esta realidad —que, si bien no fue nuestro primer encuentro con el conflicto psíquico, sí supuso una nueva forma de exposición a su crudeza— produjo un campo de fuerzas que se inscribió en el cuerpo: tristeza, hartazgo, depresión, asco y, por supuesto, un cansancio que no sólo se experimenta en la fatiga física, sino en la erosión de la energía vital. Apoyándonos en Gilles Deleuze en *Curso sobre Spinoza (1978)* se desarrollan dos conceptos importantes: *affectio*

entendido como afecto y *affectus* entendido como afección. ¿Qué es una afección?: “el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo” (Deleuze, 1978, p.5), ¿y el afecto?

[...] está constituido por la transición vivida o por el paso vivido de un estado de perfección a otro, mientras que este paso está determinado por las ideas, pero en sí mismo no consiste en una idea, constituye el afecto. Por lo tanto, el afecto es, entonces, la variación continua de la fuerza de existir de alguien, en tanto que esa variación está determinada por las ideas que tiene. Pero, una vez más “determinada” no quiere decir que la variación se reduzca a las ideas que tiene, puesta que la idea que tengo sola da cuenta de su consecuencia, a saber, qué aumenta mi potencia de actuar o al contrario la disminuye con relación a la idea que tenía hace un instante, y no se trata de una comparación, se trata de una especie de resbalón, de caída o de elevación de la potencia de actuar (Deleuze, 1978, p. 5).

Siguiendo esta línea de Baruch Spinoza, dentro del CVC experimentamos la mayoría de las veces una disminución de la potencia de actuar, ya que estar con personas inmersas en contextos de vulnerabilidad y violencia implica sostener aquello que, en ocasiones, desborda la palabra. En esa escucha del dolor ajeno se activan dispositivos de defensa que buscan resguardar nuestra integridad psíquica, pero también emergen nuevos modos de sensibilidad que, lejos de ser pasivos, ponen en tensión nuestra capacidad de permanecer, de resonar y de seguir afectándonos.

Los usuarios del CVC, en muchas ocasiones, no encuentran fácil imaginar un cambio. No porque no lo deseen, sino porque durante años han visto que sus posibilidades parecen limitadas y que muchos, antes que ellos, no lograron transformar su situación. Además, la mayoría de las personas que se encuentran en CC no llegó ahí por decisión propia, sino a partir de denuncias, recorridos de brigada u otras intervenciones. Aun así, incluso dentro de estas trayectorias marcadas por la vulnerabilidad, aparecen momentos en los que se hace visible otra cosa: formas de expresar descontento, de señalar injusticias o de reclamar dignidad frente a un sistema y una sociedad que a veces operan sin suficiente cuidado. Esos gestos, aunque pequeños, también son modos de alzar la voz.

La calle ofrece libertad y autonomía; estar en un albergue también implica renunciar a eso. Tal vez lo ideal sería que estos espacios no fueran permanentes, sino transitorios, precisamente como el área de "Transitorios" que hay en el CVC, donde quienes llegan puedan ir y venir según sus propios tiempos.

Si pensamos desde nuestro imaginario privilegiado, lo primero que deseamos es “sacarlos de ahí”. Pero desde esa posición no es posible proponer un dispositivo de intervención real. No sin reconocer, antes, que su moral, sus normas y sus prácticas cotidianas son distintas a las nuestras. Para muchos de ellos, por ejemplo, defecar en la calle no es una falta ni una transgresión: es simplemente lo que hay, lo disponible.

Por otro lado, ¿qué implica cuidar a alguien que no puede valerse por sí mismo? Es un desgaste monumental. Un desgaste emocional y físico que se vuelve visible en quienes realizan los cuidados básicos: miradas cansadas, gestos tensos, mal humor.

Aún con todo y el cansancio gigantesco, creemos que platicar con ellos, escucharlos, acompañarlos genera algo humano, fraternal, que no se puede medir. No es justo decir que el asistencialismo fracasa: más bien está escrito para que siga igual, para que estas personas estén fuera de la vista social. Porque si fueran visibles, tal vez habría voluntad colectiva para actuar, pero como aún no la hay, ahí siguen.

El tejido social está roto, y el único poder que existe realmente es la sociedad organizada. Pero como no existe un objetivo colectivo para transformar esto, sino más bien para encerrar, vigilar o invisibilizar, todo sigue igual. Mientras funcione se legitima. Deleuze (1978) en *Curso sobre Spinoza* menciona que tanto la política como el clérigo se valen de los afectos tristes para mantener su posición de poder y buscan infringir en el cuerpo del otro la disminución de la potencia de actuar. Quizás el sistema se vale de un tejido roto para poder funcionar, de lo contrario, no tendría caso su existencia.

Desde nuestra mirada, no hay forma de intervenir en espacios como el CVC sin enfrentar nuestro propio privilegio y nuestra propia lógica. Si queremos realmente dinamizar la asistencia y no sólo administrarla, tenemos que analizar qué significa “intervenir” desde nuestra posición, y qué riesgos implica querer “salvar” al otro sin querer comprender su lógica.

La desigualdad social no surge de manera espontánea ni como efecto colateral del atraso económico, sino como resultado de una larga trayectoria de políticas, ideologías y prácticas institucionales que, bajo distintos nombres y enfoques, han producido y administrado la exclusión. Desde la época colonial, la organización social basada en jerarquías raciales y en la concentración de la tierra instauró un orden que vinculaba la pobreza con la subordinación, legitimando formas de dependencia y caridad hacia los sectores marginados.

Durante el siglo XIX, con la consolidación del Estado liberal y las reformas que desarticulaban las economías comunitarias, el problema de la pobreza se transformó en una “cuestión social”: un asunto que debía ser atendido por la beneficencia y, más adelante, por las nacientes instituciones públicas. Sin embargo, el tratamiento del pobre continuó inscribiéndose en un marco moral y asistencialista que no cuestionaba las causas estructurales de la desigualdad, sino que buscaba mitigar sus efectos mediante prácticas de control, vigilancia y ayuda condicionada.

Con la reestructuración neoliberal iniciada en las décadas de 1980 y 1990, las políticas sociales mexicanas experimentaron un viraje decisivo: la responsabilidad por la pobreza dejó de considerarse un problema del Estado para desplazarse hacia el individuo. Bajo la retórica de la “superación personal” y la “inclusión productiva”, el asistencialismo se modernizó, pero mantuvo su núcleo disciplinario. Los programas focalizados, las evaluaciones socioeconómicas y los dispositivos de canalización reprodujeron una lógica de selección y clasificación de sujetos “merecedores” de ayuda, invisibilizando las causas estructurales de la exclusión.

En este contexto, espacios institucionales como el CVC pueden entenderse como expresiones actuales de esa historia. Aunque se presentan como lugares de apoyo e inclusión social, operan dentro de un entramado que continúa definiendo la pobreza desde parámetros administrativos, psicológicos y morales. De este modo, el modelo asistencialista se revela como una forma contemporánea de gestión de la desigualdad, donde el acompañamiento institucional sustituye —sin resolver— las demandas históricas de transformación social.

En la investigación social, y especialmente en procesos de intervención psicosocial, el foco no está en explicar de manera definitiva ni en operar bajo la ilusión de esencialismos. Se trata, más bien, de construir conocimiento situado que dialogue con las experiencias concretas de los sujetos, reconociendo que toda práctica investigativa es en sí misma una forma de intervención. Por eso, más que definir conceptos o aplicar modelos estables, la tarea es elucidar: proyectar luz sobre ciertas zonas o dinámicas sociales para comprender cómo actúan, cómo se constituyen y cómo podrían resignificarse.

Por eso, cuando investigamos, no basta con comprender la manera en que un grupo se forma o actúa; es necesario analizar también cómo se construye el conocimiento sobre ese grupo, qué se considera legítimo y desde dónde se ejerce dicha legitimidad.

Un ejercicio así requiere un análisis de las implicaciones: preguntarnos no sólo por el objeto de estudio, sino también sobre nuestra propia posición como sujetos implicados en

ese proceso. No hay neutralidad posible, y reconocerlo es el primer paso para una ética de la investigación que no reproduzca las mismas lógicas que dice cuestionar. Todo investigador interviene el campo simplemente por estar ahí, ya sea con su presencia, su lenguaje, sus decisiones metodológicas o las categorías que elige privilegiar. Lo decisivo es cómo se hace cargo de esa influencia y qué tipo de relación propone con quienes participan: si es una relación extractiva, instrumental y jerárquica, o una que habilita la palabra, la agencia y la co-construcción de saberes.

En este punto es necesario problematizar la relación saber–no saber que atraviesa toda práctica de investigación. Incluso antes de encontrarnos con quienes participan, ya existe una distribución desigual de lugares: socialmente, el investigador es visto como quien sabe, mientras que el otro es colocado en el lugar de quien no sabe o necesita aprender. Esta diferencia no es natural ni inocente; forma parte de una red más amplia de relaciones entre saber y poder.

Foucault plantea que no hay saber sin poder, ni poder sin producción de saber. En *Vigilar y castigar* (1976) afirma que “no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber” (p. 28). Esto significa que cada vez que producimos conocimiento, también estamos participando en una forma de organizar y regular la realidad. No sólo describimos lo que vemos: ayudamos a definir qué cuenta como verdadero, qué es normal y qué no.

Desde esta perspectiva, cuando el investigador entra en un campo no es un observador neutral. Sus preguntas, sus categorías y su lenguaje ya están marcando un encuadre. Como también señala Foucault (1976), el poder “produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (p. 180). Es decir, las formas en que nombramos y clasificamos a las personas tienen efectos concretos: pueden abrir posibilidades o pueden fijar identidades y limitar la palabra.

Por eso, hablar de horizontalidad no significa fingir que no existen diferencias de posición. Significa reconocerlas y trabajar para que no se conviertan en silenciamiento. Implica asumir que toda investigación forma parte de un régimen de verdad y preguntarse qué efectos está produciendo: qué voces legítima, cuáles deja fuera y qué tipo de sujetos está ayudando a construir. Sólo desde esa conciencia crítica es posible sostener una ética de la investigación que no reproduzca, bajo el discurso académico, las mismas jerarquías que dice cuestionar.

La identificación, entendida como el proceso mediante el cual el yo introyecta aspectos del otro, implica un movimiento creativo: no incorporamos al otro tal cual es, sino

según la forma en que somos capaces de construirlo desde nuestra propia subjetividad. Siempre hay una transformación, tanto del otro como de uno mismo, en el acto de identificar.

Creemos que, por introyectar al otro desde una alteridad radical —como si fuera completamente distinto a nosotros— éramos incapaces de construir un verdadero dispositivo de intervención. Desde el inicio, esa relación se estableció desde nuestra propia lógica, marcada por el claro privilegio y la distancia simbólica entre “nosotros” y “ellos”. Por eso, habíamos estado navegando en la nada: pretendíamos construir un dispositivo sin reconocer que lo hacíamos desde un lugar de poder, pensando al otro como un sujeto “pobrecito”, carente, necesitado de ayuda.

Esa matriz transferencial inicial, siguiendo a Ana María Fernández (2002), basada más en la lástima que en el reconocimiento, desplazó nuestro trabajo hacia un proceso identificatorio que reproduce las mismas ideas del asistencialismo que tanto criticamos, el que está estancado. Al identificar al otro sólo como objeto de cuidado o intervención —y no como sujeto pleno de agencia— terminamos reproduciendo las lógicas que queríamos cuestionar. Así, lejos de habilitar un espacio de encuentro y co-construcción, nuestra práctica se quedó estancada en la reproducción del vínculo enajenado que queríamos transformar.

De esta manera, al reconocer nuestra implicación, pudimos comenzar a problematizar desde otro lugar: un efecto-afecto entre la demanda y el encargo. Fue en ese momento, al descolocarnos, cuando empezó a operar el dispositivo de intervención, con la intención de facilitar la emergencia de discursos y prácticas cotidianas que han permanecido invisibilizados, silenciados, relegados o ignorados. Esta apertura nos permite escuchar y observar la serie de fracasos y aciertos presentes en los procesos de reintegración e inclusión social.

Este mecanismo es fundamental para el aprendizaje. No aprendemos únicamente por repetición o por instrucción directa, sino movilizandolos procesos identificatorios que nos permiten hacer nuestro lo que viene del afuera. Es decir, aprendemos “por transferencia”, y es precisamente esta matriz transferencial la que hace posible que la identificación ocurra. La transferencia funciona como el riel afectivo y simbólico sobre el cual se desplazan los contenidos que serán incorporados en el yo.

Por eso, antes que una matriz identificatoria, debe existir una matriz transferencial: sin un vínculo que habilite la circulación de sentidos, afectos y deseos entre los sujetos, la identificación no tendría lugar. La transferencia es la condición de posibilidad para que el

otro pueda convertirse en una figura significativa dentro del yo, capaz de marcarlo, modelarlo o movilizarlo. Sólo sobre esa base relacional se despliega el proceso identificador que, a su vez, sostiene nuestra capacidad de aprender, relacionarnos y transformar lo que somos.

“Hubo momentos curiosos, pequeños gestos que se quedaron pegados en mí. Varias personas me dijeron que les recordaba a sus hijas o a sus nietas. Y aunque me daba un poco de ternura, también me confrontaba. Porque a mí me pasó al revés. En más de una ocasión, durante una valoración o una contención, entraba alguien de una edad tan parecida a la de mis padres que mi mente hacía ese cruce automático: “podría ser él, podría ser ella”. Y entonces la conversación cambiaba de peso. Ya no sólo estaba acompañando a un usuario; estaba hablando, simbólicamente, con uno de mis padres” (Fragmento del diario de campo de Samantha).

La psicología crítica y los estudios sobre subjetivación, como los de Martín-Baró o Gilles Deleuze leyendo a Michel Foucault, insisten en la necesidad de desenmascarar los dispositivos de poder que operan en los discursos de la normalidad, del desarrollo, de la libertad, o incluso del cuidado y de comprender cómo se configuraron así y no de otra forma. No se trata de negar la posibilidad de intervenir, sino de hacerlo sin caer en la trampa de creer que “sabemos más” que quienes viven la situación. La única forma responsable de aproximarse al sufrimiento o la desigualdad es desde una implicación que también nos transforme. Algo así como dice Ana María Fernández: “no hay saber sin transformación recíproca: si la intervención no nos cambia, quizá no haya sido tal intervención”.

En ese sentido, el campo no es un lugar al que se “entra” para tomar notas y salir; es un espacio de relación donde todos estamos implicados. La tarea del investigador no es recolectar información, sino aprender a escuchar, a leer lo que no se dice, a soportar la incomodidad del no saber, del límite, del conflicto. Es ahí donde puede aparecer la potencia política de una investigación: no en confirmar hipótesis, sino en abrir preguntas, desestabilizar certezas y proponer otras formas de mirar.

Trabajar desde esta perspectiva exige práctica reflexiva y disposición a la crítica permanente. Ninguna categoría nos pertenece, ninguna certeza dura para siempre. Lo único estable es la voluntad de pensar con otros, de poner el conocimiento al servicio de relaciones más justas, y más libres. Si la investigación no sirve para eso, quizás sólo esté sirviendo al orden de las cosas tal como está.

Siguiendo a María Inés García Canal (2004) en su texto *La resistencia. Entre la memoria y el olvido*, la idea es traer a la memoria el olvido, eso que se ha quedado en las sombras, para que, como vulgarmente se dice, el que no conoce su historia está condenado a repetirla. Siguiendo la idea de que donde hay poder siempre hay resistencia, emerge la memoria colectiva como un cimiento donde lo instituyente si bien no aplasta lo instituido, si lo tambalea. Por lo tanto, queda plasmado como la ficción obtura el contexto actual y marca un antes y un después que claramente queda registrado en la genealogía del CVC.

Al traer el olvido a la memoria, proponemos el cuestionamiento de los procesos que nos empujan a ajustarnos a ciertos parámetros impuestos por la institución. Es aquí donde se encuentra nuestro dispositivo de intervención, desde donde la ficción nos permite vislumbrar que siempre hay otros caminos de posibilidad, permitiendo que la actual dinámica no es la única posible y se puede transformar. La sobrevivencia y la resistencia se convierten en los medios para enfrentar las dificultades estructurales del sistema.

Creemos pertinente retomar a Tomás Ibáñez (2005) en su texto *Cornelius Castoriadis* porque argumenta que Castoriadis propone el concepto de “autonomía”, lo contrario a la heteronomía: darse leyes a sí mismo, ser capaz de la propia creación y no depender de órdenes divinas. Implica pensar libremente, cultivando una libertad crítica autorreflexiva que pone en cuestión lo establecido, buscando la libertad a través de un proceso de autorreflexión. “En tanto que revolucionaria, para Castoriadis las cosas están claras: la revolución implica la autonomía, la capacidad de decidir por sí mismos, sin delegación; tanto en cuanto que individuo, como en cuanto que colectivo” (Ibáñez, 2005, p. 102).

La autonomía, en este contexto, tiene que ver con el cuestionamiento del consenso colectivo, lo que invita a traer a la actualidad la memoria colectiva. Entonces, esto orilla a preguntarnos: ¿qué estamos haciendo? Este cuestionamiento abre el espacio para transformaciones a través de las resistencias, que permiten redefinir las estructuras sociales y los roles dentro de ellas.

El «ser» autónomo se construye mediante la práctica de la autonomía. La autonomía no es algo que se duda construir de otra forma, no es algo que nos pueda ser dado, desde fuera, por vía heterónoma. [...] La autonomía se construye ejerciéndola, no puede acontecer desde otro lugar que no sea el de su propio ejercicio (Ibáñez, 2005, p. 109).

A través de este proceso, es cómo se podrán confrontar las estructuras establecidas —lo instituido— con las fuerzas que buscan transformarlas —lo instituyente—.

Entonces “[...] las instituciones son los procesos mediante los cuales se crean las fuerzas instituyentes que se confrontarán a las fuerzas de lo instituido” (Manero, 1999, p. 70). En otras palabras, son una cohesión que busca ordenar y regular la sociedad de acuerdo con principios establecidos, y aunque las instituciones siempre están en movimiento, siempre ejercen el poder, y aunque nunca sean las mismas, este poder persiste de alguna forma instrumentalizando los preceptos desde donde la sociedad se define, guiando los comportamientos y creencias colectivas

Ahora bien, consideramos fundamental abordar el concepto de experiencia, ya que su comprensión permitirá articularlo de manera consistente con nuestra propuesta de dispositivo de intervención. Más que un término descriptivo, la experiencia remite a un proceso de transformación subjetiva.

Para Jorge Larrosa (2006), “[...] la experiencia es ‘eso que me pasa’. No lo que pasa, sino ‘eso que me pasa’” (p. 88). Esta distinción es crucial: la experiencia no se reduce al acontecimiento externo, sino que implica aquello que irrumpe en el sujeto y lo afecta. Se trata del paso de algo que no soy yo —o nosotros—, algo que no depende de mi voluntad ni de mi intención. No se “decide” tener una experiencia; esta acontece y, en ese acontecer, el sujeto se forma o se transforma. La experiencia, entonces, no es mera vivencia acumulada, sino un proceso en el que el sujeto se ve modificado por aquello que le sucede.

En diálogo con esta perspectiva, Margarita Baz (1998), en *Tiempo y temporalidades: los confines de la experiencia*, propone pensar el tiempo no como una línea homogénea y progresiva, sino como una trama de temporalidades. El presente no es un punto aislado, sino un espacio de tensión donde pasado y futuro se entrelazan. El tiempo actúa en la frontera de la experiencia: lo vivido retorna, se resignifica, dialoga con lo que somos y con lo que podemos llegar a ser. Desde esta mirada, el pasado no está clausurado; se actualiza constantemente en el presente y orienta el devenir. Además, la experiencia no posee únicamente una dimensión individual. Está atravesada por vínculos, por interacciones sociales, por lo colectivo. Lo que nos pasa nunca es completamente privado; siempre está tejido en una red de relaciones.

Esta reflexión conduce a la relación entre memoria y olvido, desarrollada por Marc Augé en el capítulo *La memoria y el olvido* de *Las formas del olvido* (1998). Augé (1998) cuestiona la idea de que memoria y olvido sean opuestos excluyentes. No existe memoria sin olvido ni olvido sin memoria. La memoria es un proceso selectivo y, en ese sentido, el olvido no constituye una falla, sino una condición necesaria para que el recuerdo tenga sentido. Como señala el autor: “La definición de olvido como pérdida del recuerdo toma otro

sentido en cuanto se percibe como un componente de la propia memoria” (Augé, 1998, pp. 20).

Sin olvido, la memoria se saturaría y perdería su función. Recordarlo todo impediría vivir, pues el exceso de pasado inmoviliza el presente. La memoria no consiste en conservar la totalidad de lo vivido, sino en hacer reaparecer ciertos recuerdos en función de las necesidades del presente. De ahí que Augé (1998) afirme que los recuerdos son moldeados por el olvido “como el mar moldea los contornos de la orilla” (1998, p. 27). El olvido no borra sin más; configura, delimita, da forma. Por ello, “el olvido, en suma, es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta” (Augé, 1998, p. 28).

La experiencia del tiempo se construye precisamente en esta tensión entre recordar y olvidar. En su reflexión sobre la vida y la muerte, Augé (1998) plantea que, en un caso, la muerte se sitúa ante mí y debo recordar que algún día moriré; en otro, la muerte está tras de mí y debo vivir el presente sin olvidar el pasado que lo habita (p. 21). En ambos escenarios, el tiempo se configura narrativamente: recordar y olvidar permiten organizar la vida como una historia. Por ello, el autor retoma a Paul Ricoeur para señalar que estas operaciones constituyen “configuraciones del tiempo” (Augé, 1998, p. 33), es decir, formas narrativas que hacen habitable la experiencia temporal.

En síntesis, la memoria no se define por la acumulación indiscriminada de recuerdos, sino por su relación dinámica con el olvido. Vivir implica olvidar, no para borrar el pasado, sino para hacerlo habitable y significativo. Como afirma Augé (1998), “Llevar a cabo el elogio del olvido no implica vilipendiar la memoria [...] sino reconocer el trabajo del olvido en la primera y detectar su presencia en el segundo” (p. 19). Nuestra vida, individual y colectiva, continúa configurándose a partir de estas formas del olvido (Augé, 1998, p. 33).

Desde esta perspectiva, la experiencia puede entenderse como un proceso temporal y relacional en el que el sujeto se transforma a través de lo que le acontece, resignificando su pasado en el presente y proyectándose hacia el futuro. Memoria y olvido no son fuerzas contrarias, sino condiciones que posibilitan dicha transformación. Esta comprensión resulta central para pensar un dispositivo de intervención que no se limite a producir acciones, sino que habilite espacios donde la experiencia pueda elaborarse, narrarse y reconfigurarse.

La reflexión de Baz (1998), de acuerdo con sus palabras, nos permite “[...] vislumbrar los perfiles de subjetividad que en el momento presentan en nuestra sociedad se están tejiendo desde los sentidos del futuro que se van construyendo” (Baz, 1998, p. 181). Así, junto con la definición de Larrosa (2008) hemos logrado *interpretar* —apoyándonos en el concepto de Clifford Geertz— como los usuarios significan su entorno y sus vivencias.

De este modo, nos parece pertinente abordar a Ana María Fernández en lo que concierne a los grupos. En *De lo imaginario social a lo imaginario grupal* (1993), defiende que la subjetividad que se produce en cada uno de nosotros constituye un elemento fundamental en la cohesión social, actuando como un “pegamento” —en términos nuestros— que mantiene unida a la sociedad. Sin embargo, desde una perspectiva psicosocial, las experiencias individuales no pueden entenderse como el origen de los colectivos, sino como formas de singularización de procesos y significaciones sociales más amplias. Es decir, lo individual no precede a lo social, sino que lo expresa, lo encarna y lo reconfigura en cada sujeto.

Por lo tanto, los grupos no se constituyen a partir de la suma de experiencias individuales, sino como espacios donde circulan, se tensionan y se resignifican sentidos sociales. En este marco, cualquier grupo representa fragmentos, retazos, de lo social en su totalidad. De ahí el título *De lo imaginario social a lo imaginario grupal*, pues sugiere que los grupos no crean desde cero su propia versión del mundo, sino que la elaboran a partir de los imaginarios sociales que los atraviesan.

Claro está que la identificación con el otro es lo que esencialmente une a una serialidad, ya que el proceso de investirse en el otro es fundamental para formar un colectivo con el que establecen aspectos sociales dentro de ellos, ayudando a cohesionarlos y dándoles una identidad compartida. Estas prácticas refuerzan la pertenencia al grupo, aseguran su cohesión y la perpetuación de las dinámicas que lo constituyen.

Comprender todo esto implica no sólo ver las vivencias como individuales, sino como experiencias colectivas vinculadas a procesos estructurales. En este marco, las interpretaciones de los usuarios nos muestran un entramado de procesos y circunstancias en las que es posible ser asistido aquí y ahora. A través de sus interpretaciones, podemos ver el momento histórico y social que se vive en nuestro país —en la institucionalización mexicana—, en toda su diversidad: las problemáticas sociales son claves para entender cómo se inscriben las experiencias de los usuarios, reflejando las realidades y desafíos del presente. Rossana Reguillo (2010) habla de una diversidad de condiciones que configura la experiencia subjetiva y social. En este caso, son los usuarios quienes cotidianamente deben enfrentar resistencias con las que encaran todas las dinámicas sociales.

Desde esta misma perspectiva —la estructural—, la clave estriba, me parece, en la pregunta, en términos de Bourdieu, por el capital; por los distintos tipos de capitales

a los que un mexicano en el siglo XXI puede acceder, poseer, usar, o aquellos de los que se ve privado o marginado (Reguillo, 2010, p. 396).

La cita anterior muestra que las alternativas y el acceso a las oportunidades muchas veces ensanchan las desigualdades existentes, pues las condiciones estructurales no abren rutas, al contrario, cada vez hay una precariedad mayor que limita las posibilidades. Estas estructuras de poder acotan el tema de la autonomía de los usuarios, limitando su capacidad para tomar decisiones libres y para participar plenamente en la sociedad. Aquí emerge el asistencialismo como una forma sutil de poder sin perder su aspecto violento.

Volviendo a retomar a Cornelius Castoriadis, pero ahora en *Institución primera de la sociedad e instituciones segundas* (2002):

“la institución primera de la sociedad es el hecho de que la sociedad se crea a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas que la sociedad considera [...]” (Castoriadis, 2002, p. 124), y “esta institución primera se articula y se instrumenta a través de instituciones segundas (lo que no quiere decir, de ninguna manera, secundarias), [...]. Son, por ejemplo, el lenguaje [...] o bien el individuo [...] o bien la familia [...]” (Castoriadis, 2002, p. 124).

En este marco, la sociedad es tanto una institución como una parte de la creación humana. Pensamos y vivimos de acuerdo con el contexto en el que estamos inmersos, y es por ello que significamos las cosas de una manera y no de otra. Es aquí donde entra la propuesta de ficción de John Gray (2013) donde a través de ella existe la posibilidad de poder resignificar las cosas.

METODOLOGÍA¹³

- **Diario de campo**

Como técnica de registro, utilizamos el diario de campo para facilitar el análisis y la referencia en esta investigación. Como señala Rosana Guber en su texto *El salvaje metropolitano* (2004, p. 168), “un buen y fiel registro permite volver a los datos con

¹³ De aquí en adelante, la metodología se presenta en tiempo presente, ya que busca dar cuenta del proceso de intervención tal como fue vivido, recuperando su carácter situado, emergente y en construcción.

confiabilidad y revivir las condiciones de la información del campo, cualquiera que sea el lapso transcurrido desde su obtención”.

Guber (2004) propone la técnica de PATE para organizar el diario de campo, basándose en los parámetros que considera más pertinentes: Personas presentes, Actividades, Tiempo y Espacio. En nuestro caso, hemos adaptado estos parámetros a una variable propia, debido a los diferentes estilos de redacción y para capturar mejor la complejidad del contexto visitado. De esta manera, producimos dos narraciones distintas en los diarios de campo, abarcando lo más esencial de las observaciones realizadas durante la investigación. Esto nos ha permitido obtener diversas perspectivas y prever posibles variaciones en las actividades diarias.

De aquí es de donde se cimienta nuestra descripción densa, la cual —esperamos lograrlo— busca interpretar el significado profundo de este espacio, el CVC, yendo más allá de lo superficial.

- **Descripción densa en *La interpretación de las culturas* (1973) de Clifford Geertz**

Clifford Geertz (1973) plantea que toda descripción antropológica es, en el fondo, una interpretación de interpretaciones: nunca accedemos a la realidad “tal cual es”, sino a los sentidos que los actores ya producen y que nosotros, como analistas o interventores, volvemos a interpretar. Por eso dice que la antropología es una ficción en el sentido de *fictio*: algo hecho, construido, compuesto, no porque sea falso, sino porque es siempre una creación interpretativa. Comprender a los actores implica imaginar, reconstruir sentido y traducir mundos, y en ese proceso la ficción no es mentira, sino una herramienta para producir realidad social interpretada.

Nuestra propuesta de dispositivo retoma precisamente esta idea: intervenir desde la ficción, entendida como un acto imaginativo capaz de abrir mundos posibles. En el CVC, la ficción permite que los usuarios imaginen, narren o incluso “actúen” una revolución posible; es decir, un escenario alternativo en el que toman el centro, trastoca las relaciones de poder, reordenan las reglas y descolocan la estructura institucional. Esto es exactamente lo que señala Geertz (1973): las ficciones son actos interpretativos que producen sentidos sobre la vida social. Y cuando los usuarios imaginan un mundo distinto, narran otra realidad o crean ficciones sobre sí mismos, están desplegando agencia, produciendo significados y reconfigurando estructuras.

- **Descripción densa del CVC**

En el CVC, la atención asistencial aparece a simple vista como un circuito ordenado: recibir a las personas en situación de abandono social, evaluar sus necesidades, canalizarlas, acompañarlas. Pero basta observar una cuarta parte del día para notar que lo que ocurre ahí es menos lineal y más denso de lo que sugieren los documentos institucionales. La misión de “brindar un trato digno” convive con un desgaste emocional acumulado, con ritmos frenéticos de trabajo y con el riesgo constante de normalizar la prisa, la saturación y la atención poco cuidadosa. En ese cruce —entre el ideal de la dignidad y la realidad del cansancio— se hace visible cómo el asistencialismo se sostiene apenas, tensado por la carga emocional y estructural del propio espacio.

Los trabajadores desarrollan un desapego que no es indiferencia, sino una forma de sobrevivir al exceso de sufrimiento que atraviesa el lugar. En nuestras primeras visitas, salíamos del centro con emociones que a veces se convertían en llanto y, en ocasiones, en síntomas físicos. Esas reacciones corporales eran señales claras: el centro no sólo atiende abandono social; encarna las contradicciones de un modelo asistencial que exige contención emocional infinita en un ambiente que reproduce, día tras día, la precariedad que pretende aliviar. El cuerpo entiende antes que la mente que la ayuda tiene límites.

“En cierto momento tuve que entrar al “hospitalito” —como se le llama cotidianamente— para verificar qué usuarios se encontraban ahí. No es un lugar donde me sienta cómoda. El olor penetrante de los químicos, la sensación de enfermedad y el peso del sufrimiento son casi tangibles. Estar ahí activa en mí una incomodidad profunda: no solo es el malestar físico que provoca el ambiente, sino el contacto directo con la fragilidad humana, con la cercanía de la muerte.

Antes de estar en este espacio, nunca había tenido una experiencia tan próxima con la muerte, ni siquiera a nivel familiar. En este sentido, el espacio institucional se ha convertido también en un lugar de confrontación interna: ahí, la muerte deja de ser una idea abstracta y se presenta como parte del paisaje cotidiano. Recuerdo con claridad la primera vez que vi cómo sacaban un cuerpo del hospitalito. En ese momento logré mantener cierta calma, pero al llegar a casa el impacto emocional emergió con fuerza. Lloré sin poder detenerme durante horas; fue una descarga de angustia y desconcierto que me sobrepasó. Ese fin de semana terminé con fiebre y afónica. Hoy, con algo más de distancia, entiendo que mi cuerpo reaccionó a un encuentro con lo real, con lo que excede el discurso profesional y confronta directamente los límites de lo que puedo simbolizar”. (Fragmento del diario de campo de Samantha)

“Cuando llegué a mi casa recordé una escena: me acerqué a un usuario con discapacidad visual para darle su bolsa de dulces. Le dije mi nombre y coloqué la bolsa en sus manos. Él repitió mi nombre y me extendió la mano. Yo no correspondí el saludo porque pensé que la tenía sucia. Sólo le dije: “¿Así, va? Ahorita vengo”. No termino de comprender cómo me siento con eso. Tal vez sí fue mi culpa. ¡Qué irónico!, ¿no? En la misma inclusión se cuelan criterios de exclusión. Al parecer, uno de los míos es que no se vean sucios para poder saludarlos. Y no es sólo con él: me pasa con varios usuarios que me frecuentan. Siempre intento no tocarlos o evitar que me toquen. Luego pensé que quizá no era completamente mi culpa sentir asco. El propio profesor Manero nos dijo que, a lo mejor, esa reacción es una forma de protección. Decido creerlo.” (Fragmento del diario de campo de Karla)

“Platicando con Sam, coincidimos en que algunas personas —por no decir de una vez, trabajadores del CVC— creen que, por ser psicólogos en formación, tendríamos que dejar de ser simples mortales incapaces de soportarlo todo. Bueno, al menos así se hacen ver en su discurso, pero la mayoría de sus acciones demuestran lo contrario. Obvio también se sienten rebasados” (Fragmento del diario de campo de Karla)

El CVC funciona como un filtro institucional: el primer lugar al que llegan personas en condición de indigencia o abandono. Formalmente, su función central es valorar y canalizar; en la práctica, la evaluación se entrelaza con irregularidades, tiempos dispares, faltas de continuidad y urgencias simultáneas que desbordan cualquier manual. En un mismo turno pueden coexistir expedientes incompletos, crisis médicas, entrevistas apresuradas, trámites interrumpidos y silencios largos en los que nadie sabe realmente si la institución alcanzará a responder.

“A punto de cumplir cuatro meses en el servicio y ya me siento rebasada. Hoy tampoco quería bajar a hacer las actividades de manualidades que nos piden hacer con los usuarios. No es porque no quiera estar con ellos, pero se me hace absurdo hacer manualidades en un espacio que huele espantoso y en el que, además, hay un chingo de personas a punto de morir. ¿Qué pedo con la institución que nos pide hacerle casi, casi de payasitos para entretener a quienes están agonizando?” (Fragmento del diario de campo de Karla)

La división espacial entre Transitorios y CC no sólo organiza el edificio: produce temporalidades distintas.

En Transitorios, los usuarios entran y salen libremente. Reciben comida, atención médica y un lugar para dormir, pero su estancia no se calcula en términos de alojamiento sino de capacidad de atención y derivación. La ayuda, aquí, es diaria y fragmentaria: resuelve lo inmediato sin transformar la situación de fondo. La lógica asistencial se vuelve una rutina sin horizonte.

En CC, el tiempo se espesa. Hombres, mujeres y, en ocasiones, familias con niños aguardan la canalización a un CACIS donde probablemente vivirán por largo tiempo. El pronóstico “reservado” registrado en los expedientes no es sólo una categoría médica: es la institucionalización de la idea de que el futuro de esas personas transcurrirá bajo la misma lógica asistencial. El registro del 12 de septiembre de 2025 —87 usuarios— no indica sólo población; ilumina la carga de vidas suspendidas en espera, la persistencia de un modelo que ya no alcanza.

“Hace un rato, mi mamá y yo íbamos en el carro y vimos a un indigente. Ella me dijo: “deberías hablar con él para que se vaya al CAIS”, y yo le respondí: “no, nunca haría eso”. Antes, cuando escuchaba a algunos usuarios decir que era mejor estar en la calle, no comprendía por qué. Ahora puedo entenderlo, y eso que no lo he vivido en carne propia, pero he logrado interpretar tantísimas cosas” (Fragmento del diario de campo de Karla).

En este entramado, el expediente aparece como la pieza clave. No es simplemente un archivo: es el dispositivo que organiza y legitima la vida institucional. En él se integran datos personales, familiares, médicos y sociales; se ordena información dispersa; se formaliza la evaluación; se justifica la canalización. Trabajo social abre el expediente; psicología, medicina y psiquiatría lo actualizan con tiempos irregulares; enfermería escribe con mayor frecuencia por el peso de la enfermedad cotidiana; los trabajadores de apoyo sostienen las tareas que no quedan registradas. Cada anotación —o cada ausencia de anotación— muestra los ritmos reales de la asistencia: discontinuos, reactivos, siempre insuficientes frente a la demanda.

“Recordé cuando Amalia me dijo que estar en el CVC era como estar en la cárcel. Me dijo: “es lo mismo que la cárcel; ve, estamos encerrados, mira los barrotes, la reja. O quién sabe, a lo mejor en la cárcel los tratan mejor, o sí les hacen caso, no como aquí”. Otro usuario, uno de los que conocí en mis primeros días de servicio, también me dijo algo parecido: “he estado en la calle, en el anexo, en la cárcel, y estar aquí es lo más bajo en lo que puede caer uno” (Fragmento del diario de campo de Karla).

Para el equipo de investigación, el expediente también es un territorio de tensión. Se nos solicita elaborar valoraciones psicológicas basadas en el CIE-10, aun sin la formación clínica requerida. Esto convierte la práctica diagnóstica en un ritual burocrático que garantiza la continuidad institucional, legitima la derivación y “respalda” la atención, incluso cuando sabemos que el diagnóstico no transforma la realidad del usuario¹⁴. El expediente, así, se vuelve símbolo de los límites del asistencialismo: promete orden, pero fija destinos; ofrece claridad, pero expone las fracturas del sistema.

Visto densamente, el CVC revela que el asistencialismo no se sostiene por falta de voluntad, sino por imposibilidad estructural. Una institución diseñada para ayudar termina atrapada en la tensión entre dignificar y contener, entre acompañar y normalizar la prisa, entre sostener y desgastarse. Y mientras los trabajadores aprenden a endurecerse para seguir cuidando, los usuarios aprenden a esperar en un modelo donde la ayuda alivia, pero no transforma.

El asistencialismo, en el CVC, no cae de golpe. Se desgasta todos los días. Se cuartea en cada expediente incompleto, en cada crisis atendida con urgencia, en cada llanto contenido al salir del turno, en ese conjunto de olores penetrantes que perdura por horas. Y en esa grieta, visible sólo cuando se observa con atención, aparece la pregunta central: ¿qué modelo puede existir después del asistencialismo, cuando ya se mostró insuficiente para sostener la dignidad que dice garantizar?

“Después hicimos una actividad: portarretratos con abatelenguas. La idea es que —al día siguiente de la actividad— les pongamos una foto suya para que puedan tenerla. Algo pequeño. Algo simbólico. Mientras lo hacían, Tomás —junto con otro usuario, Edgar— nos comenzaron a contar que alguna vez quisieron organizar una huelga de hambre para exigir mejores condiciones de alimentación, pero que en el momento nadie hizo nada, actuaron como si nada se hubiera pactado con anterioridad. Luego Tomás relató que hace años hubo una protesta más grande, que incluso cerraron las instalaciones del albergue de forma momentánea, pero nadie los escuchó. Nadie les hizo caso.

Nos emocionó oír todo eso. No desde el morbo, sino desde la posibilidad. Desde esa pequeña chispa de rebeldía que a veces aparece en medio de tanto sometimiento. Pensar que podrían tomar la batuta, que podrían manifestar su malestar, ponerle

¹⁴ En esta línea, como han señalado diversas corrientes antipsiquiátricas, el diagnóstico puede operar como una marca persistente que acompaña al sujeto a lo largo de su trayectoria institucional, dotando de sentido a las lógicas asistenciales que se despliegan sobre él. De este modo, el usuario no sólo es intervenido a partir de sus condiciones materiales, sino también desde los imaginarios que el propio diagnóstico produce y fija sobre su vida.

nombre a la represión en la que viven... Fue un respiro. Una esperanza mínima, pero esperanza al fin". (Fragmento del diario de campo de Samantha)

"A veces siento que hasta nosotros mismos huimos de ahí. Bajamos, hacemos la actividad, convivimos... pero en cuanto se acerca el mediodía ya estamos levantando todo, guardando los materiales para subir. Como si hubiera algo en ese ambiente que doliera demasiado para permanecer más tiempo. Y sé que me gusta estar ahí. Lo sé. Pero al mismo tiempo me duele todo lo que veo, lo que huelo, lo que escucho, lo que siento. Es una tensión que no he podido resolver ". (Fragmento del diario de campo de Samantha)

- **Dispositivo: analizador construido**

Siguiendo la propuesta de Giorgio Agamben en *¿Qué es un dispositivo? (2014)*, en esta investigación entendemos el dispositivo como una red compleja de elementos heterogéneos que intervienen en la producción de modos de conducta y formas de subjetivación. Tal como señala el autor, "llamé dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos" (Agamben, 2014, p. 257). Desde esta perspectiva, los dispositivos constituyen entramados históricos y políticos que organizan lo decible, lo pensable y lo posible dentro de determinados campos institucionales.

En este sentido, los dispositivos no deben entenderse únicamente como técnicas o herramientas metodológicas, sino como formas institucionales que producen subjetividad, delimitando posiciones, regulando prácticas y orientando modos de relación dentro de un campo social. Esta lectura subraya el carácter político de los dispositivos, en la medida en que estos intervienen en la configuración de la experiencia y en la producción de sujetos dentro de determinadas relaciones de poder.

No obstante, es importante precisar que el concepto de dispositivo en Agamben, así como en Gilles Deleuze, remite principalmente a configuraciones históricas, institucionales y subjetivantes, más que a herramientas metodológicas en sentido estricto. Desde esta perspectiva, cuando en esta investigación hablamos de un dispositivo de intervención no lo hacemos en el mismo sentido en que Agamben describe los dispositivos sociales en general. Más bien, desde un punto de vista metodológico, la construcción de este dispositivo se aproxima a lo que Georges Lapassade denomina *analizador construido*.

En el marco del socioanálisis, el analizador se refiere a un acontecimiento, situación o dispositivo capaz de hacer visibles las tensiones, contradicciones y relaciones de poder que atraviesan una institución. Cuando este analizador es deliberadamente diseñado dentro de un proceso de investigación o intervención, se habla de un analizador construido, es decir, una situación metodológicamente organizada que permite movilizar la dinámica institucional y producir condiciones para su análisis.

Esta perspectiva encuentra antecedentes importantes en la experiencia de la psicoterapia institucional. Tal como señala Roberto Manero en *La novela institucional del socioanálisis* (1992), este movimiento representó una verdadera transformación dentro del campo psiquiátrico, al proponer una reconfiguración del lugar terapéutico del hospital psiquiátrico y de las relaciones que lo estructuraban. En sus orígenes, la psicoterapia institucional reunió diversos proyectos que compartían la necesidad de replantear el papel del hospital y las formas de intervención con los pacientes, desplazando la centralidad exclusiva de la relación médico-paciente hacia una comprensión más amplia de las dinámicas colectivas e institucionales.

A partir de estas experiencias, comenzó a reconocerse que la propia institución podía convertirse en un analizador, es decir, en un espacio capaz de revelar sus propias contradicciones, estructuras de poder y conflictos latentes. En este proceso surgieron diversas figuras conceptuales como la “vacuola institucional”, el “grupo sujeto” o el “agenciamiento colectivo de enunciación”, que designaban espacios de relativa autonomía dentro de la institución capaces de reflexionar sobre su propio funcionamiento y promover transformaciones en la vida institucional.

De esta manera, el dispositivo de intervención propuesto en esta investigación puede entenderse metodológicamente como un analizador construido, en la medida en que articula materiales, reglas, roles y formas de participación que buscan movilizar la dinámica institucional y hacer visibles determinados procesos. Sin embargo, esta operación metodológica no implica abandonar la dimensión política del concepto de dispositivo tal como lo plantea Agamben (2014). Por el contrario, permite reconocer que toda práctica investigativa, al producir condiciones de encuentro, interacción y análisis, también participa en procesos de subjetivación y en la configuración de determinadas relaciones institucionales.

- **¿Por qué *Antropología cultural*?**

Desde mi propia experiencia como Karla —en el marco del trabajo colectivo que sostenemos— y desde el lugar en el que pensé la intervención, leer *Antropología cultural*

(1990) de Marvin Harris terminó siendo mucho más útil de lo que esperaba. Yo no buscaba una enciclopedia interminable ni una colección de datos etnográficos; buscaba un marco que me permitiera entender por qué las instituciones hacen lo que hacen y por qué ciertas lógicas se sostienen como si fueran naturales. Cuando encontré el capítulo “Teorías antropológicas”, lo leí casi por estrategia: quería lo esencial, lo que me permitiera ver el mapa general de cómo se ha pensado la cultura.

Y ahí ocurrió algo importante: Harris muestra que la humanidad siempre ha intentado explicar las formas de vida de “los otros”, esos extraños cuya existencia nos desconcierta porque organiza el mundo de otra manera. Cada teoría intenta capturar, ordenar y volver inteligible esa diversidad. Pero lo crucial es lo que descubrí al leerlo: todas esas teorías comparten un impulso objetivista que pretende explicar la cultura como si fuera un fenómeno medible. Y esa búsqueda de objetividad, para mí, se volvió el problema.

Esa revisión histórica me permitió ver que, aunque algunas ideas eran pertinentes, ninguna era verdaderamente revolucionaria para pensar mi propio campo. Más bien evidenciaban que gran parte del pensamiento antropológico clásico opera bajo el mismo mito que John Gray (2013) critica: la creencia en el progreso, en que las sociedades avanzan siguiendo etapas predecibles y que ciertas formas de vida “mejoran” a otras. Ese mito del progreso atraviesa también instituciones como el CVC, donde la disciplina, la obediencia y las actividades “formativas” se presentan como el camino hacia una supuesta reintegración social.

Leer a Harris, entonces, no me dio una teoría nueva, pero sí me dio una claridad crucial: confirmó que las grandes teorías antropológicas han estado históricamente limitadas por los marcos que yo misma estoy cuestionando. Y al reconocer eso, pude situar mejor mi propia propuesta: una intervención que no parte de la objetividad ni del progreso, sino de la imaginación, de la posibilidad de otros mundos, de la agencia colectiva que emerge cuando las estructuras se narran de manera distinta.

En síntesis, Harris me sirvió porque me mostró los límites de un pensamiento que se considera universal. Y al ver esos límites, apareció justo lo que yo buscaba: espacio para intervenir desde otro lugar.

- **Dispositivo de intervención**

Durante varios días —yo, Karla, sobre todo en el transporte, donde siempre termino pensando porque pasó muchísimo tiempo en los traslados— estuve dándole vueltas a estas ideas.

Hace tiempo leí *El silencio de los animales* (2013), de John Gray, un libro que, en resumen, desmonta el mito del progreso moderno. Y un día, estando en una pulquería con mi tía, recordé ese texto a partir de una escena aparentemente trivial: unos chicos veganos conversaban cerca de nosotros —lo supe porque hablaban de las marchas antiespecistas— y luego empezaron a recomendar lugares para ir a comer. En cierto momento, uno comentó que en uno de esos sitios generaban muchísima basura y que la gente lo había criticado en redes. Entonces dijo algo así como que esa contradicción les restaba credibilidad, porque quienes se mueven en esas luchas suelen preocuparse por la huella ecológica.

Unos días después, ya en el camión, me cayó la idea —recordando a John Gray—: ¡claro! Esta creencia de que el progreso es la meta de la existencia está profundamente instalada. Gran parte de la estructura sociopolítica gira alrededor de esa noción, entendida casi siempre como crecimiento económico y desarrollo tecnológico. El progreso funciona como uno más de esos mitos que organizan la vida humana.

Y es exactamente esa lógica la que atraviesa al CVC: “vamos a ayudarlos”, “vamos a reintegrarlos a la sociedad”, “si hacen actividades y siguen las reglas, van a mejorar”, “vamos a hacer convivios para que estén contentos”, etc. Todo bajo la promesa de que, con suficiente esfuerzo, progresarán. ¡Pero evidentemente ese proyecto está destinado al fracaso, porque la estructura no cambia!

John Gray dice que, aunque haya enormes avances tecnológicos, la humanidad se aferra a la idea de que estamos progresando, sin considerar todo lo que se desmorona al mismo tiempo: el cambio climático, los genocidios —como el de Palestina—, la devastación ecológica, la desigualdad. Lo mismo pasa en el CVC: podrán darles comida (según), atención médica precarísima y un espacio para dormir (apestoso y en condiciones cuestionables), pero la estructura que produce su situación sigue intacta, y por eso el “progreso¹⁵” prometido seguirá fracasando.

Ahí entra la ficción: eso que propone John Gray, esa capacidad de imaginar realidades que exponen el fracaso del mito del progreso y que abren salidas imaginativas frente a estructuras que parecen totalmente cerradas.

Otro día estaba en casa de mi novio, que es historiador. El día anterior había recibido unos libros recién impresos, ejemplares de un libro que él mismo escribió. Me

¹⁵ Luis Villoro cuestiona la idea de que el progreso técnico y económico garantice por sí mismo una sociedad más justa, señalando que la desigualdad estructural y la crisis de la democracia exigen transformar las relaciones de poder y fortalecer la autonomía colectiva para construir una sociedad verdaderamente justa. Véase: *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, de Luis Villoro (2007).

preguntó si iba a comprarle uno, tomé un ejemplar y lo hojeé. La verdad es que ese día no tenía ganas de leer más de lo que ya debía leer para la investigación. Me sentía desbordada, como me he sentido durante casi todo este proceso, o al menos eso creía. Ahora ya no tanto, gracias a la idea loca que me surgió, pero ya llegaré a eso.

Como no quería leer demasiado, sinceramente hojeé el libro y escogí el capítulo más corto que encontré, de menos de cinco páginas. El título: “Guerra Civil Española”. El capítulo explicaba cómo España, a inicios del siglo XX, reflejaba la decadencia del imperialismo europeo. La República había intentado implementar reformas sociales para modernizar el país, pero una dictadura militar logró imponerse y ejerció un autoritarismo brutal contra las demandas sociales. Surgió entonces una coalición, el Frente Popular, que unió a todas las fuerzas opuestas a la triada fascista —la Iglesia, la Monarquía y el Ejército— y ganó las elecciones de 1936. Aquella efervescencia social abrió paso a una revolución como nunca antes. Con el triunfo del Frente Popular, la República regresó y, de inmediato, campesinos y trabajadores rurales comenzaron a tomar tierras sin esperar la reforma agraria; en las ciudades, la gente se movilizó espontáneamente contra las guarniciones militares. Liberales, republicanos, socialistas y anarquistas tomaron las riendas del país.

Los altos mandos militares, asustados ante esa revolución popular, se levantaron en armas y desataron la Guerra Civil Española (1936-1939). La situación reflejaba un problema que afectaba a todos los países golpeados por la crisis de 1929: quién debía controlar la economía. La revolución española propuso una vía radical: el control económico por parte de la sociedad, un socialismo sin Estado, enraizado en la larga tradición anarquista del país. Los obreros tomaron fábricas cuyos dueños habían huido o apoyaban a Franco, y las pusieron a funcionar en beneficio de los trabajadores. Crearon comités para organizar la producción, las materias primas y la distribución; sin la presión de un patrón, la producción mejoró. En el campo, las colectividades campesinas reunieron enormes extensiones de tierra antes en manos de terratenientes, y aumentaron el rendimiento agrícola. Nadie quedaba sin trabajo. El pueblo gestionaba la seguridad, el gobierno y la economía sin depender de un aparato estatal. La experiencia anarquista estaba dando frutos. Pero Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña no vieron con buenos ojos esa sociedad autoorganizada. Muchos acontecimientos —que omitiré— condujeron finalmente a la derrota de la revolución. En respuesta, miles de voluntarios de distintos países se unieron a las Brigadas Internacionales para apoyar a la República. Y sí, pasaron todavía más cosas, pero también las omitiré.

Unos días después, ya en el CVC, mientras miraba desde la oficina hacía un dormitorio que meses atrás se había incendiado, imaginé una escena: los usuarios tomando el control del CVC, convirtiendo CC en su centro de operaciones. En esa ficción, ellos tenían el poder; los trabajadores quedaban encerrados en los dormitorios y el lugar ardía en llamas.

Ahí entendí por qué mi novio escribió sobre la Guerra Civil Española: porque hubo algo que marcó un antes y un después. Un acontecimiento que se quedó para la historia, que abrió otro camino, otra posibilidad. Algo que, aunque fue derrotado, movilizó, transformó, dejó huella. Entonces mi idea en el transporte, cuando recordé a John Gray, supongo no está tan azotada. ¡Una revolución imaginativa!

Cuando los usuarios toman el poder en la ficción, revelan que la estructura sólo existe porque hay relaciones de dominación, no porque sea la única forma posible. La ficción crea un mundo posible donde hay agencia, cambio. Ese mundo posible muestra que lo que se llama “progreso” dentro del CVC (orden, disciplina, obediencia) en realidad no produce mejora, sino estancamiento. Al inventar otro mundo, denuncia lo que el mundo actual no logra.

Una comunidad autogestionada dentro del CVC, organizada por los usuarios al estilo de una revolución social: asambleas, redistribución de recursos, creación de talleres, toma simbólica del espacio. Esta realidad alterna muestra que los usuarios sí poseen agencia colectiva y que el mito del progreso institucional —disciplina— no produce mejora real. Al inventar este mundo posible, la ficción revela que la estructura actual falla precisamente porque no permite imaginar ningún otro.

La propuesta de dispositivo de intervención, por tanto, emerge desde la ficción como productora de realidad. Dos marcos teóricos convergen aquí. Con Clifford Geertz, la ficción es una forma válida de interpretar y producir sentido, y el interventor también construye ficciones al interpretar. Con John Gray, la ficción permite imaginar realidades posibles que exhiben el fracaso del mito del progreso y abren salidas creativas en estructuras cerradas.

En síntesis, el dispositivo propone un espacio donde la ficción habilita agencia para reconfigurar la estructura institucional del CVC. La intervención ficcionada busca romper esta domesticación simbólica, devolviéndoles capacidad de actuar, crear, decidir, jugar, imaginar y revertir la estructura que los contiene. La ficción, lejos de ser un escape, es un método de intervención y un acto de resignificación simbólica.

La propuesta es una ficción donde los usuarios se organizan, toman el CVC, cambian las reglas, cierran las puertas y deciden todo. Durante unas horas, un día, un mes, lo que sea, ellos gobiernan. La ficción crea así la posibilidad de un mundo donde tienen agencia, no están subordinados, pueden tomar decisiones y modificar la estructura. Es un mundo que no existe, pero que podría existir: eso es una realidad posible.

Y esta realidad posible revela, como diría John Gray, el fracaso del mito del progreso dentro de la institución. El CVC se presenta como espacio de “ayuda”, “mejoramiento”, pero la ficción deja ver que el progreso no llega porque la estructura no cambia; que el orden actual no es natural sino producto de relaciones de dominación; que la vida de los usuarios no avanza linealmente pese al discurso institucional; y que la institución promete mejoras que no cumple. La revolución ficcionada desnuda así la grieta del sistema: evidencia que el progreso institucional es más retórico que real.

Por eso la ficción es crítica: al inventar otro mundo, denuncia lo que el mundo actual no puede o no quiere transformar. Y al mismo tiempo, posibilita que los usuarios experimenten formas de agencia, desnaturalicen reglas y ensayen la transformación de estructuras. En este dispositivo, la ficción no sólo interpreta la realidad: la reconfigura. Es, al mismo tiempo, un método de intervención y una vía para imaginar —y practicar— otras formas posibles de vida dentro del CVC.

- **Propuesta literaria del dispositivo de intervención**

Al conversar esta propuesta de intervención, reconocimos que podíamos impulsar un movimiento dentro de la propia ficción: provocar que algo se ponga en marcha en quienes habitan en el CVC. Por eso pensamos en la escritura de relatos como un medio para abrir posibilidades. A partir de las conversaciones y de las ideas que los usuarios nos comparten, queremos construir un compendio de historias que nazcan de sus propias palabras, de sus experiencias y de aquello que imaginan cuando piensan en otras maneras de resistir, de significar y de caminar su historia.

La pregunta que guía este gesto es sencilla pero poderosa: ¿qué podrían proponer ellos?, ¿cómo se organizarían?, ¿qué otra forma de vida es posible dentro del CVC?

El machote, como vulgarmente se dice, sería que, en la ficción, los usuarios toman el CVC, pero no para reproducir el caos que la institución teme, sino para reorganizarlo completamente. Lo primero que hacen es cerrar las oficinas —símbolo del control institucional— y abrir el espacio para una asamblea donde todos pueden hablar. Ahí deciden que el CVC ya no funcionará como un lugar de encierro ni de obediencia, sino

como una comunidad autogestionada. Se reparten tareas, no por imposición, sino por acuerdos: quién cocina, quién limpia, quién cuida la puerta, quién acompaña a los más enfermos. Organizan pequeños talleres improvisados: uno de reparación, otro de costura, otro donde reutilizan la basura del lugar para producir objetos que sirven dentro del mismo CVC. La comida se distribuye colectivamente según lo que cada quien necesite; ya no existe el castigo de quedarse sin comer por romper una regla absurda.

En paralelo, la institución —los trabajadores— queda sometida a la mirada de los usuarios. Son ellos quienes evalúan el trato recibido, quienes redactan protocolos de dignidad, quienes documentan las violencias que antes quedaban invisibles. La estructura jerárquica se invierte: ahora la institución es la que debe rendir cuentas, justificar decisiones, demostrar que es capaz de garantizar cuidado en lugar de disciplinamiento.

Esta realidad alterna no es una utopía sin conflictos, sino un mundo posible donde la agencia existe y donde la vida se organiza desde abajo. Al crear esta comunidad autogestionada, con economía interna, asambleas, responsabilidades compartidas y mecanismos de evaluación inversa, la ficción denuncia que el CVC real fracasa precisamente porque neutraliza toda posibilidad de participación, autonomía y transformación. En el mundo inventado, los usuarios muestran que sí pueden sostenerse colectivamente, que sí pueden producir, decidir, crear. Y al hacerlo, revelan que el “progreso” que promete la institución —obedecer, portarse bien, no cuestionar— no es progreso en absoluto, sino estancamiento.

Esta realidad alterna denuncia lo que el mundo actual no logra porque evidencia, de manera contundente, que la estructura no cambia porque nunca se imagina que pueda cambiar, y que basta imaginar otro orden para que el orden existente se tambalee.

Y, de nuevo yo, Karla, esta propuesta no me la inventé de la nada. Releyendo mis diarios de campo encontré aquella vez en que Amalia me dijo: “voy a romper todo, por eso rompí el espejo de ese camión” —un camión que ofrece servicios médicos en brigadas, pero que, irónicamente, siempre está estacionado en el mismo lugar, dentro de CC—. “Nada más porque el dueño, ese barbón, me quitó el palo; si no...”. También leí una nota que hice cuando mi tío, al llegar al CVC, me contó que una usuaria de mi área intentó escaparse: se echó a correr y, en la entrada, una policía tuvo que *taclearla*. Luego recordé que dos usuarios, uno de ellos en silla de ruedas, escaparon durante la noche del festejo de Día de Muertos. Y también recordé a otro usuario —que suele ayudar en el CVC— cuando dijo: “ninguno de ustedes” —señalando a los trabajadores— “aguantaría ni un día aquí”.

- **Utopía**

Para la segunda entrega del avance, en este apartado habíamos señalado que, a manera de cierre —especificando que era de forma estrictamente provisional— retomaríamos un tema que emergió en la última sesión del seminario teórico de onceavo trimestre. El contexto es el siguiente: Karla formuló una pregunta en torno a la noción de utopía, citando la frase erróneamente atribuida a Eduardo Galeano —pues en realidad fue dicha por uno de sus alumnos—: “La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar”. Esta interrogación se vinculó directamente con nuestra propuesta de dispositivo de intervención, que incorpora elementos de ficción. A partir de ello, el profesor Manero dedicó unos minutos a desarrollar esta problemática, razón por la cual consideramos pertinente retomarla aquí. Las reflexiones que presentamos a continuación, y que constituyen el cimiento de este apartado, derivan precisamente de sus explicaciones.

Ahora bien, si comenzamos desde el inicio, cabe preguntarnos: ¿qué hay con el concepto de utopía?

El término adquiere su nombre a partir de *Utopía* (1516) de Tomás Moro, obra que da origen al género. En este texto, Moro realiza una crítica a la Inglaterra de su tiempo mediante la imaginación de una sociedad radicalmente distinta: una isla en la que no existe la propiedad privada y todo se comparte. A través de esta construcción, cuestiona las injusticias de su propia sociedad y propone otra organización de la vida política y social. Se trata, en el fondo, de una reflexión sobre cómo vivimos y cómo podríamos vivir si dejáramos de priorizar el interés individual sobre el colectivo.

En su acepción más elemental, la noción de utopía remite a un no-lugar, es decir, a aquello que no existe. Sin embargo, más que designar una simple ausencia, la utopía opera como un ejercicio de la imaginación. Desde una perspectiva antropológica —particularmente desde el estudio de las formas colectivas de la imaginación— esta función imaginaria se articula con el ámbito de lo sagrado. Lo sagrado constituye una dimensión de lo humano que no reconoce en lo humano su propia producción, sino que remite a otra esfera de lo existente. No se trata de algo necesario —pues lo sagrado no es una necesidad—, pero tampoco es contingente. No lo necesitamos y, sin embargo, no podemos vivir sin ello: se encuentra constantemente presente en lo cotidiano, produciendo sentidos que orientan la experiencia.

Este universo de sentidos puede transformarse en sus significantes, aunque mantiene cierta estabilidad en aquello que produce. Así, lo que en el terreno de lo sagrado aparece como profecía mesiánica, en el ámbito político puede convertirse en propuesta. En este sentido, la utopía no constituye una imaginería absurda o carente de sentido; por el

contrario, se sitúa en los antecedentes de movimientos sociales significativos y puede entenderse también como una forma de intervención.

Desde la mirada de Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, particularmente en el tomo I de *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (1979), el pensamiento utópico es rastreado en mitos, relatos religiosos, filosofía política y movimientos sociales que, a lo largo de los siglos, imaginaron mundos alternativos. Para estos autores, la utopía constituye una constante de la mente humana: una crítica implícita o explícita de la realidad existente y la búsqueda de un nuevo orden. Implica la descripción de un orden social ideal que, aunque irrealizable en el presente, funciona como modelo crítico.

En su recorrido, ubican los orígenes del pensamiento utópico en la Antigüedad clásica, con figuras como el Paraíso Terrenal, la Edad de Oro, la República de Platón o la comunidad pitagórica. Posteriormente, muestran cómo la tradición judeocristiana aportó a esta imaginación mediante las profecías mesiánicas, el Reino de Dios en la Tierra, las primeras comunidades cristianas y la aspiración a la Nueva Jerusalén, incluyendo el milenarismo y las reflexiones de los Padres de la Iglesia. Más adelante, analizan la Edad Media, donde las utopías se expresan en movimientos heréticos, sectas milenaristas, las ideas de Joaquín de Fiore sobre la era del Espíritu y las comunidades monásticas como intentos de vida ideal. Finalmente, señalan el Renacimiento y el descubrimiento de América como un punto de quiebre, pues el Nuevo Mundo fue imaginado como un espacio puro o como una oportunidad para proyectar y construir nuevas sociedades ideales.

En esta misma línea, los autores distinguen una fase luminosa o positiva de la utopía. Aquí, el pensamiento utópico no se sitúa fuera de la realidad, sino que la eleva, la desplaza y la abre. Produce movimiento, sentido y orientación; permite preguntarnos para qué actuamos y qué sostiene determinadas prácticas. La utopía vuelve posible el tiempo en tanto plantea futuros posibles. Sin pensamiento utópico, el futuro sería únicamente una proyección lineal del presente, sin posibilidad de transformación. Toda transformación está ligada a la imaginación y, específicamente, a la imaginación utópica: negar el presente y prefigurar el futuro sólo es posible mediante su mediación.

En contrapunto, François Laplantine, en *Las voces de la imaginación colectiva* (1977) caracteriza la utopía no como esperanza, sino como un modelo potencialmente totalitario que, en el imaginario social, puede representar la negación de la historia y la diversidad, proponiendo una sociedad perfecta que termina siendo inerte y autoritaria. Desde su perspectiva, la utopía posee una dimensión ambivalente. Por un lado, puede operar como una racionalización extrema y clausurante del conflicto; esta sería su fase

oscura o negativa, en la que la problemática social es evacuada en nombre de una solución total. Y claramente no es algo que nosotras tengamos en mente.

No obstante, Laplantine también permite pensar la imaginación colectiva en tres expresiones: la posesión, donde no hay tiempo de espera y la divinidad se hace presente de inmediato a través del ritual; el mesianismo, donde la espera es infinita y la comunidad realiza prácticas para propiciar el retorno esperado; y, finalmente, la utopía, que se manifiesta en los movimientos milenaristas, es decir, en imaginarios colectivos que pueden convertirse en movimientos sociales concretos.

Por su parte, en el texto *La utopía y sus figuras en el imaginario social* (2010), Marisol Facuse realiza un recorrido por distintas concepciones de la utopía. Nos interesa retomar únicamente aquellos elementos que resultan pertinentes para pensar nuestro dispositivo de intervención. En las últimas páginas, la autora señala que Alain Pessin, en *L'imaginaire utopique aujourd'hui* (2001), enfatiza que la utopía permite mostrar que la sociedad actual es inaceptable. Al exagerar o evidenciar sus problemas, crea lo que denomina un “drama utópico”: un contraste fuerte entre lo que existe y lo que podría existir.

Para Pessin (2001), la utopía no es una solución técnica para “arreglar el mundo”, sino una intuición de ruptura. No es una idea cerrada ni un programa con pasos definidos; por el contrario, posee fragilidad y ambigüedad. Surge en momentos de transformación e incertidumbre, cuando las formas tradicionales de pensar se encuentran debilitadas, algo que, gracias a nuestra presencia en los discursos y prácticas del CVC, comenzó a desnaturalizarse. La utopía no destruye completamente el presente, pero tampoco lo acepta tal como es. Se sitúa entre el rechazo del mundo actual y la imaginación de otro posible. No ofrece certezas, sino apertura, y justamente en esa falta de rigidez radica su fuerza: permite cuestionar el orden existente sin quedar atrapada en una fórmula cerrada.

Por ello, Pessin (2001) insiste en que no debemos pensar la utopía en singular, sino hablar de utopías. Cada una aparece como una posibilidad distinta de imaginar que las cosas podrían ser diferentes. Además, nunca puede pensarse de manera individual: es siempre una construcción colectiva, de un grupo que comparte una esperanza organizada a través de imágenes, relatos y formas de imaginar el mundo. De ahí la importancia de estudiar su imaginario, es decir, las representaciones que produce. El efecto de la utopía no es simplemente imaginar, sino provocar una ruptura que nos obligue a pensar desde otro lugar. No es un escape, sino una multiplicación de miradas críticas que evidencian la fragilidad del sistema dominante al mostrar que podría ser de otra manera.

Finalmente, Henri Desroche plantea que la utopía siempre implica una promesa que no puede cumplirse plenamente y, sin embargo, esa promesa es constitutiva. Incluso en la estructura del lenguaje existe ya una imaginación de futuros. Para Desroche, en *Sociología de la esperanza* (1976), utopía y esperanza no son lo mismo, pero funcionan juntas: la utopía le da imágenes a la esperanza, y la esperanza le da energía y dirección a la utopía. La esperanza actúa como puente entre “el Mismo” —lo que ya existe— y “el Otro” —lo que aún no es, pero podría ser—. Se sitúa en un “todavía no”, lo que implica que la realidad no está cerrada ni terminada. Puede transformarse. La esperanza no es pasiva, sino una fuerza que empuja hacia la transformación porque nos coloca frente a la posibilidad de un mundo distinto.

A partir de todo lo anterior, el profesor Manero nos propuso preguntarnos qué tipo de pensamiento utópico opera en los procesos de institucionalización. Estos procesos implican necesariamente la construcción de futuros, y en esa construcción interviene la imaginación. Las fuerzas del deseo —deseos de otros mundos— se encuentran capturadas en las instituciones. Comprender esto resulta fundamental tanto para pensar los movimientos sociales como la propia creación institucional, y, en nuestro caso, para situar el lugar que ocupa la imaginación utópica en nuestro dispositivo de intervención.

- **Rizoma**

El dispositivo de intervención que se construyó, tras haber permanecido inmersas en el campo durante ocho meses, se fundamenta en la ficción utópica como punto de partida. La ficción, en este sentido, no se plantea como evasión de la realidad, sino como apertura: como posibilidad de imaginar otras formas de existencia y de organización de lo real. La utopía, por su parte, opera como horizonte que orienta al permitir vislumbrar aquello que aún no es, pero que podría llegar a ser.

Antes de hacer circular este dispositivo, se diseñó una propuesta literaria. Sin embargo, resultaba evidente que no debíamos ser nosotras quienes produjeran las narraciones. Por ello, se convocó a las y los usuarios del CVC a construir, a manera de cuento colectivo, una narración en la que —respetando turnos— expresaran, a partir de la consigna, cómo les gustaría que fuera el CVC y qué transformarían en él. Esta modalidad fue elegida también a partir de la experiencia previa en el CACIS Cuemanco, donde el cuento colectivo había sido una actividad altamente solicitada y significativa para los usuarios; además, respondía a la consideración de que algunos usuarios, por distintas condiciones, no podían escribir, pero sí narrar.

Durante los primeros minutos de cada sesión, el grupo respetó la dinámica propuesta. No obstante, rápidamente comenzamos a notar que varios usuarios hablaban al mismo tiempo: retomaban ideas de otros, las fortalecían, las arrebatában, las conectaban. Este fenómeno se repitió en las tres sesiones destinadas a la consigna. Lejos de interpretarlo como una “falla” en la dinámica, nos resultó profundamente significativo el modo en que la narración se transformaba en una trama simultánea, superpuesta y colectiva.

Al compartir esta experiencia en asesoría con el profesor Manero, él señaló que las condiciones del CVC mostraban que existen otras posibilidades de expresión. Lo que ahí emergía no era propiamente un cuento colectivo en sentido lineal, sino el inicio de un rizoma¹⁶, cuya naturaleza se produce en ese tipo de contexto comunicacional. La pregunta que nos devolvió fue crucial: ¿cómo transformar eso en un escrito que es el nuestro?, ¿cómo escribir sin un inicio, un desarrollo y un fin que romperían la lógica rizomática?

Desde esta perspectiva, el grupo no sólo participó en el dispositivo, sino que se apropió de él y lo reconfiguró. El cuento colectivo fue el punto de partida, pero el colectivo se agenció del dispositivo de intervención y produjo otra forma de enunciación. En lugar de una narración ordenada por turnos sucesivos, lanzaron líneas múltiples que se entrecruzaban. Se apropiaron de lo que tenían a la mano y lo transformaron en una construcción colectiva cuya manera de ser ya no respondía a la lógica lineal, sino a otra forma de organización.

Para nombrar esta forma de expresión, el profesor remitió a la noción de rizoma desarrollada por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas* (1980): “En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 14). Es decir, el rizoma constituye un modelo filosófico y epistemológico que se contrapone a las estructuras jerárquicas, lineales y arborescentes. A diferencia del árbol —con raíz, tronco y ramas— el rizoma se asemeja al crecimiento subterráneo de ciertas plantas: cualquier punto puede conectarse con cualquier otro; no hay un centro, ni un inicio ni un final definidos; se trata de una totalidad descentralizada en constante transformación.

¹⁶ Al inicio, se trataba de un concepto que ya habíamos escuchado y leído con anterioridad; sin embargo, fue en una de las últimas sesiones del Seminario de Dispositivos de Intervención, impartida por nuestra lectora, la Dra. Mayleth Zamora, cuando adquirió mayor claridad y densidad conceptual. Al concluir esa clase, nos reunimos, como en otras ocasiones en que emergía una idea significativa, y decidimos explorar una forma de representación visual de nuestro rizoma, buscando que el resultado se distanciara de los formatos académicos tradicionales.

Trasladado a nuestra experiencia, el rizoma permite pensar una narración donde ninguna voz subordina a otra, donde no existe un protagonista único ni una secuencia progresiva. No se trata de desplegar una historia que avanza hacia una conclusión, sino de bordear y elucidar pliegues de una realidad que se expresa de manera simultánea. En ese espacio emergieron múltiples voces —sincrónicas, contradictorias, enunciativas— que configuraron un sujeto colectivo con una forma particular de agenciamiento expresivo.

Asimismo, en esa producción rizomática se pusieron en juego no sólo formas alternativas de expresión, sino también las condiciones instituidas del CVC y la posición de sus usuarios en tanto sujetos designados como población asistida o indigente. Así, el análisis del dispositivo de intervención no puede limitarse a la forma narrativa; debe considerar cómo, desde esa posición, el colectivo produjo una ruptura con las formas establecidas de enunciación.

En un rizoma no hay puntos o posiciones, como sucede en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas. [...] un rizoma o multiplicidad no se deja codificar, no dispone nunca de dimensión suplementaria al número de sus líneas, es decir, a la multiplicidad de números destinados a esas líneas. Todas las multiplicidades son planas en la medida en que todas ellas llenan, ocupan, todas las dimensiones [...]. [...] Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, más siempre vuelve a brotar según está o aquella de sus líneas, incluso otras. [...] Hay fractura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge violentamente una línea de fuga, que también forma parte de ese rizoma. (Deleuze y Guattari, 2009, pp. 33-36)

En este sentido, el desafío que se nos planteó consiste en elaborar una propuesta literaria capaz de sostener la lógica del rizoma sin traicionarla mediante una estructura lineal propia de la escritura académica tradicional. La tarea es: ¿cómo impactar o transgredir la escritura lineal?, ¿cómo recurrir a un formato que permita al lector experimentar la simultaneidad, la multiplicidad y la descentralización de las voces?

Así, la apuesta no es únicamente metodológica o estética, sino también política y epistemológica: producir un producto que no cierre lo que en el campo se abrió como red de conexiones múltiples, sino que conserve —en su forma misma— el carácter rizomático que el colectivo inauguró.

- **Literatura rizomática**

Con la intención de materializar la propuesta literaria rizomática desarrollada en el apartado anterior, acordamos reunirnos en una cafetería para construir juntas el resultado del rizoma, el desafío al que hicimos hincapié. La decisión de trabajar de manera conjunta no era menor: si la apuesta metodológica partía de una lógica rizomática, el proceso mismo debía sostenerse en la co-construcción.

Inicialmente, Karla llegó con una idea clara: realizar, cada una por separado, la imagen de un rizoma en una hoja. La propuesta consistía en dibujar ramas sin inicio ni fin, sin raíz central ni tronco jerárquico, permitiendo que las líneas fluyeran libremente. Posteriormente, ambas producciones se ensamblarían para conformar un sólo entramado, un rizoma común que emergiera del entrelazamiento de dos trazos distintos.

Sin embargo, al momento de comenzar advertimos algo aparentemente menor pero significativo: no llevábamos papel ni lápiz. La escena resultaba casi irónica; en un momento donde buscábamos representar lo orgánico —como tanto insistía Samantha—, lo expansivo y lo no lineal, dependíamos únicamente de dispositivos digitales. Trabajamos entonces desde el iPad, cada una en el suyo. El resultado visual funcionaba; la imagen lograba lo que queríamos.

No obstante, el proceso se tensó cuando intentamos incorporar las narraciones de los usuarios —aquellas frases que habían surgido en el cuento colectivo— al entramado rizomático. En ese punto apareció un bloqueo. Pensábamos, discutíamos, intentábamos encontrar la forma de insertar esas voces en la imagen digital, pero ninguna de las dos lograba avanzar. El flujo que habíamos imaginado como principio metodológico parecía interrumpido.

Fue en ese momento cuando algo del entorno comenzó a operar como desplazamiento del *impasse*¹⁷. Karla estaba sentada frente a Samantha, y detrás de ella, de Samantha, había una pared blanca amplia. Sobre esa superficie se encontraba pintada una enredadera que recorría el muro. La imagen había estado allí todo el tiempo, pero sólo en ese instante adquirió sentido. La visualidad de esa pintura —extendida, sin centro evidente, expandiéndose sobre el blanco— produjo una reorientación de la propuesta.

Karla propuso entonces que compráramos un papel bond o algún lienzo blanco de gran formato para realizar el rizoma en una superficie amplia, compartida, que permitiera

¹⁷ Término de origen francés que literalmente significa “callejón sin salida”. En el campo psicoanalítico e institucional se utiliza para designar un momento de bloqueo, estancamiento o imposibilidad de avance de un proceso, en el que las vías habituales de resolución dejan de operar. Desde el análisis institucional, el *impasse* puede funcionar como analizador, en tanto el bloqueo pone en evidencia contradicciones, límites o tensiones propias de la estructura institucional (Lourau, 2001).

intervenir simultáneamente. La escala y la materialidad cambiaban la lógica del trabajo: ya no se trataba de dos producciones que luego se ensamblarían digitalmente, sino de un único espacio en el que ambas pudiéramos trazar, escribir e insertar las narraciones directamente.

El cambio de soporte destrabó el proceso¹⁸. El rizoma comenzó a fluir no sólo como imagen, sino como experiencia situada. Resulta significativo que la solución no proviniera de un esfuerzo cognitivo mayor, sino de un desplazamiento de la mirada: la imagen estuvo presente desde el inicio, pero sólo fue visible cuando el bloqueo exigió otra forma de ver.

Este episodio no sólo configuró la forma final del dispositivo visual, sino que encarnó, en la práctica, la lógica rizomática que se pretendía sostener teóricamente: el conocimiento no avanzó de manera lineal ni planificada, sino que emergió por conexiones imprevistas, por contagio visual y por afectación del entorno. El rizoma no fue únicamente representado; fue experimentado.

¹⁸ El concepto de *subjetil*, propuesto por Fernando García Masip en el texto *Subjetilidades. Apuntes sobre la idea de sujeto y su relación con el arte* (2017), permite entender que el soporte no es sólo un fondo neutro, sino parte activa del proceso creativo. Al cambiar el soporte, también cambia la manera de mirar y de relacionarse con lo que se está haciendo. En este sentido, el desbloqueo del proceso no provino de pensar más, sino de ver distinto: el cambio de superficie hizo posible que aparecieran nuevas conexiones y formas de intervenir que antes no eran visibles.

- Cuando el rizoma se vuelve escritura

VOCES RIZOMÁTICAS: DONDE PARECÍA NO HABER PALABRA

Donde la libertad se vuelve memoria porque el cuerpo no puede irse

“No me gusta estar aquí porque amo mi libertad”.

“No me gusta estar aquí, se me hace muy monótono”.

“Esto es peor que una cárcel”.

“Ninguno de ustedes aguantaría ni un día aquí”.

“Me tienen secuestrado”.

“Hasta a los perros los sacan, a mí no”.

“Un trabajo seguido nos dice: ‘aquí tú no mueves’, ‘así son las cosas aquí’”.

Voces que irrumpen el silencio: aquí seguimos siendo vidas

“Que haya un espacio donde nos escuchen”.

“Tienen que cambiar al personal de aquí”.

“Para mí, el cambio estaría en capacitar realmente a la gente”.

“Nunca dan bien el medicamento”.

“Que traten bien a los enfermos porque no se vale que los traten mal”.

“Debería de haber una dieta para los que están enfermos porque por comer lo mismo que los demás no se recuperan”.

Entre nosotros: cuando compartir se vuelve una manera de resistir

“Yo solo les cocinaría a mis compañeros porque yo solito puedo”.

“Si yo como tú también comes, aunque sea poquito intento compartirlo con los demás”.

“Enseñarles lo que yo sé a mis compañeros”.

“Vender las actividades que hacemos para comprar lo que necesitan los enfermos”.

Cuando el cuerpo no puede irse, el pensamiento empieza a abrir caminos

“Para salir de aquí yo haría un movimiento en grande porque yo sola puedo con la silla de ruedas”.

“La huelga de hambre no es tan viable ya que en la calle no comía, es mejor a no comer nada”.

“Ahorita es cuando”.

La primera forma de escapar: la imaginación abre lo que la realidad mantiene cerrado

“Sin la imaginación está difícil pensar en alternativas reales”.

“Nunca me había puesto a pensar eso, hacer las cosas diferente”.

“Me gustaría volar con mis compañeros como los ángeles”.

“En la fantasía aquí ya hay camas, algo cómodo para nosotros y para todo el personal”.

Donde la quietud empieza a enfermar la vida

“Debería de haber actividades para nosotros, los de sillas de ruedas. Hacer nada nos enferma más”.

“Qué nos unan con transitorios para convivir más”.

ANÁLISIS

Para esta entrega, el análisis se constituye a partir de una lógica rizomática que parte de ciertos acontecimientos¹⁹ significativos dentro del proceso de investigación. Esos acontecimientos no son simplemente anécdotas, sino analizadores que permiten elucidar las condiciones en las que se produjo la investigación y cómo estas condiciones hicieron posibles ciertos desplazamientos que fueron dando forma al propio trabajo terminal.

¹⁹ El acontecimiento, según Maurizio Lazzarato (2006) no debe entenderse como un hecho aislado ni como un simple episodio inscrito en la continuidad histórica, sino como una ruptura en el orden de lo dado. En este sentido, introduce una novedad que desborda las condiciones previas y no puede ser plenamente explicada por las estructuras existentes, pues no constituye una prolongación lógica de lo anterior, sino la irrupción de una posibilidad inédita.

En este sentido, el análisis no se plantea como una simple aplicación de los conceptos teóricos sobre nuestra experiencia empírica. Más bien busca otorgar un movimiento interpretativo que permita producir sentido —nunca una verdad definitiva— sobre aquello que ocurrió en el proceso, articulando los acontecimientos con el corpus teórico que orienta nuestra investigación. Así, interpretar no implica únicamente trasladar la teoría a los hechos, sino abrir un espacio de elucidación que permita ir más allá del discurso inmediato de lo sucedido, problematizando aquello que los usuarios, el personal y, por supuesto, nosotras quisimos decir, hacer o producir en determinadas situaciones.

Partimos entonces de la idea de que el análisis no es exclusivamente posterior a nuestro proceso de investigación. Por el contrario, el propio proceso produjo análisis en el mismo momento en que se desarrolló: qué pasó, quién habló y qué se dijo generan desde ya interpretaciones y sentidos. De este modo, lo que otros dicen y hacen dentro del proceso se convierte también en objeto de nuestro propio hablar y de nuestro análisis. Es por esto que se vuelve fundamental recuperar la voz de los usuarios y las interpretaciones que emergen en la dinámica misma del CVC.

Para realizar este proceso analítico recurrimos a una descripción densa de los acontecimientos considerados significativos. A través de esta descripción buscamos visibilizar los analizadores que emergieron, es decir, aquellos acontecimientos que revelan o ponen en tensión aquello que dentro del establecimiento aparece como natural. Posteriormente, estos analizadores son articulados mediante un proceso de conceptualización que permite ponerlos en diálogo con el corpus teórico de la investigación.

En este punto, también resulta necesario reconocer un elemento que forma parte del propio proceso de análisis: nuestra implicación. Durante la elaboración del rizoma, dejamos de lado nuestra implicación y no la consideramos como un analizador del proceso.

Algo similar ocurrió con la forma en que decidimos construir el rizoma. Al momento de elaborarlo optamos por no incluir raíces, a diferencia del modelo inicial que habíamos tomado como referencia. Esta decisión respondió a la idea de que las frases que seleccionamos como significativas —provenientes de los relatos y experiencias de los usuarios—, al estar dispuestas sin una dirección fija y superpuestas entre sí, ya expresaban visualmente una lógica rizomática: múltiple, no jerárquica y abierta a diversas conexiones. Desde esta perspectiva, el entrecruzamiento de las frases funcionaba como una forma de representar los múltiples sentidos que emergen dentro del proceso, sin necesidad de anclarlos en una estructura de origen o de raíz.

No pretendemos concebir esta interpretación como una verdad única o definitiva, pues toda interpretación permanece situada y abierta. El reto, entonces, no es alcanzar una certeza absoluta, sino producir intervenciones interpretativas que amplíen lo que se dice, que hagan visible aquello que no había sido pensado y que posibiliten nuevos procesos de comprensión de la realidad estudiada.

1. Fragmentación del equipo de investigación

Antes de profundizar en este apartado, consideramos indispensable dar cuenta de la fragmentación que atravesó nuestro equipo de investigación, no como un dato anecdótico, sino como una experiencia que marcó de manera decisiva el proceso.

El equipo de investigación se conformó inicialmente a partir de un interés compartido y de trayectorias previas en contextos de atención a personas en conflicto psíquico y en situación de vulnerabilidad social. Nosotras, Karla y Samantha, ya habíamos trabajado juntas en trimestres anteriores; conocíamos nuestras formas de organizarnos, nuestros ritmos y niveles de exigencia, lo que nos permitía sostener una dinámica de confianza y responsabilidad mutua. Al ingresar al área de concentración en Psicología Social, se nos indicó que los equipos debían integrarse por un mínimo de tres y un máximo de cinco personas, por lo que iniciamos la búsqueda de un tercer integrante.

Hacia la segunda semana del décimo trimestre se incorporó un primer compañero; sin embargo, sus intereses se orientaban hacia otros sujetos y líneas de investigación. Tras dialogarlo, acordamos que lo más adecuado era que se integrará a un equipo más afín a sus inquietudes y deseos académicos. Posteriormente, contactamos a otra persona con experiencia previa en el CACIS Cuemanco, quien aceptó sumarse al proyecto. Así, a través de un vínculo cercano de Karla, establecimos contacto con el CVC, recorrimos sus instalaciones y conocimos a quien sería nuestra jefa en el área de Psicología, específicamente en CC. En ese encuentro planteamos nuestro interés por desarrollar ahí nuestra investigación y, de ser posible, realizar también el servicio social. Nuestro compañero, por su parte, participaría mediante trabajo voluntario, dado que ya había concluido ese requisito.

Ahora bien, lo central no es la conformación, sino lo que ocurrió después. ¿Por qué el equipo terminó fragmentándose? No podemos afirmar que haya sido únicamente efecto de la implicación en el campo o de los afectos movilizados; lo que sí podemos señalar con claridad es la inequidad sostenida en la carga de trabajo. El compromiso no fue equivalente. El ritmo no fue compartido. La responsabilidad no fue asumida de la misma manera. Y esa asimetría, lejos de ser un detalle menor, se convirtió en una fuente constante de tensión.

El malestar no apareció de un día para otro. Se acumuló. Se habló en repetidas ocasiones. Intentamos comprender, justificar, empatizar. Abrimos espacios de diálogo, señalamos la desproporción en las tareas, expresamos con claridad el desgaste que comenzábamos a experimentar. La respuesta, sin embargo, fue reiterativa: promesas de mayor compromiso que no se traducían en acciones concretas. La situación no cambiaba.

La última intervención tuvo lugar a inicios del doceavo trimestre. Durante el periodo vacacional, nosotras continuamos trabajando y avanzando de manera sostenida en el proyecto; nuestro compañero, en cambio, no realizó ninguna aportación concreta. Una vez más, las promesas de regularizar su participación quedaron en el plano discursivo, sin traducirse en acciones reales.

Para entonces, la molestia ya no era una simple incomodidad pasajera. Se había transformado en la sensación constante de estar sosteniendo un trabajo que debía ser compartido, de asumir una responsabilidad que no nos correspondía de manera exclusiva.

Nos sentíamos profundamente irritadas y, sobre todo, confrontadas con una percepción de injusticia: resultaba difícil aceptar que el mérito de un proceso que habíamos cargado y trabajado de forma constante se distribuyera de manera equitativa con quien, desde nuestra perspectiva, no había asumido el mismo nivel de compromiso.

No elegimos un campo sencillo. Sabíamos que implicaba exigencias éticas, emocionales y académicas considerables. Precisamente por ello esperábamos un compromiso acorde a esa complejidad.

La decisión de separarnos se fue postergando durante meses. No fue impulsiva ni ligera. Fue el resultado de un límite alcanzado. A menos de un mes de la entrega final, y atravesadas por el hartazgo, el enojo y el cansancio acumulado, resolvimos que no podíamos avalar como colectivo un trabajo que no había sido asumido con constancia ni responsabilidad compartida. No se trataba de perjudicar a nadie, sino de sostener una posición ética: no podíamos otorgar el mismo reconocimiento a quien no había participado de manera equivalente.

Nuestro compañero continuará trabajando en el mismo campo, ya que acudía ocasionalmente al CVC como voluntario. Sin embargo, su proyecto seguirá una línea de análisis distinta a la desarrollada en este documento. En nuestro caso, la separación no fue una ruptura caprichosa, sino el reconocimiento firme de un límite que ya no estábamos dispuestas a seguir desplazando.

La aparente fragmentación del equipo hacia el final del proceso de investigación pone en evidencia ciertas tensiones que atravesaron el trabajo colectivo a lo largo de los ocho meses de trabajo en campo. Más que tratarse únicamente de un acontecimiento puntual, esta ruptura puede pensarse como el efecto de afectos y malestares que se fueron acumulando con el tiempo dentro del equipo. Sin embargo, esta situación también abre una pregunta: ¿la fragmentación fue realmente un fenómeno que emergió hacia el final del proceso, o funcionó más bien como un analizador que permitió visibilizar fracturas preexistentes que hasta entonces no habíamos logrado reconocer? En ese sentido, cabe preguntarse hasta qué punto lo que apareció como ruptura no hizo sino volver visibles dinámicas que ya formaban parte del funcionamiento del equipo.

La fragmentación del equipo de investigación se constituyó como un analizador significativo dentro de nuestro proceso. Aunque la separación ocurrió hacia el final de la investigación, este acontecimiento permitió visibilizar tensiones que se habían venido gestando de manera progresiva a lo largo del trabajo colectivo. En un primer momento, la situación parecía explicarse únicamente por una distribución desigual de la carga de trabajo y por una marcada diferencia frente a las responsabilidades del proyecto. Sin embargo, al analizarla con mayor detenimiento, la ruptura del equipo también permite observar la intervención de distintas instituciones que atravesaban nuestra dinámica como grupo de investigación, mostrando que aquello que ocurría en el equipo no podía entenderse únicamente en el plano interpersonal, sino como efecto de un entramado institucional más amplio.

En primer lugar, aparece la institución escolar, que organizaba nuestras prácticas a través de exigencias concretas: tiempos de entrega, producción constante de avances, cumplimiento de compromisos académicos y responsabilidad frente a un proceso formativo que implicaba tanto la investigación como la intervención en campo. En este marco, las diferencias en el ritmo de trabajo y en la forma de asumir dichas exigencias comenzaron a producir una asimetría sostenida en la distribución de tareas. Lo que inicialmente parecía una dificultad circunstancial fue transformándose gradualmente en una tensión estructural dentro del equipo, en la medida en que el compromiso con el proceso no era experimentado ni asumido de la misma manera por todos los integrantes. Así, la institución escolar no sólo organizaba el encuadre formal de la investigación, sino también el compromiso, las formas de responsabilidad y los criterios a partir de los cuales se evaluaba el trabajo propio y el de los otros.

Al mismo tiempo, la institución etaria también atravesaba la configuración del equipo. Nuestro compañero tiene aproximadamente quince años más que nosotras, lo que

implicaba trayectorias vitales, experiencias laborales y posicionamientos frente a la formación académica distintos. Estas diferencias generacionales incidían en las expectativas respecto al ritmo del trabajo, la organización del tiempo y el tipo de compromiso esperado en un proceso que, para nosotras, formaba parte central de nuestra formación profesional en curso. De esta manera, la edad no aparecía únicamente como un dato biográfico, sino como una institución que organizaba modos distintos de habitar el proceso formativo, de jerarquizar responsabilidades y de otorgar sentido a la investigación.

Por otra parte, también es posible reconocer la presencia de la institución de género en la dinámica del equipo. El grupo estaba conformado por dos mujeres y un hombre, y aunque en ningún momento esta dimensión fue tematizada explícitamente durante el proceso, retrospectivamente resulta pertinente preguntarse cómo ciertas formas de distribución de responsabilidades, de gestión del cuidado de la investigación y de sostenimiento del trabajo cotidiano pudieron haber estado atravesadas por mandatos y expectativas de género naturalizadas. En particular, la insistencia en sostener el avance del proyecto, organizar las tareas y garantizar la continuidad del trabajo recayó de manera predominante en nosotras, lo que contribuyó a profundizar la percepción de inequidad dentro del equipo.

Desde esta perspectiva, la fragmentación no puede entenderse únicamente como una decisión individual o como el resultado de un conflicto interpersonal. Más bien, funcionó como un analizador que permitió evidenciar cómo distintas instituciones atravesaban nuestro propio equipo de investigación. La ruptura del equipo puso en escena tensiones vinculadas con la distribución del trabajo, las diferencias generacionales y las posiciones de género, revelando que el equipo de investigación no era un espacio neutral ni homogéneo, sino un entramado atravesado por relaciones de poder, expectativas institucionales y formas diferenciadas de implicación.

En este sentido, el acontecimiento de la separación no sólo marcó un límite dentro de nuestra experiencia colectiva, sino que también abrió la posibilidad de reflexionar sobre nuestras propias implicaciones en el proceso investigativo. Lejos de situarnos como observadoras externas del campo, este episodio nos confrontó con el hecho de que las instituciones que analizábamos también operaban dentro de nuestro propio equipo, produciendo efectos concretos en la manera en que organizábamos el trabajo, sosteníamos la investigación y afrontábamos los conflictos que emergían en el camino. El equipo dejó entonces de aparecer únicamente como un instrumento de investigación para convertirse también en un espacio de análisis, en la medida en que en él se reproducían, tensionaban y

hacían visibles las mismas lógicas institucionales que buscábamos comprender en el campo.

La fragmentación del equipo también puede leerse más allá de una distribución desigual del trabajo, si se considera que los sujetos no son algo dado, sino que se constituyen en el entramado de prácticas, normas y relaciones en las que participan. En este sentido, recuperar a Michel Foucault a través de Tomás Ibáñez permite complejizar la lectura de lo ocurrido.

Si

el «modo de subjetivación» hace referencia a cómo debe ser el sujeto, cuál debe de ser su estatus, qué posición debe ocupar en lo real y en lo imaginario y, en definitiva, a qué condiciones debe de ser sometido para constituirse como sujeto susceptible de dar lugar, precisamente, a tal o cual tipo de conocimiento. (Ibáñez, 2005, p. 142)

Entonces las tensiones dentro del equipo no sólo remiten a diferencias individuales, sino a formas distintas de posicionarse frente a las exigencias académicas, los ritmos de trabajo y el sentido mismo del proceso formativo.

Desde esta perspectiva, la experiencia del equipo puede pensarse como un espacio donde se entrecruzan saberes, normas y formas de relación que producen determinadas maneras de relacionarse —o no— en el trabajo colectivo. En esta línea, como señala María Inés García, “es a través de la experiencia que el sujeto es producido” (García, 2002, p. 23), lo que permite entender que la fragmentación no sólo evidenció un conflicto, sino un proceso en el que se fueron configurando posiciones diferenciadas dentro del equipo.

Asimismo, lo ocurrido permite observar cómo las relaciones de poder no operan de forma externa o jerárquica únicamente, sino que atraviesan y constituyen las dinámicas cotidianas. Como plantea Michel Foucault (1976), el poder circula en red, atraviesa y constituye a los sujetos, y produce efectos concretos en las prácticas, en la medida en que “[...] nos obliga a producir la verdad” (Foucault, 1976, p. 34). En el caso del equipo, esto puede leerse en las formas en que se sostenían ciertos discursos —compromiso, responsabilidad, avance— que, lejos de ser neutrales, organizaban y tensionaban la dinámica colectiva, estableciendo criterios implícitos sobre lo que significaba ser un “buen” integrante del equipo y sobre las formas legítimas de implicación en el proceso.

En este punto, también resulta pertinente problematizar la dimensión de género que atravesó la experiencia del equipo. Aunque no fue tematizada explícitamente durante el proceso, retrospectivamente puede leerse cómo ciertas formas de organización del trabajo y

de sostenimiento del proyecto estuvieron distribuidas de manera diferenciada. En diálogo con Judith Butler (2004), es posible pensar que estas dinámicas no son naturales ni espontáneas, sino que se producen en el marco de normas sociales que configuran lo que se espera de cada sujeto. Como señala Butler, el lenguaje y las prácticas no sólo describen la realidad, sino que la constituyen, produciendo posiciones diferenciadas desde las cuales los sujetos actúan y son reconocidos.

En este sentido, la insistencia en sostener el trabajo, organizar las tareas y garantizar la continuidad del proceso —que recayó principalmente en nosotras— puede leerse no sólo como una cuestión individual, sino como efecto de expectativas de género que operan de manera muchas veces implícita. Tal como plantea Marta Lamas (1994), las diferencias en los roles y comportamientos no derivan de lo biológico, sino de construcciones sociales que asignan responsabilidades y modos de implicación diferenciados.

Finalmente, la ruptura misma puede pensarse, en términos foucaultianos, no sólo como un quiebre, sino como un punto de resistencia. Siguiendo a Michel Foucault, las resistencias funcionan como un “catalizador” que permite visibilizar dónde y cómo opera el poder (Foucault, 1988). En este sentido, la decisión de separarse no aparece únicamente como un desenlace del conflicto, sino como un acto que hace visible aquello que ya no podía sostenerse dentro del equipo, revelando los límites de una forma particular de organización del trabajo y de implicación en el proceso. La fragmentación del equipo funcionó así como un analizador que no sólo mostró un conflicto, sino que permitió comprender cómo se producen las posiciones, las responsabilidades, las jerarquías implícitas y las formas de subjetivación dentro de un equipo de investigación que, lejos de ser un espacio neutro, se encuentra atravesado por múltiples instituciones.

2. Contacto con la muerte: desafección²⁰ institucional y los afectos, cuando el cuerpo entiende antes que la mente

¿Por qué quienes trabajan cotidianamente en ciertas instituciones de cuidado parecen no inmutarse frente a la agonía o la muerte del otro? ¿Se trata realmente de una falta de sensibilidad ante el sufrimiento, o más bien de una forma de relación con la muerte producida por la propia institución que, a través de la repetición constante de estos acontecimientos, termina por normalizarlos? Al mismo tiempo,

²⁰ El concepto de *desafección* utilizado en este apartado se retoma de la tesis doctoral de la Dra. Mayleth Alejandra Zamora Echegollen, *Trabajo y desafección en el capitalismo contemporáneo: afectos y subjetividad en médicos del hospital universitario* (2021), particularmente del cuarto pliego titulado *La desafección*.

¿qué ocurre cuando la experiencia en el campo no sólo se procesa a nivel intelectual, sino que también se inscribe en el cuerpo? Las reacciones emocionales y corporales que emergen tras acompañar situaciones límite —como la agonía o la muerte— abren interrogantes sobre el lugar de los afectos en estos espacios. En este sentido, cabe preguntarse hasta qué punto esa aparente indiferencia funciona como un mecanismo que permite sostener el trabajo cotidiano frente a experiencias difíciles de tramitar, y si los afectos que emergen en quienes intervienen pueden operar como analizadores que revelan aquello que la institución tiende a naturalizar o a dejar fuera de la palabra.

El contacto cotidiano con la muerte dentro del espacio institucional en el que realizamos nuestra intervención se constituyó como un analizador particularmente significativo. Este analizador permitió visibilizar ciertas formas de relación con el sufrimiento, la vulnerabilidad y la muerte que, lejos de ser únicamente producto de disposiciones individuales, parecen estar profundamente organizadas por la propia dinámica institucional.

Durante nuestra estancia en el área de CC fue posible observar repetidamente escenas en las que la agonía o el fallecimiento de algunos usuarios no generaban una reacción emocional visible por parte del personal. Mientras una persona atravesaba un estado de gran fragilidad o proximidad a la muerte, el funcionamiento del espacio continuaba con relativa normalidad: se realizaban cambios de turno, se administraban medicamentos, se registraban datos clínicos o se atendía a otros usuarios. Esta continuidad del funcionamiento institucional frente a la muerte no sólo nos llamó la atención, sino que produjo en nosotras un fuerte impacto emocional, particularmente cuando la experiencia dejó de ser una observación distante y se convirtió en una vivencia directa.

“Hoy fue el primer día en que vi a una persona muerta dentro del CVC. Estaba abajo platicando con Ingrid, porque estaba teniendo un episodio; ella tiene esquizofrenia. Estuvimos caminando juntas y yo la llevaba de la mano. En un momento le pedí que tocara los árboles que están en la entrada de CC, para que sintiera distintas texturas y también para que pudiera conectar un poco con la naturaleza.

No comparo absolutamente nada, claro que no es lo mismo, pero yo suelo hacer cosas parecidas cuando me siento mal, tanto física como emocionalmente: buscar algo que me conecte con la naturaleza.

Después de unos minutos noté que estaba más tranquila, así que decidí dejarla sentada en una silla donde le daba el solecito. Justo cuando me volteeé para subir a

la oficina, pasó frente a mí —a un metro, más o menos— el cuerpo de un usuario. Estaba muerto.

En ese momento todo se paralizó para mí. Incluso sentí los oídos tapados, como cuando te avientas a una alberca. Mi cuerpo no reaccionó; ya no pude dar ni un paso más. Observaba todo alrededor y todo parecía seguir normal, como si nada estuviera pasando. Cada quien seguía en lo suyo.

Sólo recuerdo que Ernesto me gritó desde arriba; estaba junto a Sam observando lo que hacía con Ingrid. Me dijo que me subiera. Cuando subí, ambos me dijeron algo así como: “hubieras visto tu cara”.

Este ha sido uno de los días más duros del servicio. No creí que la muerte me fuera a impactar tanto... ¿o será, en realidad, la nula reacción de los demás lo que me impactó?

Cuando venía de regreso a mi casa, caminando del metro para acá, pasé por el parque de siempre, el de Periférico. Mi cabeza no dejaba de darle vueltas a todo eso. Acaricié algunos arbustos, tal como se lo propuse a Ingrid hace un rato. No me funcionó”. (Fragmento del diario de campo de Karla)

En un primer momento, esta situación resultaba desconcertante para nosotras. El contacto con estas escenas generaba emociones intensas como tristeza, angustia e impotencia. Desde ese lugar, la aparente tranquilidad o neutralidad del personal podía interpretarse fácilmente como una forma de insensibilidad o falta de empatía frente al sufrimiento de los usuarios.

Sin embargo, al problematizar esta experiencia desde una perspectiva institucional, esta aparente indiferencia comienza a adquirir otro sentido. Más que tratarse de un rasgo individual del personal, parece responder a ciertas condiciones estructurales que organizan el trabajo dentro de la institución. El hospital, como espacio institucional, no sólo gestiona la enfermedad y el cuidado, sino también la proximidad constante con el deterioro físico y la muerte. En este contexto, la muerte deja de ser un acontecimiento excepcional y se convierte en un evento relativamente frecuente que debe ser integrado dentro de la lógica cotidiana del trabajo.

Esta repetición constante produce progresivamente una forma particular de relación con la muerte. En lugar de detener el funcionamiento del espacio, la muerte se inscribe dentro de una serie de procedimientos y rutinas que permiten su gestión: se constata clínicamente, se registra administrativamente y el trabajo continúa. De este modo, la

institución organiza modos específicos de tramitar estos acontecimientos que tienden a privilegiar la continuidad del servicio y el cumplimiento de las tareas por encima de la elaboración emocional de cada pérdida.

Podría pensarse que esta lógica institucional no sólo organiza procedimientos, sino también los tiempos y posibilidades de elaboración de la experiencia. En este sentido, como señala Mayleth Zamora (2021):

El sujeto se ve constantemente desbordado por las experiencias. Por un lado, porque estas no cesan, por otro lado, porque son en extremo impactantes. Me refiero específicamente a aquellas experiencias que implican los procesos agónicos y de muerte, que en algunas áreas del hospital son —sin mentir o exagerar— cada 5 minutos. Este tipo de experiencias límites se producen una y otra vez, sin darle posibilidad a los sujetos médicos que simbolicen lo que ocurre a su alrededor. Difícilmente se realizan procesos de simbolización social, esto es, que hablen sobre lo que ocurrió, o que tengan siquiera tiempo para pensarlo, sentirlo, procesarlo (Zamora, 2021, p. 176).

La cita anterior permite comprender que la aparente continuidad del trabajo frente a la muerte no implica indiferencia, sino la imposibilidad estructural de detenerse a elaborar cada experiencia, lo que favorece la emergencia de formas de distanciamiento afectivo.

Desde esta perspectiva, lo que inicialmente podría interpretarse como insensibilidad comienza a comprenderse como una forma de distanciamiento afectivo producida institucionalmente. En este punto, la noción de desafección desarrollada por Mayleth Zamora (2021) permite profundizar en la comprensión de este fenómeno.

En el contexto del capitalismo contemporáneo, la relación de los sujetos con su trabajo se ve atravesada por una forma particular de desvinculación afectiva que no responde a una falta individual de sensibilidad, sino a las propias condiciones en las que el trabajo se organiza. La desafección nombra, así, un proceso mediante el cual los sujetos continúan realizando sus tareas, pero a partir de un distanciamiento emocional que les permite sostener la práctica cotidiana frente a exigencias intensas y, en muchos casos, difíciles de tramitar.

En este sentido, la aparente indiferencia observada en el personal puede leerse no como ausencia de afecto, sino como una forma de regulación afectiva producida institucionalmente, que posibilita la continuidad del trabajo en un entorno atravesado por la repetición del sufrimiento, el deterioro y la muerte.

Sin embargo, esta experiencia no sólo permitió observar la dinámica institucional, sino también las formas en que estos acontecimientos impactan en quienes se aproximan a este campo por primera vez. A diferencia del personal que trabaja de forma permanente en la institución —y que parece haber desarrollado ciertas formas de habituación o distanciamiento afectivo—, para nosotras estas escenas generaron reacciones emocionales y corporales intensas.

En distintos momentos del trabajo de campo fuimos testigos de situaciones en las que los usuarios atravesaban estados de gran deterioro físico o se encontraban en las etapas finales de su vida. Aunque estas escenas formaban parte del funcionamiento cotidiano del espacio, para nosotras implicaban enfrentarnos de manera directa con la fragilidad del cuerpo y con la cercanía de la muerte. En ese sentido, mientras la institución parecía continuar con su ritmo habitual, nosotras experimentamos afectos intensos que no siempre encontraban un espacio para ser elaborados dentro del propio contexto institucional.

“Recuerdo con claridad la primera vez que vi cómo sacaban un cuerpo del hospitalito. En ese momento logré mantener cierta calma, pero al llegar a casa el impacto emocional emergió con fuerza. Lloré por horas sin poder detenerme; fue una descarga de angustia y desconcierto que me sobrepasó. Ese fin de semana terminé con fiebre y sin voz. Hoy, con algo más de distancia, entiendo que mi cuerpo reaccionó a un encuentro con lo real, con lo que excede el discurso profesional y confronta directamente los límites de lo que puedo simbolizar” (Fragmento del diario de campo de Samantha).

Este acontecimiento permite pensar cómo, en ocasiones, el cuerpo procesa aquello que la mente todavía no logra elaborar del todo. La frase “el cuerpo entiende antes que la mente que tiene que parar” adquiere aquí un sentido particular. Las reacciones corporales —el llanto prolongado, la pérdida de la voz o la enfermedad— pueden leerse como formas en las que el cuerpo expresa el impacto de una experiencia emocional que había quedado contenida durante el tiempo de trabajo en la institución.

Desde esta perspectiva, los afectos no deben entenderse únicamente como reacciones personales o individuales, sino también como una forma de conocimiento sobre lo que ocurre en el campo. Las emociones, el cansancio extremo o incluso las manifestaciones corporales pueden revelar dimensiones de la experiencia institucional que no siempre se expresan en los discursos formales o en los procedimientos del trabajo cotidiano.

De este modo, el contacto cotidiano con la muerte permitió visibilizar cómo la institución produce determinadas formas de relación con el sufrimiento y la vulnerabilidad. La desafección institucional aparece así no simplemente como una falta de empatía individual, sino como un efecto del propio funcionamiento institucional que, al mismo tiempo que permite sostener el trabajo cotidiano, tiende a invisibilizar o relegar las dimensiones emocionales y subjetivas implicadas en estos procesos.

En el desarrollo del proceso dentro del CVC, fuimos reconociendo que nuestro cuerpo no permanecía al margen, sino que estaba constantemente atravesado por una movilización de afectos y afecciones. No se trataba de afectos individuales aislados, sino de intensidades que irrumpían, se propagaban y transformaban nuestra capacidad de sentir y actuar en la situación.

“Antes de estar en este espacio, nunca había tenido una experiencia tan próxima con la muerte, ni siquiera a nivel familiar. En este sentido, el espacio institucional se ha convertido también en un lugar de confrontación interna: ahí, la muerte deja de ser una idea abstracta y se presenta como parte del paisaje cotidiano”. (Fragmento del diario de campo de Samantha)

El encuentro con esta realidad —que, aunque no era nuestro primer acercamiento al conflicto psíquico, sí implicó una forma distinta de exposición a su crudeza— configuró un campo de fuerzas que se inscribió en el cuerpo: tristeza, hartazgo, depresión, asco y un cansancio que no sólo remitía a la fatiga física, sino a una erosión de la energía vital.

“Hoy en la mañana, camino a la escuela, viví un momento que me dejó impactada. Iba en un pesero viejo, sentada al fondo, cuando de repente escuchamos un grito desgarrador. Un señor, aparentemente en situación de calle, se había golpeado la cabeza y estaba convulsionando. Me paré inmediatamente para ayudarlo, pero mi cuerpo no reaccionó y me quedé paralizada en la puerta del camión.

Los demás pasajeros murmuraban comentarios como ‘seguro estaba drogado’ o ‘venía tomado’, mientras los transeúntes seguían su camino como si nada. El camión arrancó y me volví a sentar, sintiendo impotencia y culpa. Me bajé en la siguiente parada y lloré en el metrobús. Me sentía mal por no haber podido hacer nada, sobre todo porque estoy haciendo servicio social en un lugar que apoya a personas como él, donde funjo un papel importante en contenciones y acompañamientos.

Lloré hasta llegar a la escuela y le pedí ayuda a mis profesores, compañeros también se unieron, porque sentía un hueco enorme en el estómago y no podía quitarme la imagen del señor convulsionando. Mis profesores y compañeros me reconfortaron, pero la sensación de impotencia persiste. Han pasado horas, pero aún es difícil de superar”. (Fragmento del diario de campo de Karla)

En este punto, recuperar a Gilles Deleuze a partir de Baruch Spinoza no funciona como un marco externo, sino como una forma de leer lo que nos estaba pasando. Si la afección es “el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo” (Deleuze, 1978, p.5), entonces lo que se jugaba en el encuentro con los otros en el CVC no era algo distante, sino algo que se inscribía directamente en nuestro propio cuerpo.

A su vez, cuando Spinoza plantea que el afecto es “[...] la variación continua de la fuerza de existir de alguien” (Deleuze, 1978, p. 5) y que se experimenta como una “[...] especie de resbalón, de caída o de elevación de la potencia de actuar” (Deleuze, 1978, p. 5), podemos leer que, en múltiples momentos del proceso, lo que predominó fue una disminución de esa potencia. Estar con sujetos inmersos en contextos de vulnerabilidad implicaba sostener aquello que, en ocasiones, desbordaba la palabra.

En esa escucha del dolor ajeno se activaban dispositivos de defensa que buscaban resguardar nuestra integridad psíquica, pero al mismo tiempo emergían modos de sensibilidad que no eran pasivos: tensionaban nuestra capacidad de permanecer, de resonar y de seguir afectándonos, incluso cuando esa afectación implicaba desgaste.

“Hoy tuve un afecto muy claro, muy fuerte: tristeza. Pero no cualquier tristeza, sino esa que combina impotencia y enojo. Entiendo que el personal médico tenga límites, tenga su propio ritmo, sus propias responsabilidades. Pero no logro comprender cómo llegan a construir ese nivel de indiferencia frente al dolor ajeno. ¿Cómo se llega a no mirar? ¿A no escuchar? ¿A normalizar el sufrimiento hasta hacerlo paisaje?

Hubo un usuario hoy que estaba muy mal, su nombre era Ismael —digo era porque falleció un día después de lo sucedido— Gritaba a las enfermeras que lo ayudaran. Pedía auxilio desde su dolor más intenso, y aun así no pasaba nada. Yo tampoco sabía qué hacer. Voltarlo a ver me generaba una tristeza profundísima, un dolor pesado, un hueco en el pecho. Era la sensación de no poder actuar, de no tener herramientas suficientes, de no contar con respuestas para aliviarlo aunque fuera un poco. Sentí que mis manos estaban vacías” (Fragmento del diario de campo de Samantha).

El contacto cotidiano con la muerte y con situaciones límite dentro del CVC funcionó no sólo como una experiencia emocionalmente intensa, sino como un analizador que permitió comprender cómo la institución produce determinadas formas de relación con el sufrimiento y con el propio trabajo.

La desafección, en este sentido, no aparece como un rasgo individual ni como una falla ética del personal, sino como un efecto de las condiciones institucionales que exigen la continuidad del funcionamiento incluso frente a la muerte. Al mismo tiempo, nuestra propia experiencia corporal y afectiva en el campo permitió reconocer que el cuerpo no es un elemento externo al proceso de intervención, sino un lugar donde la institución también se inscribe. Los afectos, las reacciones corporales, el cansancio, la angustia o la impotencia no fueron sólo vivencias personales, sino indicadores de las intensidades que atravesaban el campo.

“Hoy decidí que fuera un buen día. No porque despertara llena de energía o entusiasmo, sino porque intenté sostenerme desde la voluntad y no desde la inercia. Aun así, reconozco que no tenía muchas ganas de estar con los usuarios. Sentía el cuerpo pesado, como si no pudiera responder a la demanda de presencia que este espacio exige. No sé del todo a qué se debe; quizá simplemente hay semanas en las que el cuerpo no puede más.

Probablemente influyó que, al iniciar la jornada, una de las psicólogas mencionó que un usuario recién ingresado tiene tuberculosis. Aunque intento no entrar en alarma, esa información me llevó a estar más cautelosa. Además, el hospitalito siempre me provoca molestias físicas: el olor penetrante del cloro, necesario para mantener todo desinfectado, me resulta invasivo y termina tensando mi cuerpo. Es una sensación constante de estar cuidándome incluso al respirar”. (Fragmento del diario de campo de Samantha)

Desde esta perspectiva, recuperar la noción de afecto en Spinoza, leída a través de Deleuze, permitió comprender que la intervención no se juega únicamente en el nivel de las acciones o los discursos, sino también en las variaciones de la potencia de actuar que se producen en los encuentros. Así, lo que este analizador puso en evidencia fue que la institución no sólo organiza prácticas y procedimientos, sino también modos de sentir, de percibir y de afectar(se), produciendo formas específicas de subjetividad tanto en quienes trabajan ahí como en quienes nos aproximamos a ese espacio desde la intervención.

3. La burocracia

Dentro del funcionamiento del CVC, el acceso a la atención aparece atravesado por una serie de trámites, requisitos y tiempos de espera que organizan la forma en que los usuarios pueden solicitar el servicio. Si bien estos procedimientos pueden entenderse como parte de la estructura administrativa necesaria para el funcionamiento institucional, en la práctica también parecen producir ciertos efectos sobre la posibilidad real de acceder a la atención. En este sentido, surge una pregunta: ¿se trata únicamente de mecanismos organizativos o estos procedimientos terminan convirtiéndose en una barrera que dificulta el acceso de los usuarios? Asimismo, cabe preguntarse hasta qué punto la burocracia puede operar como una estrategia institucional que, de manera indirecta, termina desalentando a algunos usuarios hasta el punto de que deciden dejar de solicitar el servicio.

Durante el proceso de intervención fue posible observar que el acceso a ciertos servicios dentro del CVC estaba mediado por diversos procedimientos administrativos. Para poder recibir atención, los usuarios debían cumplir con distintos pasos: entregar documentos, esperar turnos, acudir en horarios específicos o realizar varios trámites antes de poder ser atendidos. En muchos casos, estos procesos implicaban regresar varias veces a la institución o esperar largos periodos para obtener una respuesta. Los distintos procedimientos pueden entenderse como formas de “control minucioso de las operaciones del cuerpo” (Foucault, 2002, p. 126), en tanto organizan de manera detallada las acciones que los usuarios deben realizar para acceder al servicio.

En un primer momento, estas dinámicas podían interpretarse simplemente como parte de la organización necesaria de cualquier institución. Después de todo, los servicios que atienden a un gran número de personas suelen requerir registros, protocolos y procedimientos que permitan ordenar la demanda y administrar los recursos disponibles. Sin embargo, al observar de manera más detenida la experiencia de los usuarios, comenzó a hacerse visible otro aspecto de esta dinámica. Para muchas de las personas que acudían al CVC —varias de ellas en condiciones de vulnerabilidad económica, social y de salud— estos trámites representaban un obstáculo significativo. El tiempo invertido en los procesos administrativos, la necesidad de trasladarse varias veces al lugar o la incertidumbre respecto a cuándo recibirían atención generaban una gran cantidad de afectos en el usuario. En este sentido, los tiempos institucionales no son neutros, pues, como señala Foucault (2002), “el tiempo penetra el cuerpo” (p. 140), generando afectos concretos como cansancio, frustración y desánimo.

En este sentido, la burocracia puede comenzar a funcionar como un analizador institucional. Más allá de su función organizativa, estos procedimientos terminan

produciendo efectos concretos sobre la relación entre la institución y los usuarios. Algunas personas logran sostener el proceso y continúan insistiendo hasta obtener la atención requerida; sin embargo, otras, frente al desgaste que implican los trámites repetidos, optan por abandonar la solicitud de ayuda.

De esta manera, la burocracia no sólo organiza el funcionamiento del servicio, sino que también regula, de manera indirecta, quién logra finalmente acceder a la atención. Los usuarios que cuentan con más tiempo, mayor información o capacidad para insistir suelen tener más posibilidades de completar los procedimientos. En cambio, quienes se encuentran en situaciones más precarias pueden quedar excluidos precisamente por las dificultades que estos mismos procesos generan.

En este punto, resulta pertinente incorporar la perspectiva de Pierre Bourdieu, específicamente en el texto *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (1979), quien permite complejizar esta lectura. Aunque las condiciones institucionales puedan resultar adversas para la mayoría de los usuarios, no todos cuentan con las mismas posibilidades de sostener el proceso. Las diferencias en los recursos disponibles inciden en la capacidad de los sujetos para adaptarse, insistir o continuar frente a las exigencias burocráticas. De este modo, aun cuando el trato institucional no favorezca explícitamente a ningún grupo, sus efectos no son homogéneos, ya que algunos usuarios logran completar los procedimientos mientras otros quedan excluidos en el proceso.

En este sentido, la exclusión no opera necesariamente a través de mecanismos visibles o decisiones explícitas, sino que se produce de manera más sutil, inscrita en las propias condiciones de funcionamiento institucional. Como señala Pierre Bourdieu, las “estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1979, p. 54) tienden a reproducir las condiciones que les dieron origen. Así, la burocracia no sólo organiza el acceso al servicio, sino que también contribuye, de manera indirecta, a la reproducción de diferencias sociales, estableciendo un umbral implícito entre quienes pueden sostener el proceso y quienes quedan fuera de él.

Por otro lado, esta misma perspectiva permite profundizar en la dimensión práctica de la experiencia de los usuarios. El concepto de sentido práctico da cuenta de cómo los sujetos actúan dentro de la institución sin necesidad de una reflexión constante, a partir de disposiciones incorporadas en el *habitus*²¹. En este marco, las acciones que implica

²¹ El *habitus*, concepto retomado del texto *El sentido práctico* (2007), actúa como un conjunto de disposiciones duraderas y transferibles que se forman a partir de determinadas condiciones de existencia. Estas disposiciones orientan la manera en que las personas perciben, piensan y actúan, funcionando como principios que organizan prácticas y representaciones. Aunque guían la acción de

atravesar la burocracia —insistir, regresar múltiples veces, adaptarse a los tiempos institucionales o tolerar la espera— no son únicamente decisiones individuales, sino prácticas socialmente configuradas.

Articulado con el analizador de la burocracia, esto permite observar que los procedimientos administrativos no sólo representan una serie de requisitos externos, sino que también exigen disposiciones específicas para poder ser sostenidos. Aquellos usuarios cuyo habitus se encuentra más próximo a las lógicas institucionales tienen mayores posibilidades de sostener el proceso, mientras que otros, cuyas trayectorias institucionales no los han preparado para este tipo de exigencias, tienden a experimentar mayores dificultades o a abandonar el intento.

De este modo, la burocracia no sólo opera como un conjunto de procedimientos administrativos, sino como un espacio en el que se ponen en juego disposiciones, recursos y formas de reconocimiento desigualmente distribuidas. Así, el acceso al servicio no depende únicamente de la necesidad, sino de la capacidad de los sujetos para “saber moverse” dentro de las reglas implícitas del campo institucional.

Al mismo tiempo, este analizador también permite observar cómo la institución gestiona la tensión entre la gran cantidad de demandas que recibe y los recursos limitados con los que cuenta. Frente a la imposibilidad de atender a todos los usuarios de manera inmediata, los procedimientos administrativos operan como una forma de ordenar, regular y, en cierto sentido, contener la demanda.

“Es difícil —y a la vez frustrante— cuando empiezas a vincularte con alguien, cuando por fin logras recordar su nombre, su forma de hablar o de reír... y de pronto son canalizados. Es como si alguien rebobinara el cassette y me hiciera empezar todo de nuevo, una y otra vez”. (Fragmento del diario de campo de Samantha)

Finalmente, esta situación también interpeló nuestra propia posición dentro del campo. En un primer momento, la burocracia podía percibirse simplemente como un obstáculo frustrante para los usuarios. No obstante, al analizarla desde una perspectiva institucional, se volvió posible reconocer que estos mecanismos forman parte de una lógica más amplia de organización del servicio. Esto no elimina las dificultades que generan para quienes buscan atención, pero sí permite comprender que la burocracia no es sólo un conjunto de trámites aislados, sino una forma en la que la institución administra el acceso a sus recursos y gestiona la relación con quienes acuden en busca de ayuda.

forma regular y coherente, no dependen de reglas explícitas ni de una intención plenamente consciente, sino que operan de manera incorporada y compartida socialmente (Bourdieu, 2007).

4. La deshumanización del usuario dentro del dispositivo

En el trabajo cotidiano dentro de la institución, en ocasiones emergen, desde quienes ocupan posiciones de autoridad, comentarios que deshumanizan a quienes reciben la atención, lo que abre interrogantes sobre las formas de relación que se construyen en estos espacios. ¿Qué revela este tipo de acontecimientos sobre la manera en que ciertos dispositivos institucionales producen distanciamiento frente al sufrimiento del otro? Asimismo, cabe preguntarse hasta qué punto estas expresiones permiten visibilizar el desgaste, las tensiones o los procesos de normalización que se configuran en el trabajo cotidiano con poblaciones en situación de vulnerabilidad

Durante una de las jornadas, después de haber realizado una actividad con los usuarios, íbamos caminando hacia la oficina de psicología, que se encuentra al final del pasillo. Para llegar ahí es necesario pasar frente a la oficina de uno de los encargados, quién es el jefe directo de la encargada del área de psicología en CC y, por lo tanto, también una figura de autoridad dentro del centro. Mientras pasábamos por ahí presenciábamos una escena que resultó particularmente incómoda. En la oficina se encontraba una usuaria, ella se encontraba muy ansiosa y pedía con insistencia un cigarro. Su forma de hablar, su tono y su insistencia dejaban ver que se estaba muy alterada y muy inquieta en ese momento. La escena, en sí misma, no era del todo extraña, ya que varios usuarios suelen expresar ansiedad o inquietud de distintas maneras; sin embargo, lo que resultó impactante fue la reacción del encargado ante la situación. El trato hacia la usuaria fue brusco y, después de que ella se retiró del espacio, el comentario que hizo en voz alta fue: “Ay, ojalá que ya se muera, que le dé un paro o algo”.

Escuchar esa frase produjo una sensación muy desagradable. Fue uno de esos momentos en los que algo del funcionamiento institucional se vuelve visible de forma muy cruda. No sólo por el contenido del comentario, sino porque provenía de una figura de autoridad dentro del dispositivo. En ese instante aparece una especie de choque entre la idea del cuidado institucional y la forma en que, en la práctica, algunas personas que ocupan posiciones de poder dentro del espacio se refieren a los usuarios. Este tipo de escenas pueden funcionar como un analizador porque dejan ver algo que normalmente permanece implícito: las formas en que, dentro de ciertas instituciones, pueden producirse procesos de deshumanización.

Ahora bien, es importante señalar que esta escena no puede leerse únicamente como una actitud individual o como un problema moral de una persona en particular. Si se

analiza desde una perspectiva institucional, lo que aparece no es sólo la violencia de un comentario, sino una red de relaciones de poder, desgaste laboral, repetición de situaciones de sufrimiento y jerarquías institucionales que pueden favorecer la aparición de este tipo de expresiones. Cuando el contacto cotidiano con la enfermedad, el deterioro y el sufrimiento se vuelve constante, pueden aparecer formas de distanciamiento afectivo que permiten sostener el trabajo diario; sin embargo, en ciertos momentos ese distanciamiento puede transformarse en formas de trato que colocan al usuario en un lugar profundamente desvalorizado.

En este punto, lo que plantea *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (2001) de Erving Goffman sobre las instituciones totales permite afinar la lectura. Cuando ciertas prácticas institucionales tienden a producir una *mortificación del yo*²², lo que se pone en juego no es sólo la regulación de la conducta, sino una forma de despojo progresivo de la identidad y de la dimensión subjetiva del usuario. En este sentido, expresiones como la que presenciamos pueden pensarse como un extremo de ese proceso, donde el otro deja de ser reconocido en su singularidad y comienza a ser percibido únicamente como un cuerpo problemático, demandante o molesto dentro del funcionamiento institucional.

“Hoy canalizaron a varias personas: Irma Adriana, Irma Cruz, Amelia, Jorge y un hombre de quien nadie sabía su nombre real; algunos lo llamaban Simón, otros —de forma cruel— “el cavernícola”. Fui a despedirme de ellos junto con mi equipo, y ver sus rostros tristes me dejó un nudo en la garganta. No entiendo por qué el personal insiste en mentirles. No comprendo esa necesidad de hacerlos sentir tontos, de decirles que “van al banco y regresan”, cuando sabemos que no volverán. Supongo que lo hacen para evitar que se resistan o se angustien, pero igual duele”.
(Fragmento del diario de campo de Samantha)

En un acontecimiento como este, la pregunta por la deshumanización no sólo remite a una actitud individual, sino a formas más amplias de comprender la diferencia y la “normalidad” dentro del dispositivo. En ese sentido, lo que fuimos elaborando a lo largo de nuestra experiencia en el CVC cobra aquí un peso particular: no se trata de pensar el diagnóstico

²² Es el conjunto de procedimientos a los que es sometido el sujeto al ingresar a una institución total (hospital, psiquiátrico, cárcel) mediante los cuales se produce un despojo sistemático de los soportes de su identidad previa, dando lugar a una reconfiguración de sí mismo en función de las reglas y clasificaciones impuestas por la institución. Este proceso implica también una homogeneización de los sujetos, en tanto son tratados como una masa más fácilmente administrable, pasando a ser definidos a partir de diagnósticos, números o categorías institucionales que sustituyen su singularidad.

—o en muchas ocasiones trastorno— como un error frente a una norma, sino de reconocerla como una realidad alterna que, en muchos casos, funciona como refugio. Desde esta perspectiva, la exclusión no radicaría en el trastorno en sí mismo, sino en los discursos que sostienen una visión hegemónica de lo “normal”. Así, comentarios como el que presenciamos no aparecen de manera aislada, sino que pueden leerse como efectos de esas mismas lógicas que colocan al usuario en un lugar desvalorizado o incluso desechable.

Al mismo tiempo, el acontecimiento permite problematizar la forma en que se construyen los vínculos dentro de la institución. Frente a prácticas que tienden a imponer sentidos o a responder desde el hartazgo, se vuelve relevante recuperar la apuesta por la horizontalidad en la interacción: abrir espacio a la pregunta “¿qué me quieres contar?” en lugar de suponer de antemano lo que el otro es o necesita. Este desplazamiento no es menor, ya que habilita la emergencia de la singularidad del sujeto, en contraposición a dinámicas que tienden a homogeneizar.

En este punto, lo que señala Goffman sobre las instituciones totales permite afinar aún más la lectura. Cuando ciertas prácticas institucionales tienden a producir una mortificación del yo, lo que se pone en juego no es sólo la regulación de la conducta, sino una forma de despojo de la dimensión subjetiva del usuario. En este sentido, expresiones como la que escuchamos pueden pensarse como un extremo de ese proceso, donde el otro deja de ser reconocido en su singularidad.

Sin embargo, también es posible leer, en tensión con esto, la importancia de generar espacios donde el sujeto pueda incluirse en un grupo que lo escuche, lo que subraya que el cuidado no pasa únicamente por la contención de síntomas, sino por la posibilidad de ser reconocido como alguien que tiene algo que decir.

Desde esta perspectiva, resulta pertinente articular esta lectura con la noción de *transversalidad* desarrollada en *Psicoanálisis y transversalidad* (1976) por Félix Guattari. Si la *mortificación del yo* implica un proceso de despojo de la palabra y de la singularidad del sujeto, la transversalidad puede pensarse como una dimensión institucional que busca, precisamente, reabrir la circulación de la palabra y posibilitar la emergencia del sujeto dentro del grupo. En este sentido, la ausencia de espacios de palabra y la rigidez de las jerarquías no sólo organizan el funcionamiento institucional, sino que también pueden favorecer procesos de desubjetivación. Por el contrario, la creación de dispositivos grupales donde la palabra pueda circular de manera menos jerárquica puede funcionar como una forma de contrarrestar, al menos parcialmente, estos procesos.

De este modo, el acontecimiento presenciado funciona como un analizador institucional porque permite visibilizar cómo, dentro del dispositivo, el desgaste, la repetición de situaciones difíciles, las jerarquías y la escasa circulación de la palabra pueden contribuir a la producción de formas de trato que desdibujan la dimensión subjetiva de los usuarios. Al mismo tiempo, permite pensar en tensión con esto la importancia de generar dispositivos que introduzcan mayor transversalidad en la institución, es decir, espacios donde la palabra pueda circular de manera menos jerárquica y donde los usuarios puedan ser reconocidos no sólo como pacientes o internos, sino como sujetos que tienen algo que decir.

5. Los límites de la intervención: el protocolo institucional

¿Qué ocurre cuando los usuarios depositan en quienes intervenimos la expectativa de que podemos cambiar su situación, mientras que, en la práctica, nuestra capacidad de acción dentro de la institución es mucho más limitada? ¿Qué efectos produce el hecho de ser percibidos como figuras con poder cuando, en realidad, también nos encontramos atravesados por las normas, jerarquías y decisiones institucionales? Estas tensiones se vuelven particularmente visibles cuando una intervención no sigue el protocolo establecido. ¿Por qué acciones que buscan responder de manera inmediata a las necesidades de un usuario pueden ser cuestionadas cuando no se ajustan a las formas institucionalmente aceptadas de actuar? En este sentido, la distancia entre la demanda del usuario y la capacidad real de intervención, así como las reprimendas —incluso cuando aparecen de forma indirecta—, pueden funcionar como analizadores que revelan los mecanismos de control y el modo en que la institución regula la práctica de quienes intervienen en ella.

Durante el proceso de intervención se presentaron diversos acontecimientos que permitieron visibilizar con claridad los límites que la propia institución impone a las prácticas de quienes intervienen en ella.

Uno de estos episodios ocurrió mientras realizábamos el pase de lista. Al pedirle su nombre a uno de los usuarios del área, él —quien tenía dificultades para hablar, aunque comprendía perfectamente lo que se le decía— pidió papel y lápiz para poder responder. No era la primera vez que lo hacía, pero en esta ocasión, además de escribir su nombre, agregó otra frase: que quería salir de ahí, que ya no quería permanecer en el centro.

Ese pequeño papel contenía algo más que una respuesta. En él se condensaba una petición directa, casi un grito escrito, que expresaba el deseo del usuario de

abandonar el lugar. La escena resultó profundamente movilizadora porque hacía visible algo que ya habíamos escuchado en otras ocasiones: para varios usuarios, la estancia en el centro se vive como una forma de encierro.

Este acontecimiento también permitió reconocer el lugar que, en ocasiones, los usuarios nos asignan dentro de la institución. En muchos momentos, los usuarios parecen vernos como figuras con cierto poder, como personas capaces de intervenir en los procesos institucionales, contactar a sus familias o facilitar su salida del centro. El simple hecho de presentarnos como pasantes o psicólogos parece situarnos, a sus ojos, en una posición desde la cual sería posible transformar algo de su situación.

Sin embargo, la experiencia en el campo también confronta con los límites reales de esa posición. Aunque los usuarios puedan depositar en nosotros ciertas expectativas de cambio, nuestra capacidad de acción dentro del dispositivo institucional es bastante restringida. Muchas de las decisiones que afectan la vida cotidiana de los usuarios se encuentran determinadas por estructuras institucionales que exceden el alcance de quienes realizamos intervenciones desde un lugar de formación.
(Fragmento del diario de campo de Samantha)

En mi caso —Samantha—, la situación generó una reacción emocional intensa. La escena dejó una mezcla de enojo, tristeza y frustración frente a la imposibilidad de responder a la demanda del usuario. Semanas después, este acontecimiento adquirió un peso aún mayor cuando nos enteramos, mediante el grupo de WhatsApp de CC, que el usuario había fallecido a causa de una desnutrición severa.

Otro acontecimiento que permitió visibilizar estos límites ocurrió cuando Karla realizó una intervención con un usuario en crisis sin seguir el protocolo institucional establecido.

“Un usuario en crisis, que después supe que tiene diagnóstico de esquizofrenia, me vio cuando iba saliendo a la calle. Me preguntó si podía pasar al área para recibir atención. Era evidente que estaba atravesando una crisis, así que, con toda razón, le dije que se acercara a pedir la atención y que, si la oficial de la entrada de CC le decía algo, le comentara que yo le había indicado que pasara.

Minutos después regresé y la oficial me dijo que el usuario que yo había enviado primero tenía que ir a trabajo social por su expediente, y que si se podía, entonces se le brindaría la atención. La verdad, eso me pareció completamente absurdo.

Al final supe que Sam sí lo atendió. Sin embargo, también me enteré de que una trabajadora social fue a reclamar al área de psicología, argumentando que las pasantes —es decir, yo— no podíamos hacer lo que quisiéramos porque ahí existían protocolos.

Y entonces me quedé pensando: ¿qué pasa con esos “protocolos” cuando un usuario está en una crisis evidente y fuerte? En lugar de priorizar la atención inmediata, se arma todo un conflicto administrativo. Como si en realidad estuviéramos saturadas de trabajo todo el tiempo. Muchas veces, y hoy era el caso, en el área pasamos horas sin actividades. Por eso resulta contradictorio que, justo cuando alguien necesita atención, lo primero que se invoque sea el protocolo y no la urgencia de la situación”. (Fragmento del diario de campo de Karla)

Si en los analizadores anteriores se hacía visible cómo las jerarquías institucionales y ciertas prácticas podían producir procesos de deshumanización, este acontecimiento permitió visibilizar otra dimensión del funcionamiento institucional: la forma en que la institución regula las prácticas de quienes intervienen en ella y delimita las posibilidades reales de acción dentro del dispositivo.

Este acontecimiento permitió visibilizar cómo la institución regula las prácticas de quienes intervienen en ella. Más allá de la intención de ayudar al usuario en un momento de crisis, lo que se puso en cuestión fue el hecho de no haber seguido la forma institucionalmente correcta de hacerlo. Desde esta perspectiva, los protocolos no sólo organizan el funcionamiento del servicio, sino que también delimitan qué acciones son consideradas válidas dentro del espacio institucional y cuáles quedan fuera de ese marco.

De este modo, ambos acontecimientos permiten observar una misma tensión: los usuarios depositan demandas cargadas de expectativa en quienes intervienen en la institución, pero las posibilidades reales de acción se encuentran constantemente condicionadas por normas, protocolos y jerarquías que regulan el funcionamiento del dispositivo. Así, la experiencia en el campo revela que quienes intervienen dentro de estos espacios quedan situados en una posición intermedia: reciben demandas profundamente humanas por parte de los usuarios, pero al mismo tiempo se encuentran atravesados por los límites estructurales que la institución impone a sus prácticas.

“Retomando el día de hoy, hubo un momento que me pareció especialmente significativo. Mientras pasaba lista, un usuario que llevaba apenas un día en el centro me preguntó si estaba registrando a las personas que ya se iban a ir. Le respondí que no, que el pase de lista era únicamente para saber quiénes estaban

presentes. Su rostro se entristeció, y esa reacción me conmovió profundamente. Su pregunta condensaba una expectativa y una esperanza: la posibilidad de irse, de no permanecer. En ese instante, sentí cómo su tristeza se entrelazaba con la mía; compartimos un silencio breve pero cargado de sentido.

Esa escena me llevó a pensar en cómo, lo que para mí era una tarea rutinaria, para él representaba una pregunta por el destino, por su permanencia o salida del centro. En ese pequeño intercambio se reveló algo del carácter simbólico que adquieren las acciones más simples dentro de la vida institucional: aquello que parece un mero registro administrativo puede transformarse en un acto profundamente humano, cargado de afecto, deseo y temor”. (Fragmento del diario de campo de Samantha)

Los límites de la intervención no sólo aparecen como restricciones prácticas, sino que pueden leerse como parte de una dinámica institucional más amplia. En la línea del análisis institucional desarrollado por René Lourau (2001), lo que se pone en juego es una tensión constante entre lo instituido y lo instituyente. Por un lado, lo instituido se hace visible en los protocolos, normas y jerarquías que regulan el funcionamiento del dispositivo y que delimitan qué acciones son consideradas válidas dentro del espacio institucional. Por otro, lo instituyente aparece en aquellas acciones que buscan responder de manera inmediata a la necesidad del usuario, incluso cuando esto implica desbordar —o poner en cuestión— las formas establecidas de intervención.

Desde esta perspectiva, lo ocurrido tanto en la escena del usuario que pedía salir del centro como en la intervención que no siguió el protocolo puede leerse como momentos en los que ambas fuerzas entran en confrontación. Tal como se plantea, “[...] las instituciones son los procesos mediante los cuales se crean las fuerzas instituyentes que se confrontarán a las fuerzas de lo instituido” (Manero, 1999, p. 70).

Así, más que entender los protocolos únicamente como herramientas organizativas, estos acontecimientos permiten ver cómo operan como mecanismos que buscan contener, regular y, en cierta medida, neutralizar aquello que irrumpe desde lo instituyente. Al mismo tiempo, dejan ver que las acciones que emergen en respuesta a la urgencia del usuario no son simplemente “errores” o desviaciones, sino expresiones de esa dimensión instituyente que tensiona continuamente los límites de la institución.

6. Imaginar lo que les fue arrebatado: la transversalidad y la apropiación del dispositivo de intervención frente a los límites institucionales

La institución no sólo regula las prácticas, sino también la imaginación de los sujetos.

La institución no sólo regula las prácticas, los tiempos y las formas de participación, sino también las condiciones de posibilidad para imaginar, desear y pensar alternativas. En este sentido, uno de los analizadores más importantes del proceso de intervención fue la forma en que el grupo se apropió del dispositivo del cuento colectivo, así como las dificultades, bloqueos y desplazamientos que emergieron durante su desarrollo y en la posterior construcción del rizoma.

El dispositivo partía de la ficción utópica como posibilidad de imaginar otras formas de habitar el CVC. La consigna planteada fue: ¿cómo te gustaría que fuera el CVC?, ¿qué cambiarías o transformarías en él? En un inicio, la dinámica se organizó a partir de turnos, de modo que cada participante agregara una parte a la historia común. Sin embargo, rápidamente esa lógica comenzó a romperse: los usuarios empezaron a intervenir fuera de turno, a retomar ideas de otros, a ampliarlas y transformarlas. La historia dejó de avanzar de manera lineal y pasó a configurarse como una construcción colectiva en constante reformulación.

El hecho de que los usuarios no siguieran estrictamente la consigna puede leerse como un analizador institucional. El grupo no sólo participó en el dispositivo, sino que se lo apropió y lo transformó, produciendo una dinámica propia de participación y creación colectiva. La ruptura de los turnos no implicó desorden, sino la emergencia de otra forma de organización de la palabra, en la que las voces se entrelazaban y se retomaban mutuamente para producir algo en común. En términos de Guattari, puede pensarse que en esos momentos comenzó a operar una dimensión transversal, entendida como una dimensión “contraria y complementaria a las estructuras generadoras de jerarquización piramidal y de los modos de transmisión esterilizadores de los mensajes” (Guattari, 1976, p. 105). La lógica de turnos organizaba la palabra de manera lineal y controlada, mientras que la superposición de intervenciones y la construcción colectiva del relato habilitaron una circulación distinta de la palabra, menos jerárquica y más colectiva.

Guattari plantea que “la consolidación de un nivel de transversalidad en una institución permite que se instituya en el grupo un diálogo de nuevo tipo: pudiendo el delirio y cualquier otra manifestación inconsciente [...] alcanzar un modo de expresión colectiva” (Guattari, 1976, p. 104). En este sentido, en el cuento colectivo no sólo emergieron propuestas sobre cambios institucionales, sino también deseos, fantasías, afectos y experiencias vinculadas a la vida cotidiana dentro de la institución. La aparición de

elementos como la monotonía, el deseo de divertirse, de transformar el espacio o incluso de volar, puede leerse como la expresión de aspectos que difícilmente encuentran un lugar en los espacios institucionales más formales, pero que, en este dispositivo, pudieron encontrar un modo de decirse colectivamente.

En esta línea, Guattari sostiene que “la transversalidad [es] el lugar del sujeto inconsciente del grupo, [...] el soporte del deseo del grupo” (Guattari, 1976, p. 106). Lo que apareció en el dispositivo no fue únicamente la suma de imaginaciones individuales, sino la emergencia de algo colectivo que se construía a partir de la circulación de la palabra. La forma en que los participantes retomaban las ideas de otros, se miraban con entusiasmo cuando una propuesta resonaba y construían a partir de ella, permite pensar que, en ciertos momentos, el grupo no sólo participaba, sino que producía colectivamente, es decir, operaba como grupo-sujeto.

Sin embargo, durante el desarrollo del dispositivo también se hicieron visibles ciertos límites en la posibilidad de imaginar otras formas de habitar la institución. En algunos momentos, los usuarios se mostraban pensativos o dudaban al intentar proponer cambios o transformaciones, e incluso uno de ellos señaló que sin la imaginación era difícil pensar alternativas reales, mientras que otra usuaria mencionó que nunca se había puesto a pensar que las cosas pudieran ser diferentes. Estas intervenciones permiten leer que la dificultad para imaginar no remite a una falta de capacidad individual, sino a un efecto del propio funcionamiento institucional. En este punto, resulta pertinente recuperar la idea de Guattari de que “toda posibilidad de intervención creadora dependerá [...] de existir en el sitio donde ‘eso habría podido hablar’” (Guattari, 1976, p. 103), lo que implica que la intervención no consiste únicamente en proponer actividades, sino en abrir condiciones para que algo pueda decirse.

“Hace un rato, mientras realizábamos el cuento colectivo para el dispositivo de intervención, llegó el turno de Jesús. Cuando habló, sentí ganas de llorar. Dijo que le gustaría que hubiera una alberca, toboganes y globos de colores para que todos pudieran divertirse; también imaginó tener alas, como los ángeles, para poder volar, y que todos sus compañeros también las tuvieran.

Pero después dijo algo que me atravesó aún más: pensar algo sin recurrir a la imaginación era difícil, porque la vida aquí adentro es muy monótona, y esa monotonía vuelve complicado imaginar cosas distintas.

Y tiene mucha razón. Yo misma me tardé mucho en pensar el dispositivo que propuse... y eso que yo sí puedo salir de aquí". (Fragmento del diario de campo de Karla)

Esta misma tensión entre flujo y límite reapareció en el momento de materializar la propuesta rizomática como producto de la intervención. Aunque la apuesta metodológica buscaba sostener una lógica no lineal, abierta y co-construida, en la práctica emergió un bloqueo cuando intentamos articular las narraciones de los usuarios dentro del dispositivo visual. Este *impasse* puede leerse también como analizador, en tanto evidencia que la dificultad no se encontraba en la intención de construir colectivamente, sino en las condiciones concretas que lo posibilitaban. Fue necesario un desplazamiento no planificado, el cambio de soporte hacia un formato amplio y compartido, para destrabar el proceso y permitir que la producción dejara de pensarse como la suma de partes individuales y comenzara a operar como un espacio común de intervención simultánea.

Esto permite pensar, siguiendo a Guattari, que la transversalidad “no podría instituirse en una reforma; las buenas intenciones [...] no garantizan ningún acceso a esta dimensión” (Guattari, 1976, p. 102). Es decir, no basta con proponerse trabajar de manera colectiva o participativa; la transversalidad depende de condiciones concretas que habiliten la circulación de la palabra, el cuestionamiento de las jerarquías y la posibilidad de que el grupo se apropie de su propia producción. En este sentido, el analizador no sólo da cuenta de la apropiación del dispositivo por parte de los usuarios, sino también de cómo el propio equipo interventor se vio implicado en los límites, bloqueos y reconfiguraciones del proceso.

De este modo, más que la apropiación del dispositivo en sí misma, el analizador permitió observar que la posibilidad de imaginar, producir colectivamente y transformar el espacio institucional está directamente relacionada con el nivel de transversalidad que se logra instituir en los dispositivos de intervención. Cuando la palabra circula de manera más abierta y colectiva, emergen la imaginación, el deseo y la producción grupal; mientras que cuando la organización del dispositivo vuelve a formas más segmentadas o controladas, aparecen bloqueos y dificultades. En este sentido, esto nos permite pensar el pasaje, siempre parcial y momentáneo, de los usuarios de una posición de grupo sometido hacia momentos de constitución como grupo-sujeto, mostrando que la imaginación, la participación y la producción colectiva no dependen únicamente de los sujetos, sino de las condiciones institucionales que habilitan o limitan la transversalidad.

REFLEXIONES FINALES

En el marco de esta investigación, estar dentro de la institución supuso incorporarse, aunque fuera de manera temporal, a una dinámica de trabajo con tiempos, normas, jerarquías y formas de relación ya establecidas, que fueron marcando la manera en que se desarrollaba el trabajo cotidiano, así como la forma en que comprendimos la institución, a los usuarios y nuestro propio lugar dentro de ese espacio. En este sentido, es importante señalar que el proceso no se desarrolló de forma lineal: a lo largo del trabajo de campo emergieron diversas líneas de investigación, lo que implicó que nuestra pregunta inicial se modificara. Como se mencionó en la introducción, llegamos al campo con ciertas imágenes previas sobre las instituciones de asistencia social; sin embargo, tras ocho meses de trabajo, la experiencia permitió reconocer que la problemática inicialmente planteada era más profunda y compleja de lo previsto.

Al volver sobre el proceso, algo que se vuelve evidente es que esta investigación no sólo permitió construir un dispositivo de intervención, sino también cuestionar profundamente los marcos desde los cuales solemos pensar lo social. La revisión de la antropología cultural —aunque muy por encima— lejos de ofrecer respuestas cerradas, dejó ver los límites de un pensamiento que históricamente ha intentado explicar la cultura desde la objetividad y bajo la idea de progreso. Reconocer esos límites no fue un obstáculo, sino una apertura: permitió situar la intervención en otro lugar, uno que no busca medir ni corregir, sino imaginar y desplazar.

En este proceso se hizo evidente la tensión entre la lógica institucional y la formación en investigación social. Mientras la investigación busca problematizar y complejizar los procesos, la institución exige clasificar, resolver y responder en tiempos reducidos. Esto permitió reconocer que la producción de conocimiento en contextos institucionales depende no sólo del diseño metodológico, sino también de las condiciones concretas en las que se desarrolla el trabajo y del lugar de implicación de quien investiga. Asimismo, la experiencia permitió reconocer que el trabajo en este tipo de instituciones implica un contacto cotidiano con situaciones atravesadas por la enfermedad, la violencia, el abandono, la precariedad y la muerte, lo que produce efectos como cansancio, saturación emocional y dificultad para desligarse de ciertos casos.

En este sentido, la crítica al mito del progreso resultó central. A lo largo del trabajo, se hizo cada vez más claro que muchas de las prácticas institucionales se sostienen en la promesa de una mejora futura que rara vez se concreta, porque no transforma las condiciones estructurales que producen aquello que pretende “resolver”. Lo que aparece como ayuda, reintegración o avance, termina funcionando más como un mecanismo de contención que como una posibilidad real de cambio. Esto no sólo evidencia una falla

operativa, sino una lógica más profunda que organiza la forma en que entendemos la intervención.

Uno de los elementos más significativos fue observar que, incluso dentro de una institución organizada por normas y procedimientos, pueden emerger de manera momentánea otras formas de relación y de organización de la palabra. La experiencia del cuento colectivo y la construcción del rizoma permitió ver que los usuarios no sólo participan en los dispositivos institucionales, sino que también pueden apropiárselos y transformarlos. Sin embargo, estas experiencias suelen ser frágiles y difíciles de sostener dentro de la lógica institucional. Frente a esto, la ficción dejó de ser un recurso secundario para convertirse en un eje metodológico, no como escape, sino como una forma de hacer visible lo que la realidad instituida no permite ver.

Al imaginar a los usuarios tomando el control del CVC, no se construye únicamente un escenario hipotético, sino que se evidencia que la estructura actual no es natural ni inevitable, sino sostenida por relaciones específicas que podrían ser de otro modo. En ese gesto, la ficción no sólo denuncia, sino que abre posibilidades de agencia, aunque sea en el plano de lo imaginado. La utopía, en este proceso, operó más como horizonte que como meta: no se trató de proponer un modelo ideal al cual llegar, sino de sostener una tensión con el presente, de insistir en que las cosas podrían organizarse de otra manera. En ese sentido, su potencia no radica en ofrecer soluciones, sino en incomodar lo dado, en romper la idea de que el orden actual es el único posible.

Por otro lado, la experiencia del dispositivo mostró que las formas de expresión no siempre se ajustan a las lógicas que intentamos imponer. Lo que comenzó como un cuento colectivo terminó desbordando esa estructura para convertirse en algo más cercano a un entramado de voces simultáneas. Este desplazamiento no fue un error metodológico, sino un hallazgo: permitió reconocer que existen otras formas de enunciación que no son lineales, jerárquicas ni ordenadas, y que justamente ahí emerge otra forma de lo colectivo. Pensar esto desde la noción de rizoma permitió nombrar lo que estaba ocurriendo, pero también implicó un reto: cómo no traicionar esa lógica al momento de escribirla. La dificultad de traducir esa experiencia a un formato académico evidenció que no sólo se trata de intervenir en el campo, sino también de tensionar las formas en que producimos conocimiento.

En este escenario, la práctica del psicólogo se sitúa en una posición compleja, ya que no sólo escucha y acompaña, sino que también evalúa, clasifica, canaliza y participa en decisiones institucionales. Por ello, cuando las intervenciones se reducen principalmente a

entrevistas breves, valoraciones y canalizaciones, surge la pregunta de si el trabajo psicológico produce procesos de agenciamiento o si su función principal termina siendo contener la demanda y hacer operable el funcionamiento institucional. No obstante, la intervención también puede pensarse como una práctica micropolítica, en tanto que, en ciertos momentos, logra producir pequeños desplazamientos en la lógica institucional que permiten que algo de la singularidad del sujeto pueda sostenerse.

Finalmente, algo que atraviesa todo el trabajo es que la intervención no puede pensarse como algo externo que se aplica sobre una realidad, sino como algo que se construye en relación, que se mueve, que se transforma y que, muchas veces, desborda lo que se había planeado. Esto conduce a una pregunta de fondo sobre la función del psicólogo dentro de este tipo de instituciones, así como sobre los efectos que este trabajo produce en quienes lo realizan. Problematicar el lugar de la psicología en instituciones de asistencia social implica, entonces, pensar sus alcances, sus límites y las tensiones estructurales en las que se inscribe su práctica, entendiendo que se trata de un quehacer situado en una posición necesariamente contradictoria: forma parte del dispositivo institucional y, al mismo tiempo, en ciertas condiciones, puede abrir espacios donde la subjetividad no quede completamente capturada por él. En ese movimiento, la ficción, la utopía y el rizoma no sólo fueron conceptos teóricos, sino formas concretas de habitar el proceso y de abrir preguntas que, más que cerrarse, siguen en marcha.

REFLEXIONES PERSONALES

“Las voces que se quedaron conmigo” Samantha Palacios

Una memoria para quienes acompañé y para quienes me acompañaron.

A los usuarios del CVC, que en medio de tantas despedidas me enseñaron lo que significa acompañar.

A ustedes, que llegaron al CVC con una historia entera dentro del pecho, quiero decirles algo que tal vez nunca alcancé a decir.

En el CVC la muerte no entra haciendo ruido. Se vuelve rutina.

Camina por los pasillos, se queda entre los turnos, entre el sonido de las camillas y las conversaciones a media voz.

Hay días en que todo parece seguir funcionando como si nada estuviera ocurriendo. Las puertas se abren y se cierran, los pasos van y vienen, los relojes siguen avanzando. Y, sin embargo, en

alguna habitación alguien está diciendo adiós al mundo.

Al principio yo miraba todo: las manos temblorosas, la respiración que se rompe, los ojos que buscan algo que nadie puede traer de vuelta.

Miraba también las pequeñas cosas. Un vaso de agua sostenido con dificultad. Una fotografía guardada entre las pertenencias. Un nombre pronunciado en voz baja como si fuera una forma de volver a casa.

Después entendí por qué muchos ya no miran. No es indiferencia. Es cansancio. Cuando el dolor se repite todos los días termina volviéndose paisaje. Pero ustedes no eran paisaje.

Cada uno de ustedes llegaba con un mundo entero: con recuerdos, con historias que pedían ser escuchadas, con fragmentos de vida que todavía querían decir algo.

Alguien hablaba de su hija como si todavía la estuviera esperando. Alguien pedía que no apagaran la luz. Alguien preguntaba si podían avisar que ya no iba a volver.

Alguien contaba cómo era su casa cuando era niño. Alguien recordaba el olor de la comida de su madre. Alguien se quedaba en silencio mirando el techo como si estuviera repasando toda su vida.

Entonces entendí algo que ningún protocolo explica: no existe formato para registrar el peso de una despedida.

No hay procedimiento para cuando alguien te da las gracias con una voz tan frágil que parece que las palabras también se están despidiendo.

Acompañar no fue heroico. No salvé a nadie. Muchas veces ni siquiera supe qué decir. Pero me quedé.

Me senté a escuchar sus historias, sus recuerdos, sus pequeñas resistencias contra el olvido. A veces hablamos. A veces sólo compartimos el silencio, porque hay silencios que dicen más que cualquier explicación.

Y poco a poco algo empezó a cambiar. Porque sus historias no se quedaron en el CVC. Se quedaron conmigo.

Las voces que escuché caminaron conmigo al salir del turno. Se sentaron conmigo en el transporte. Aparecieron en la memoria cuando alguien pronunciaba la palabra muerte.

A veces regresaban en medio de la noche, como si quisieran recordarme que existieron. Entonces entendí algo que nadie me dijo al principio: que acompañar también transforma a quien acompaña.

Después de escuchar tantas despedidas la vida se mira diferente. Las prisas pierden sentido. Algunas preocupaciones se vuelven pequeñas. Los días simples se vuelven más valiosos.

La persona que llegó al CVC no es la misma que salió. Algo de mí se quedó allá, entre los pasillos, entre

las habitaciones, entre los nombres que aprendí a no olvidar.

Pero también es cierto que algo de ustedes se vino conmigo. Sus palabras, sus silencios, sus historias que se negaban a desaparecer.

Por eso hoy quiero decirles gracias. Gracias por confiar sus recuerdos a alguien que apenas estaba aprendiendo a escuchar. Gracias por permitirme sentarme un momento al lado de sus vidas.

Porque entre tantas despedidas ustedes me enseñaron algo que no estaba en ningún manual: que

incluso al borde de la vida la gente sigue necesitando lo mismo de siempre: Ser escuchada. Ser mirada. Ser recordada.

Tal vez acompañar significa eso: sentarse un momento al lado de alguien para que su historia no termine en silencio.

Y si algo aprendí de ustedes es que mientras alguien recuerde un nombre, una voz, una historia, entonces esa vida todavía sigue diciendo algo en el mundo.

Porque al final entendí que no sólo los acompañé a ustedes. También ustedes me acompañaron a mí.

Hay experiencias en el campo que no pueden traducirse completamente en análisis, conceptos o apartados metodológicos. No todo lo que ocurre en la práctica institucional puede escribirse en forma de informe, porque hay algo de la experiencia que queda en el cuerpo, en la memoria y en las emociones, y que encuentra otras formas de decirse. El contacto cotidiano con la enfermedad, la muerte y las despedidas no sólo produjo preguntas teóricas o reflexiones sobre la institución, sino también efectos personales difíciles de nombrar en el lenguaje académico. En este sentido, la escritura apareció como otra forma de elaboración de la experiencia, no como un ejercicio literario separado de la investigación, sino como una manera de dar lugar a aquello que no tenía espacio en los formatos institucionales ni en la escritura académica tradicional.

El texto anterior surge en ese lugar. No es un fragmento de diario de campo, sino una memoria escrita desde la experiencia de acompañar y de haber sido también acompañada por quienes transitan o transitaban en el CVC. Incluirlo en este trabajo responde a la necesidad de reconocer que la investigación y la intervención no sólo producen conocimientos, sino también marcas, preguntas y transformaciones en quien investiga. Hay experiencias que se analizan y otras que se recuerdan. Algunas, como las que se vivieron en el CVC, obligan a hacer ambas cosas.

En medio de lo insoportable, ustedes

*Para quienes me sostuvieron cuando yo ya no sabía
cómo sostenerme; para quienes, desde sus propias
historias, mantuvieron viva una parte de mí que se
negaba a caer.*

*Que nuestros dioses, o la fuerza que nos habita, nos
permitan reencontrarnos lejos de ahí: en otro tiempo,
en otra historia, donde podamos mirarnos de nuevo,
pero distintos, en otra vida posible.*

-Karla Ascencio.

Después de todo este proceso —el servicio social, la intervención, la investigación en el CVC— vuelvo a esa Karla de julio de 2025 y la siento cercana, pero no intacta. No soy otra, pero tampoco soy la misma. Hay algo que se desplazó, algo que se reconfiguró en mí, algo que me atravesó de formas que todavía sigo intentando comprender.

Porque habitar ese espacio no fue solamente ir a una institución. Fue entrar en un dispositivo vivo, cargado de tensiones, de lógicas asistencialistas, de formas de control y de cuidado que se entrelazan, que se contradicen, que se sostienen y se fracturan al mismo tiempo. Un espacio donde lo instituido pesa, pero donde también, a pesar de todo, lo instituyente insiste. Se cuele. Aparece en los gestos más mínimos, en los vínculos, en la posibilidad de decir, de imaginar, de resistir.

Y en medio de todo eso, yo.

Llegué, en parte, desde ese lugar que muchas veces no se nombra del todo: el de ir a ayudar. El de ser la psicóloga, la que escucha, la que sostiene, la que, de alguna manera, tendría que saber qué hacer con el dolor del otro. Pero muy pronto esa posición empezó a tambalearse.

Porque hubo muchos días en los que no supe cómo ayudar. Días en los que no pude. Y eso no sólo era frustrante: era profundamente movilizante. Me confrontaba con mis propios límites, con la insuficiencia de la palabra, con la imposibilidad de reparar ciertas historias desde un lugar profesional.

Lo que escuchaba no era algo que pudiera acomodarse con intervenciones claras o respuestas correctas. Eran vidas atravesadas por múltiples violencias, por abandonos, por pérdidas, por historias que desbordaban cualquier encuadre. Y entonces aparecía esa sensación persistente: no es suficiente. No estoy siendo suficiente.

Ahí, el lugar de la psicóloga —como figura que resuelve, que contiene, que orienta— se desarmaba. Y en ese desarme, algo se abría.

Porque, aunque yo estaba ahí intentando sostener, muchas veces sentí que eran ellos quienes me sostenían a mí. En medio del desgaste institucional, del cansancio emocional, de la crudeza del espacio, eran los encuentros, los vínculos, los pequeños momentos compartidos los que operaban como líneas de fuga, como acontecimientos inesperados que hacían posible seguir.

Había días en los que ya no quería estar ahí. Días en los que el cuerpo pesaba, en los que la saturación era demasiada. Y, sin embargo, en el trayecto, algo cambiaba: quería llegar. Quería verlos. Quería estar ahí. Porque, paradójicamente, en ese mismo lugar que drenaba, también encontraba algo que me sostenía.

Ahí entendí —no desde la teoría, sino desde la experiencia encarnada— que los procesos no son lineales, que no hay un solo sentido. Que lo que parecía un espacio de intervención también era un espacio que me intervenía a mí.

Los vínculos que se tejieron no fueron jerárquicos ni unidireccionales. No fue simplemente "yo doy, tú recibes". Fue algo mucho más complejo, más rizomático: afectos que circulan, palabras que tocan, presencias que acompañan, incluso en medio de condiciones profundamente adversas. Acontecimientos que, aunque frágiles, abrían posibilidad.

Y entonces el asistencialismo —esa lógica que muchas veces reduce al otro a objeto de ayuda— se me volvió insuficiente, incómodo, cuestionable. Porque lo que ahí pasaba no cabía en esa forma. Había algo más. Algo que no podía nombrarse sólo como ayuda, sino como encuentro, como afectación mutua, como experiencia compartida.

El tiempo dentro del CVC también se volvió extraño. Lento, pesado, casi suspendido. Pero al mismo tiempo, cuando miro hacia atrás, se fue demasiado rápido. Y lo que queda no son sólo recuerdos ordenados, sino fragmentos: nombres, historias, miradas, abrazos, silencios. Un tejido discontinuo, pero profundamente significativo.

Algo en mí se movió. Algo se reconfiguró. Y lo agradezco.

Porque sí, sostuve. Desde mi ética, desde mi formación, desde lo que soy. Pero también reconozco que fui sostenida. Que en medio de un dispositivo que muchas veces inmoviliza, también emergieron posibilidades. Pequeñas, sí. Frágiles, también. Pero reales.

Lo dije alguna vez, y hoy lo repito con más fuerza: la vida da muchas vueltas.

Y si algo deseo, es volver a encontrarlos. Pero no ahí dentro. No en ese encierro institucional. Me gustaría encontrarlos en otros territorios, en otras narrativas, contando otras historias. Tal vez esas que empezamos a imaginar en el cuento colectivo. Tal vez otras completamente distintas.

Porque si algo me enseñaron, es que incluso en los contextos más duros, algo siempre resiste. Algo insiste. Algo se mueve.

Y eso —aunque sea mínimo— también es potencia y posibilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Adriana Hidalgo.
- Anzaldúa-Arce, R. (2023). *Cornelius Castoriadis: Una mirada sobre lo imaginario*.
- Arroyo, G. M. (2025, julio-diciembre). *La visión antropológica del sujeto transgresor y política criminal: Notas para una arqueología del imaginario del sujeto peligroso en México*. *Sociológica México*, 34.
- Augé, M. (1998). *La memoria y el olvido*. En *Las formas del olvido*.
- Banco Mundial. (2023). *Current health expenditure (% of GDP) – Mexico*. *World Bank Data*. <https://data.worldbank.org/indicator/SH.XPD.CHEX.GD.ZS>
- Baz, M. (1998). *Tiempo y temporalidades: Los confines de la experiencia*. En *Anuario de investigación 1998*. Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.
- Becerril García, R. E., Horta Pascual, A. P., & Marín Hernández, M. F. (2024). *Resultado de los procesos de socialización con residentes del Centro de Asistencia e Integración Social (CAIS) Cuemanco* [Trabajo terminal, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco]. BIDI UAM. <https://repositorio.xoc.uam.mx/>
- Bion, W. R. (1987). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós.
- Boltvinik, J. (2013). *Pobreza y estratificación social en México*. El Colegio de México.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo* (3.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Brachet-Márquez, V. (1996). *El pacto de dominación: Estado, clase y reforma social en México (1910–1995)*. El Colegio de México.

- Butler, J. (1997). Introducción. En *Lenguaje, poder e identidad* (pp. 16–32). Síntesis.
- Butler, J. (2001). *Sometimiento, resistencia, resignificación*. En *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (pp. 95–118). Cátedra.
- Butler, J. (2018). *Una crítica de la violencia de nuestro tiempo*. En *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy* (pp. 35–68). Taurus.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del asalariado*. Paidós.
- Castoriadis, C. (2001). *La crisis del proceso de identificación*. En *El ascenso de la insignificancia*. Frónesis.
- Castoriadis, C. (2002). *Institución primera e instituciones segundas*. En *Figuras de lo pensable*. Fondo de Cultura Económica.
- Ciudad de México, Secretaría de Bienestar e Igualdad Social. (s.f.). Centro de Valoración y Canalización (CVC). <https://sebien.cdmx.gob.mx/>
- D'Ardois, G. S. (1976). *La historia de la psiquiatría en México*. Secretaría de Educación Pública.
- Deleuze, G. (1978). *Curso sobre Spinoza*.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mil mesetas*.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2009). *Rizoma*. Fontamara.
- Desroche, H. (1976). *Sociología de la esperanza*.
- Duhau, E., & Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli*. Siglo XXI.
- Etimologías de Chile. (s.f.). Filantropía. <https://etimologias.dechile.net/>
- Fernández, A. M. (1993). *De lo imaginario social al imaginario grupal*. En *Tiempo histórico y campo grupal: Masas, grupos e instituciones*. Nueva Visión.
- Fernández, A. M. (2002). *El campo grupal: Notas para una genealogía*. Nueva Visión.
- Foucault, M. (1976a). *Clase del 14 de enero de 1976*. En *Microfísica del poder* (pp. 139–152). La Piqueta.
- Foucault, M. (1976b). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998). *El sujeto y el poder*. En H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM.
- Foucault, M. (2003). *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978–1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1986). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras completas* (Vol. 13). Amorrortu.

- García, F. (2018). *Subjetilidades: Apuntes sobre la idea de sujeto y su relación con el arte*. TRAMAS. *Subjetividad y Procesos Sociales*, 47.
- García, M. I. (2002). *Los tres momentos de la obra de Foucault*. En *Foucault y el poder* (pp. 19–32). UAM-Xochimilco.
- García, M. I. (2004). *Resistencia: Entre la memoria y el olvido*. En *Tercer Simposio Internacional sobre Teoría y Arte Contemporáneo* (pp. 29–38). SITAC/CONACULTA-INBA.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (2006). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Gobierno de la Ciudad de México. (2022). *Política social y programas sociales de la Ciudad de México*.
- Goffman, E. (2001). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.
- Gómez Islas, A., & León Arellano, L. A. (2024). *Un vistazo a la vulnerabilidad desde el dispositivo asistencial CAIS Cuemanco* [Trabajo terminal, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco]. BIDI UAM.
- González, R. (2017). *Ajuste estructural y políticas de austeridad en México*. Economía UNAM.
- Gray, J. (2013). *El silencio de los animales: Sobre el progreso y otros mitos modernos*. Sexto Piso.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*. Paidós.
- Guber, R. (2015). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Guattari, F. (1972). *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI.
- Guinsberg, E. (2009). *Introducción a las nociones de “salud” y “enfermedad mental”*. En L. Paz (Coord.), *El sujeto y el campo de la salud mental* (pp. 17–49). UAM-Xochimilco.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Harris, M. (1990). *Antropología cultural*. Alianza.
- Ibáñez, T. (2005a). *Cornelius Castoriadis*. En *Contra la dominación* (pp. 97–113). Gedisa.
- Ibáñez, T. (2005b). *Michel Foucault*. En *Contra la dominación* (pp. 125–147). Gedisa.
- Lamas, M. (1994). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. Debate Feminista, 10.
- Lapassade, G. (1980). *Socioanálisis y potencial humano*. Gedisa.
- Larrosa, J. (2006). *Sobre la experiencia*. Aloma, 19.
- Lazzarato, M. (2006). *El acontecimiento y la política*. En *Políticas del acontecimiento* (pp. 43–79). Tinta Limón.

- Lourau, R. (1979). *El Estado y el inconsciente: Ensayo de sociología política*. Kairós.
- Lourau, R. (2001). *Libertad de movimientos: Una introducción al análisis institucional*. EUDEBA.
- Manero, R. (1992). *La novela institucional del socioanálisis*. UAM-Xochimilco.
- Manero, R. (1999). *Grupos e instituciones, subjetividad y colectivos*. En I. Jaidar (Comp.), *Caleidoscopio de subjetividades*. UAM-Xochimilco.
- Martínez Bautista, C. A. (2020). *CAIS: Institucionalización de la locura y modelos de intervención* [Trabajo terminal, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco]. BIDI UAM.
- Moreno-Brid, J. C., Pérez Caldentey, E., & Ruiz Nápoles, P. (2017). History of public finance in Mexico. *World Economics Association Review*.
- Mundo, A. (2019). *La asistencia social en los albores del siglo XXI en México*. *Salud Problema*, 13(26).
- Olaya Juárez, B. N. (2012). *Siendo madre como expresión del devenir sujeto* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco]. BIDI UAM.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). (2023). Health expenditure and financing. *OECD Data*.
- Reguillo, R. (2004). *Nombrar la identidad: Un instrumento cartográfico*. En *Emergencia de culturas juveniles*. Norma.
- Reguillo, R. (2010). *La condición juvenil en el México contemporáneo*. En R. Reguillo (Coord.), *Los jóvenes en México* (pp. 395–429). Fondo de Cultura Económica/CONACULTA.
- Reygadas, R. (1998). *Prácticas sociales asistenciales y promocionales*. En *Abriendo veredas*. UAM-UNAM-UIA.
- Secretaría de Bienestar. (2023). *Programas para el Bienestar*. Gobierno de México.
- Soberón, G., Kumate, J., & Laguna, J. (1988). *La salud en México: Testimonios 1988*. Fondo de Cultura Económica.
- Szasz, T. (1994). *El mito de la enfermedad mental*. Amorrortu.
- Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa.
- Zamora, M. (2021). *Trabajo y desafección en el capitalismo contemporáneo* [Tesis]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

ANEXOS





































































