



El cuerpo doliente como territorio de poder: biopolítica, precariedad y alteridad en la experiencia de habitantes de calle en Santiago de Cali

The Suffering Body as Territory of Power: Biopolitics, Precariousness and Alterity in the Experience of Street Dwellers in Santiago de Cali

Julián Andrés Casas Corrales¹

Latispánica Cultural Association, Nova Scotia, Canadá

psicojul@hotmail.com

Resumen

¿Qué le ocurre al cuerpo de quien vive en la calle? La pregunta, en apariencia simple, exige tres registros filosóficos simultáneos que ninguno de ellos, por separado, alcanza a responder. Se propone entonces leer la experiencia de quince habitantes de calle de Santiago de Cali a partir de materiales empíricos producidos mediante foto voz entre 2020 y 2022 desde la biopolítica y la analítica del poder en Foucault, la ontología de la precariedad y la teoría del duelo en Butler, y la fenomenología de la alteridad en Levinas. Los tres marcos no se aplican en secuencia, sino que se interrogan mutuamente, porque cada uno revela lo que los otros no alcanzan.

La tesis central es la siguiente: el cuerpo del habitante de calle opera como territorio de poder, es decir como superficie donde se inscriben los mecanismos de exclusión urbana, pero ese mismo cuerpo constituye simultáneamente un lugar de resistencia, de producción de sentido y de demanda ética irreductible. En las voces e imágenes del proceso participativo —desde “las manzanas podridas” de Chapita hasta el “gracias por verme” de Marcus— convergen tres dimensiones de una misma experiencia: la lógica del abandono biopolítico, la

¹ Doctorando en Psicología, Universidad de La Sabana (Colombia, 2024–presente). Máster en Intervención Psicosocial, Universidad Icesi (Colombia, 2020–2022). Máster en Desarrollo Organizacional, Universidad Cooperativa de Colombia (2019–2021). Especialista en Psicología Clínica, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia, 2021–2022). Especialista en juego y desarrollo socioemocional, Uniminuto (2021–2022). Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia (2014–2019).
<https://orcid.org/0009-0003-9511-4464>



producción de vidas no dignas de duelo y la interpelación ética del rostro del otro. Solo la articulación de los tres marcos hace inteligible esa convergencia. Se concluye que una intervención psicosocial filosóficamente informada no puede prescindir de ninguno de estos registros, y que la foto voz opera no solo como técnica metodológica sino como dispositivo que interviene en los marcos normativos de visibilidad que la biopolítica urbana produce.

Palabras clave: biopolítica; precariedad; alteridad; habitantes de calle; foto voz.

Abstract

What happens to the body of those who live on the street? This seemingly simple question calls for three simultaneous philosophical registers, none of which, taken separately, is sufficient to answer it. To this end, we propose to interpret the experience of fifteen street dwellers in Santiago de Cali, based on empirical materials produced through *photovoice* between 2020 and 2022, through the lens of biopolitics and the analytics of power in Michel Foucault, the ontology of *precarity* and the theory of grief in Judith Butler, and the phenomenology of alterity in Emmanuel Levinas. These *frameworks* are not applied sequentially; rather, they interrogate one another, as each reveals what the others do not fully capture.

The central argument is as follows: the body of the street dweller operates as a territory of power—that is, as a surface upon which the mechanisms of urban exclusion are inscribed—yet that same body simultaneously constitutes a site of resistance, of meaning-making, and of irreducible ethical demand. The analysis shows how, in the voices and images of the participatory process—from Chapita’s “rotten apples” to Marcus’s “thank you for seeing me”—there converge the logic of biopolitical abandonment, the production of lives deemed *ungrievable*, and the ethical interpellation of the face of the Other: three dimensions of a single experience that only the articulation of these three *frameworks* renders intelligible. The conclusion is that a philosophically informed psychosocial intervention cannot dispense with any of these registers, and that *photovoice* operates not only as a methodological



technique but also as a device that intervenes in the normative frameworks of visibility that urban biopolitics produces.

Keywords: biopolitics; *precariousness*; alterity; street dwellers; *photovoice*

Fecha de Recepción: 15/04/2026 – Fecha de Aceptación: 08/06/2026

1. Introducción

“Yo dejé de existir no cuando salí de la casa, sino cuando no vi más mi reflejo en la mirada de los demás”. Así describió Flauta (artista profesional con posgrados en artes y letras, participante del proceso que da origen a este artículo) el momento en que la invisibilización social se convirtió en condición existencial (Casas Corrales, 2023, p. 13). La formulación no necesita glosa: la existencia del sujeto no se sostiene en la autosuficiencia del yo sino en el reconocimiento del otro, y su negación equivale a una forma de muerte que precede y excede a la biológica. Lo que Flauta perdió no fue la visibilidad física, pues las miradas estaban, dice él, “fijadas y asombradas” en su cuerpo; lo que se perdió fue la profundidad ética de esa visibilidad: la capacidad del otro de ver más allá del cuerpo estigmatizado. Esta distinción, que Flauta elabora desde la experiencia de habitar la calle, es también la distinción que Emmanuel Levinas coloca en el centro de su fenomenología de la alteridad.

Este artículo parte de esa formulación como punto de entrada a un problema filosófico más amplio: ¿qué categorías filosóficas permiten dar cuenta, sin reducirla, de la experiencia corporal y subjetiva de quienes viven en la calle? La tesis que sostiene el análisis es la siguiente: el cuerpo del habitante de calle opera como un territorio de poder donde se inscriben y reproducen los mecanismos de exclusión social urbana, pero ese mismo cuerpo es, simultáneamente, un lugar de resistencia, de producción de sentido y de demanda ética que ninguna administración biopolítica cancela del todo. Para desarrollar esta tesis se articulan tres marcos filosóficos que se necesitan mutuamente porque cada uno ilumina lo



que los otros no alcanzan: Foucault (1975, 1976, 1977, 2000, 2004), para analizar cómo la biopolítica urbana produce y administra cuerpos excluidos; Butler (2009), para examinar cómo ciertos marcos normativos producen vidas que no son percibidas como dignas de protección ni de duelo; y Levinas (1961, 1974, 1982), para pensar la demanda ética irreductible que el rostro del otro introduce en cualquier encuentro genuino.

El material empírico sobre el que opera este análisis fue producido entre octubre de 2020 y diciembre de 2022 en el marco de una intervención psicosocial con quince habitantes de calle de las comunas tres y nueve del centro de Santiago de Cali, Colombia, implementada desde el programa Habitante de Calle de la Alcaldía de la ciudad. Los participantes fueron convocados a través del programa institucional y accedieron de manera voluntaria a un proceso de largo aliento en el que asumieron el rol de co-investigadores: fotografiaron su entorno, seleccionaron y discutieron colectivamente las imágenes en sesiones de grupo, y produjeron narrativas asociadas a ellas. La técnica articuladora fue la foto voz, desarrollada por Wang y Burris (1994, 1997) como método de investigación-acción participativa en salud pública comunitaria, y recontextualizada aquí como dispositivo de producción filosófica de conocimiento situado. El corpus resultante, compuesto por fotografías, relatos orales, conversaciones grupales registradas mediante focus group y notas reflexivas del investigador, no constituye un archivo de datos sino el registro de un proceso dialógico en el que la producción de sentido y el análisis filosófico son inseparables.²

La foto voz ha sido empleada en contextos latinoamericanos y de vulnerabilidad social con resultados que confirman su potencia epistemológica más allá del diagnóstico

² Nota metodológica. El presente artículo constituye una reelaboración filosófica original de materiales empíricos producidos en el marco de la investigación de maestría del autor (Casas Corrales, 2023). La contribución específica de este artículo, que no se encuentra desarrollada en la tesis original, es la lectura tripartita desde Foucault, Butler y Levinas como marcos filosóficos en diálogo. La tesis original empleó perspectiva narrativa e investigación-acción participativa como ejes metodológicos, sin desarrollar el análisis biopolítico, la crítica de los marcos de reconocimiento ni la fenomenología de la alteridad que aquí se propone. Aunque el corpus empírico es compartido, el argumento filosófico es inédito. De conformidad con las normas éticas de *Littera Scripta. Revista de Filosofía*, el autor declara que el presente manuscrito no ha sido sometido simultáneamente a evaluación en ninguna otra revista, y que las citas provenientes de la tesis se realizan con referencia explícita a la fuente primaria en cada caso.



comunitario. Catalani y Minkler (2010), en su revisión sistemática de 37 estudios, documentan que la técnica produce conocimiento situado de carácter irreductible: los participantes se transforman en productores de saber sobre su propia experiencia y no en informantes de un saber externo. En contextos de exclusión urbana, esa inversión epistemológica tiene consecuencias que exceden lo metodológico: altera las condiciones bajo las cuales ciertas vidas pueden volverse visibles como demanda y no únicamente como problema de gestión. Es en ese sentido que el presente artículo propone leer la foto voz no solo como herramienta de investigación-acción participativa sino como operador filosófico: un dispositivo que interviene en los marcos normativos de visibilidad que la biopolítica urbana produce, y que al hacerlo genera las condiciones para una interpelación ética que la sola descripción teórica no puede provocar.

El contexto urbano de la intervención no era un telón de fondo neutral. Según el Censo del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2020), cuatro mil setecientas cuarenta y nueve personas habitaban la calle en Cali; el programa institucional estimaba que esa cifra se aproximaba a las diez mil a finales de 2022, tras los efectos acumulados de la pandemia por COVID-19, el paro nacional de 2021 y el proyecto de Renovación Urbana en los barrios San Pascual, Sucre y El Calvario, que implicó el desalojo forzado de los habitantes de calle sin ningún tipo de acompañamiento institucional (Casas Corrales, 2023, pp. 13–14). La ONG Temblores (2018) documentó que entre 2007 y 2017 al menos una persona habitante de calle murió violentamente cada día en Colombia, con el ochenta por ciento de los casos registrados en la vía pública. Estas cifras no son estadísticas abstractas: son la expresión cuantitativa de la cesura biopolítica que el análisis filosófico propone examinar.

El artículo tiene tres contribuciones filosóficas concretas. Primera: propone una articulación inédita entre Foucault, Butler y Levinas aplicada a un fenómeno empíricamente documentado en el contexto colombiano, sin reducir ninguna de las tres tradiciones a ilustración de las otras. Segunda: sitúa la foto voz no solo como técnica metodológica sino como operador filosófico; un dispositivo que interviene en los marcos normativos de visibilidad que la biopolítica urbana produce, y que al hacerlo interpela éticamente a



investigadores, instituciones y lectores. Tercera: argumenta que una intervención psicosocial filosóficamente informada produce efectos cualitativamente distintos a una que opera desde marcos puramente técnicos, porque reconoce en el sujeto de la intervención no un objeto de gestión sino un interlocutor ético cuya demanda exige respuesta.

El artículo se organiza así: la segunda sección desarrolla la lectura foucaultiana del cuerpo como territorio de poder en diálogo con el corpus empírico; la tercera despliega las categorías butlerianas de precariedad, marcos de reconocimiento y duelo; la cuarta introduce la fenomenología levinasiana de la alteridad y la responsabilidad; la quinta integra los tres marcos en un análisis conjunto que muestra su articulación genuina y no la mera suma; y las conclusiones sintetizan los hallazgos y proyectan sus implicaciones.

2. El cuerpo como territorio de poder: biopolítica urbana y habitabilidad de calle

La biopolítica urbana no produce la habitabilidad de calle como accidente ni como efecto marginal: la produce como efecto sistemático de dispositivos de poder que actúan simultáneamente sobre los cuerpos individuales y sobre las poblaciones. Dos conceptos foucaultianos iluminan ese doble mecanismo: la disciplina, desarrollada en *Vigilar y castigar* (Foucault, 1975), y la biopolítica, articulada en *La historia de la sexualidad* (Foucault, 1976) y en los cursos del Collège de France. No designan mecanismos separados, sino los dos polos de una misma tecnología de poder: la anatomopolítica, que actúa sobre el cuerpo individual distribuyéndolo en el espacio y regulando sus tiempos; y la biopolítica, que gestiona diferencialmente la vida de las poblaciones como especie.³

El cuerpo disciplinado es aquel inscrito en un orden social reconocible: trabaja, produce, consume, habita un domicilio, porta un nombre civil. El cuerpo del habitante de calle encarna un exceso perturbador para este orden: ocupa espacios no destinados a él,

³ La distinción entre anatomopolítica y biopolítica no supone dos mecanismos separados sino dos polos de una misma tecnología de poder. Foucault la formula en *La voluntad de saber*: “uno de esos polos, el primero en formarse al parecer, centró su atención en el cuerpo como máquina [...] anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, centró su atención en el cuerpo-especie [...]: biopolítica de la población” (Foucault, 1977, p. 168). El pasaje equivalente en la edición francesa puede encontrarse en Foucault (1976, pp. 183–184).



interrumpe la normalización de los flujos urbanos, resiste la productivización. Por eso su presencia activa una respuesta que no lo elimina directamente sino que organiza las condiciones de su existencia al margen. Como escribe Foucault (1975): “la discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps ‘dociles’” [la disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’] (p. 140)⁴. El habitante de calle es el índice de ese límite: el cuerpo que no termina de volverse dócil, que señala con su sola presencia el punto donde la maquinaria disciplinaria falla.

La biopolítica, en tanto gestión diferencial de la vida de las poblaciones, produce lo que Foucault denomina la cesura entre “hacer vivir” y “dejar morir”: “le droit de faire mourir ou de laisser vivre” [el derecho de hacer morir o de dejar vivir] (Foucault, 1976/1977, p. 181/167). Esta cesura no opera únicamente a través de la violencia directa sino a través de la organización diferencial del acceso a recursos, servicios y protección. La categoría de “racismo” que Foucault introduce para describir ese mecanismo (“un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente” [Foucault, 2000, p. 65]) se emplea aquí en su sentido analítico más amplio: como lógica de abandono diferencial, independientemente de su fundamento étnico o biológico. La literatura foucaultiana contemporánea ha extendido ese sentido a través de la necropolítica (Mbembe, 2003), que permite pensar cómo ciertos cuerpos son expuestos estructuralmente a la muerte sin que ese abandono active ningún mecanismo de escándalo público. Es exactamente lo que ocurre con los habitantes de calle en Cali.⁵

4 Traducción propia. En la bibliografía no se incluye una traducción publicada al español de *Surveiller et punir*, por lo que todas las traducciones al español de las citas de Foucault (1975) que aparecen en este artículo son del autor.

⁵ La utilización de la categoría de “racismo” en Foucault (2000) requiere una mediación argumentativa. Foucault desarrolla esta categoría en *Defender la sociedad* para explicar cómo el Estado moderno racionaliza su derecho a dejar morir a determinadas poblaciones: introduce una cesura en el campo de lo viviente que distingue entre lo que debe vivir y lo que debe morir. El “racismo” foucaultiano no designa únicamente el racismo biológico-étnico del nazismo sino la lógica más amplia de purificación de la población mediante la que el biopoder funciona. En este sentido más amplio, como lógica de cesura y abandono diferencial independientemente de su fundamento biológico o étnico, la categoría es aplicable a la situación de los habitantes de calle: no son eliminados directamente, sino abandonados a condiciones de vida que los exponen estructuralmente a la muerte.



Esa lógica no la describió ningún teórico: la formularon quienes la padecen. Chapita no ilustra a Foucault; su formulación lo confirma desde una posición que ningún análisis externo podría alcanzar y, al hacerlo, lo desplaza: “La gente nos mira incluso como basura, hacemos parte del montón de plástico, cartón, comida, ratas, desechos [...] como si todos fuéramos un rumo de cosas sin utilidad” (Casas Corrales, 2023, p. 78). La imagen articula con precisión filosófica la operación biopolítica que convierte al sujeto en objeto, que sustituye la humanidad del otro por su función dentro del sistema de gestión urbana. Harold añade la dimensión estructural: “la basura quiere mostrar que somos y recibimos las sobras de una sociedad dura e inquisidora” (Casas Corrales, 2023, p. 78). Que los habitantes de calle se identifiquen con ese objeto no como descripción de su condición subjetiva sino como diagnóstico de cómo son percibidos, indica que han comprendido, desde adentro, la racionalidad del sistema que los produce.

El proyecto de Renovación Urbana Ciudad Paraíso, que implicó el desalojo forzado de los habitantes de calle de los barrios San Pascual, Sucre y El Calvario, es el caso más elocuente de biopolítica territorial en el corpus analizado. Este mecanismo que Martínez-Toro (2014) caracteriza como política del “maquillaje” no resuelve el fenómeno de la habitabilidad de calle sino que lo desplaza, generando nuevos problemas en los territorios receptores mientras produce la apariencia de modernización en los expulsos. Marcus lo formuló con precisión: “nos están sacando del barrio, un barrio que nos vio crecer, prácticamente nos crio [...] esta gente del gobierno toma decisiones sobre un barrio que escasamente conocen, cuando somos nosotros los que sostenemos el barrio” (Casas Corrales, 2023, p. 105). El desalojo no es solo la pérdida de un espacio físico: es la ruptura de un vínculo constitutivo entre el sujeto y el territorio que habita, la negación de una forma de pertenencia que el orden urbano no reconoce porque nunca la reconoció como legítima.

El análisis foucaultiano del poder, sin embargo, no concluye en la dominación. El poder produce resistencia de manera inmanente: “là où il y a pouvoir, il y a résistance” [donde

Mbembe (2003) extiende esta analítica a través del concepto de necropolítica, que designa las formas contemporáneas en que ciertos cuerpos son expuestos a la muerte como tecnología de gobierno.



hay poder, hay resistencia] (Foucault, 1976/1977, p. 125/116). Esta resistencia no es exterior al poder ni su simple negación: se inscribe en sus propios procedimientos para desviarlos de sus fines. Lo que Foucault denomina contra-conducta es precisamente eso: no la revuelta abierta sino la voluntad de no ser gobernado de esa manera, por esos, en nombre de esos principios (Foucault, 2004, p. 265). La contra-conducta no es adaptación al poder: es producción política desde sus márgenes, apropiación estratégica de sus instituciones para generar formas de existencia que esas instituciones no contemplaban. El colectivo callejero que emergió durante el proceso de intervención opera exactamente con esa lógica: sus seis estrategias, diseñadas, gestionadas e implementadas por los propios participantes, algunas con financiamiento de la Alcaldía, no rechazan las instituciones sino que las utilizan para producir gobernanza territorial que excede y reconfigura la racionalidad asistencial que esas instituciones originalmente proponen. La contra-conducta no ocurre a pesar del poder sino dentro de él y contra su dirección.⁶

3. Vidas precarias: vulnerabilidad, marcos de reconocimiento y duelo negado

Si Foucault permite comprender cómo la biopolítica produce y administra cuerpos excluidos, Butler añade la dimensión que ese análisis deja abierta: no la racionalidad del poder sino los marcos de percepción que hacen posible la exclusión sin que sea reconocida como tal. Foucault diagnostica por qué ciertas poblaciones son abandonadas; Butler pregunta por qué ese abandono no escandaliza. Articular ambos registros es indispensable: la biopolítica urbana funciona sin escándalo público no solo porque el poder organiza el abandono, sino porque los marcos normativos disponibles lo vuelven imperceptible.⁷

⁶ La noción de “contra-conducta” (*contre-conduite*) aparece en el curso *Sécurité, territoire, population del Collège de France* (1977-1978), publicado como libro por Gallimard-Seuil en 2004. Foucault la desarrolla en las lecciones del 1 y 8 de marzo de 1978, definiéndola como la voluntad de no ser gobernado “comme ça, par ceux-là, au nom de ces principes-ci” [de esa manera, por esos, en nombre de esos principios] (2004, p. 265). La noción es cuidadosamente distinguida de la simple desobediencia o la revuelta: no designa un rechazo frontal del poder sino un conjunto de prácticas que se inscriben en sus propios procedimientos para desviarlos de sus fines.

⁷ Las citas de *Frames of War* se ofrecen en el original inglés dado que esta obra de Butler no cuenta con traducción al español publicada a la fecha de elaboración de este artículo. Se conservan en inglés los términos



Butler distingue dos dimensiones irreductibles de la precariedad. La primera es *precariousness*; designa una condición ontológica universal: todo cuerpo es vulnerable, toda vida depende de otros para subsistir, ninguna existencia se sostiene desde sí misma: “Precariousness implies living socially, that is, the fact that one's life is always in some sense in the hands of the other” [La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que la vida está siempre, en cierto sentido, en manos del otro] (Butler, 2009, p. 14). Esta vulnerabilidad compartida no es solo un dato existencial: es la base de una ética de la responsabilidad. La segunda es *precarity*; designa una condición políticamente inducida: “the politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and economic networks of support and become differentially exposed to injury, violence, and death” [la condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones sufren la falla de las redes sociales y económicas de apoyo y quedan diferencialmente expuestas al daño, la violencia y la muerte] (Butler, 2009, p. 25). La distinción es filosóficamente decisiva porque desplaza el problema: la precariedad de los habitantes de calle no es un dato natural ni el resultado de decisiones individuales sino el efecto de una organización política que podría ser de otro modo. Lo que parece destino es administración.

El aporte más específico de Butler al análisis del corpus es la noción de “marcos” (*frames*) de reconocimiento: esquemas normativos de inteligibilidad que establecen qué vida es aprehensible como vida y cuál no (Butler, 2009, p. 3). Estos marcos no falsifican la realidad: la constituyen, organizando la percepción y la afectividad antes de que el sujeto pueda reflexionar sobre ellos. Harold lo articuló con una inversión categorial que no es retórica sino filosófica: “Ellos nos llaman a nosotros incapacitados para salir de las calles, pero yo los declaro incapacitados para amar, no son capaces de ver más profundo de las apariencias” (Casas Corrales, 2023, p. 93). Harold no se defiende: reenmarca. Desplaza el déficit del sujeto excluido al sujeto excluyente, poniendo en evidencia que el problema no

técnicos *precariousness* y *precarity*, cuya distinción es filosóficamente central en el argumento y cuya traducción al español comprometería la precisión conceptual.



reside en los habitantes de calle sino en la incapacidad del marco normativo dominante para percibir humanidad más allá de la apariencia superficial.

La categoría de “vidas dignas de duelo” (*grievable lives*) encontró expresión directa y dramática en el corpus. Butler (2009) sostiene que “to be *grievable* is to be recognized as life” [ser digna de duelo es ser reconocida como vida] (p. 15): el duelo es siempre político, su presencia o ausencia revela qué vidas han sido reconocidas como plenas y cuáles producidas como prescindibles. En el proceso de intervención, Pombo mencionó la muerte de tres compañeros “el Natilla, el Veneno y el Vidrio” de manera casi incidental, como nota al margen de una conversación sobre otro tema (Casas Corrales, 2023, p. 81). Tres personas nombradas únicamente con alias, cuya pérdida no generó investigación policial, cobertura mediática ni demanda institucional alguna.

Margot articuló la dimensión narrativa de ese no-reconocimiento: “Nosotros todos llegamos a las calles por diferentes historias, eso gente, eso, historias; y como tenemos historia somos personas, padres, hijos, hermanos, amigos [...] deberían tratarnos como tal” (Casas Corrales, 2023, p. 81). La vinculación que Margot traza entre tener historia y ser persona no es ingenua: es una respuesta directa a la operación de los marcos butlerianos, que actúan vaciando al sujeto de su singularidad. Reducir al habitante de calle a una categoría estadística—“el indigente”, “el desechable”, “el gamín”—es negarle la narratividad que lo constituiría como interlocutor moral. La etiqueta no describe: produce. Constituye al sujeto dentro de un marco que lo hace ininteligible como persona y legible únicamente como problema de gestión.

El proceso de foto voz operó como un dispositivo de intervención en los regímenes de inteligibilidad: no solo invirtió la dirección de la mirada sino que alteró las condiciones bajo las cuales ciertas vidas pueden volverse aprehensibles como vidas. Cuando quienes habitualmente son fotografiados se convierten en productores de fotografías, el marco que los producía como invisibles es desplazado desde adentro—lo que Rancière (2000) llama intervención en el “reparto de lo sensible”. No se trata de dar voz a quienes no la tienen (formulación que reproduce la lógica asistencial que el artículo critica) sino de intervenir en



la estructura perceptiva que determina qué voces cuentan como voces. Rikan lo formuló con exactitud: “Ya ganamos si nos escuchan [...] todos queremos que nos traten dignamente, todos somos iguales” (Casas Corrales, 2023, p. 83). “Ya ganamos si nos escuchan” no es una petición modesta: es la formulación precisa de lo que el reenmarcamento produce; el umbral desde el que una vida se vuelve reclamable. Y es también, como veremos, el punto desde el que Levinas plantea la pregunta siguiente: ¿qué ocurre cuando ese rostro finalmente interpela y el otro no puede no responder?⁸

4. El rostro del otro: alteridad, interpelación ética y responsabilidad

El encuentro con el otro, en su estructura más elemental, es una interpelación que no puede ser diferida: una responsabilidad que el yo asume o rehúsa antes de haberla elegido. Esto es lo que Levinas propone frente a Foucault y Butler, y es lo que los dos registros anteriores no alcanzan a cubrir. Foucault diagnostica la racionalidad del poder que produce la exclusión; Butler articula los marcos que la hacen imperceptible; pero ninguno de los dos puede dar cuenta de lo que ocurre en el momento en que un rostro interpela directamente y el otro no puede no responder. La diferencia con Butler es de fundamento: Butler ancla la responsabilidad en la vulnerabilidad compartida como condición ontológica; Levinas la ancla en la trascendencia irreductible del otro, en lo que llama su “infinitud”, es decir, su resistencia a ser contenido en cualquier concepto, categoría o marco de reconocimiento.⁹

⁸ Las citas de Levinas y de Foucault en el original francés se ofrecen acompañadas de traducción propia del autor entre corchetes. Esta decisión editorial responde a dos razones. Primera, filosófica: la terminología levinasiana—*visage*, *autrui*, *substitution*, *otage*—es notoriamente difícil de traducir y las versiones publicadas en español difieren en opciones que afectan el argumento. Segunda, convencional: en filosofía continental es práctica habitual citar a los autores en sus lenguas originales cuando la precisión conceptual lo requiere. Para un análisis de la terminología levinasiana en español, véase Sucasas (2006). Las citas de *Totalité et Infini* (1961) han sido verificadas sobre la edición Kluwer Academic (Levinas, 2000), con el pasaje del *visage* confirmado en p. 42; las de *Autrement qu'être* (1974) sobre la edición Martinus Nijhoff, con “Le sujet est otage” en p. 143.

⁹ La noción de foto voz como “operador filosófico” que el artículo propone excede la definición metodológica original de Wang y Burris (1994, 1997). El fundamento de esta recontextualización es el siguiente: si se acepta, con Butler (2009), que los marcos normativos de percepción determinan qué vidas son aprehensibles como vidas, entonces toda práctica que intervenga en esos marcos—que los desplace, los cuestione o los haga visibles como marcos—tiene una dimensión filosófica irreductible a su función metodológica. La foto voz cumple esta condición en la medida en que invierte la dirección habitual de la mirada: transforma a los habitualmente fotografiados en productores de fotografías, e interviene así en el régimen de visibilidad que los había producido



El concepto central de la ética levinasiana es el “rostro” (visage). Levinas lo define en *Totalité et Infini* (1961) no como un conjunto de rasgos físicos sino como una modalidad de exposición que resiste toda reducción a objeto: “La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage” [La manera en que el Otro se presenta, desbordando la idea del Otro en mí, la llamamos, en efecto, rostro] (p. 42). Lo que el rostro desborda no es la imagen física sino la categoría: el otro siempre excede lo que yo puedo pensar de él. En *Éthique et infini* (1982) Levinas precisa la dimensión ética de esa exposición: “Le visage s'ouvre au discours. L'épiphanie du visage est éthique” [El rostro se abre al discurso. La epifanía del rostro es ética] (p. 87). En su desnudez, el rostro profiere la primera palabra del discurso moral: “no matarás”. No como imperativo externo sino como la demanda que el otro me dirige desde su propia vulnerabilidad antes de que yo haya decidido recibirla. La forma más cotidiana de transgredir esa prohibición no es el homicidio sino la indiferencia: el gesto de desviar la mirada ante el otro que me interpela sin que yo lo haya convocado.

Flauta describió esa transgresión desde adentro: “Yo dejé de existir no cuando salí de la casa, sino cuando no vi más mi reflejo en la mirada de los demás, que, aunque fijados y asombrados por mi aspecto, nunca vieron más allá” (Casas Corrales, 2023, p. 13). Lo que Flauta perdió no fue la visibilidad física, las miradas estaban fijadas en él, sino la profundidad ética de esa visibilidad: la capacidad del otro de reconocer en él un interlocutor moral que interpela antes de que yo decida si quiero responder. La mirada que se fija en el cuerpo como objeto de asombro o curiosidad no es una mirada que recibe la interpelación del rostro: es una mirada que lo convierte en fenómeno aprehensible y, al hacerlo, lo niega como rostro. Que Flauta articule esto como “dejar de existir” no es hipérbole: para Levinas, la existencia del sujeto se sostiene relacionamente, y la negación sistemática de ese vínculo es una forma de aniquilación que no deja cadáver.

como invisibles. Este argumento conecta con la reflexión de Rancière (2000) sobre el “reparto de lo sensible” como dimensión política de la estética, aunque una articulación explícita con ese marco excedería los límites del presente artículo.



Durante el capítulo segundo de la intervención, Flauta articuló la estructura del rostro con una precisión que ninguna paráfrasis mejora: “Para mí ninguno de los tres tenemos ese reconocimiento o esa importancia para la sociedad; si tuviéramos rostro y no nos vieran a todos como de lo mismo y ni desprecio, pues entonces tendríamos rostro, si me entiende” (Casas Corrales, 2023, p. 100). La formulación de Flauta converge con el argumento levinasiano desde un registro experiencial que la teoría no podría anticipar: tener rostro no es una propiedad física sino el efecto de un reconocimiento ético. Y sabe también su inverso: sin ese reconocimiento, la presencia física no produce interpelación. Los que la ciudad ha aprendido a no ver como interpelación son, en sentido levinasiano preciso, personas sin rostro, no porque carezcan de rasgos sino porque el marco disponible no tiene lugar para recibir su demanda.

La experiencia más elocuente de la interpelación levinasiana en el corpus proviene de Marcus (sesenta y un años, cincuenta y dos viviendo en las calles de Cali): “Afortunadamente puedo decir que en toda mi vida le importé a una persona, ya estoy próximo a morir y eso te lo quiero agradecer, gracias por verme” (Casas Corrales, 2023, p. 147). Este “gracias por verme” es la confirmación de que el encuentro ético ocurrió: alguien recibió la interpelación del rostro y respondió. Que Marcus lo describa como excepcional, que haya llegado casi al final de su vida para nombrarlo, es el índice más contundente de la profundidad de la exclusión que la biopolítica produce: no solo el cuerpo es abandonado al margen sino que el rostro es negado de manera tan sistemática que el reconocimiento, cuando finalmente ocurre, produce gratitud en lugar de expectativa. La gratitud de Marcus no es un gesto emotivo: es un dato filosófico sobre la magnitud de lo que faltó.

Levinas (1974) desarrolla la noción de “sustitución” como estructura de la responsabilidad radical: “La responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage” [La responsabilidad por todos llega hasta la sustitución. El sujeto es rehén] (p. 143). La responsabilidad no es la conciencia reflexiva del otro sino una estructura pasiva que precede a toda decisión: el sujeto es rehén antes de ser ego, responsable antes de haber elegido serlo. La sustitución levinasiana no es una posición que se adopta: es una estructura que se



padece. En la intervención aquí documentada esa estructura adquirió forma concreta e irreversible: cuando dos participantes, Pombo y Chapita, fueron asesinados durante el proceso, y cuando uno de ellos pidió que su historia no fuera silenciada, la responsabilidad dejó de ser un concepto y se convirtió en una obligación sin protocolo. Como escribe Levinas (1982): “Je suis responsable d'Autrui sans attendre la réciprocité” [Soy responsable del Otro sin esperar la reciprocidad] (p. 98). Este artículo es, entre otras cosas, el cumplimiento de esa obligación. No como gesto autoral sino como demostración de que la sustitución levinasiana no es una figura retórica: es lo que ocurre cuando el encuentro con el otro deja una deuda que no puede no ser saldada.

5. La articulación de los tres marcos: hacia una lectura filosófica integrada del corpus

La articulación de los tres marcos filosóficos no puede ser demostrada en abstracto: exige ser rastreada en la experiencia concreta del corpus. Este apartado desarrolla esa demostración a través de tres ejes analíticos que emergen de los propios materiales del proceso participativo. El eje A examina la discusión colectiva alrededor de la imagen “La manzana podrida”, donde las formulaciones de Gus, Trenzas y Pombo activan simultáneamente los tres registros. El eje B analiza el testimonio de Trenzas sobre el dolor del cuerpo y el dolor del alma como índice de la densidad tripartita de la experiencia. El eje C estudia las estrategias de resistencia del colectivo callejero como forma de producción política que exige los tres marcos en simultaneidad. En los tres casos, lo que el análisis revela no es la aplicación de una teoría sobre una experiencia, sino la demostración de que la experiencia ya había producido, antes que cualquier categoría académica, la comprensión que los marcos filosóficos permiten sistematizar.

Lo que las tres secciones anteriores desplegaron por separado el corpus lo produce simultáneamente. Ninguno de los tres marcos, foucaultiano, butleriano y levinasiano, agota por sí solo lo que una sola sesión del proceso participativo revela; y esa insuficiencia no es un déficit de cada teoría sino la señal de que la experiencia tiene una densidad que solo su articulación hace inteligible.



La discusión colectiva alrededor de la imagen “La manzana podrida”—fotografía tomada por Marcus y titulada por Chapita, quien formuló que “como somos las manzanas podridas tienen que sacarnos del canasto” (Casas Corrales, 2023, p. 76)—, en el capítulo “Los cuerpos en las aceras”, produjo tres formulaciones que verifican ese punto con una precisión que ningún diseño metodológico habría podido planear. Gus invirtió la lógica acusatoria: “somos como los gallinazos, por necesidad” (Casas Corrales, 2023, p. 77). La metáfora es foucaultiana en su estructura: el gallinazo hace el trabajo que el sistema requiere y es identificado con el desecho que procesa. La ciudad produce su propia basura y produce también a quienes la encarnan; el habitante de calle no contamina el espacio urbano sino que ocupa el lugar que el dispositivo biopolítico le asigna. Ese diagnóstico es preciso y, sin embargo, políticamente inerte: los transeúntes que pasan ante Gus no lo escuchan como argumento sino como síntoma. Butler nombra esa segunda operación: “Frames [...] work to differentiate the lives we can apprehend from those we cannot” [Los marcos [...] trabajan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de aquellas que no] (2009, p. 1). El marco que convierte el análisis de Gus en queja no es ignorancia; es una estructura de inteligibilidad que ha producido de antemano la invisibilidad de esa inversión. Trenzas lo articuló desde adentro: “a lo que la sociedad nos sentencia por ser diferentes” (Casas Corrales, 2023, p. 81). “Sentencia” no es metáfora: es la descripción exacta de un juicio que se ejecuta sobre ciertos cuerpos sin deliberación visible, sin tribunal reconocible, con la apariencia de lo natural. Pero la crítica del marco butleriano, con toda su precisión, deja abierta una pregunta que ella misma no puede responder: ¿qué obliga a quien perfora ese marco, quien logra ver lo que el marco hace invisible, quien logra asumir alguna responsabilidad ante lo que ve? Esa pregunta la formula Pombo, y al formularla activa el tercer registro: “también somos vida” (Casas Corrales, 2023, p. 78). La afirmación no argumenta ni denuncia: interpela. Su estructura es la del rostro levinasiano, una demanda que no espera autorización para exigir respuesta, que coloca al interlocutor en la posición de quien ya es responsable antes de haber decidido serlo. La articulación de los tres momentos produce algo que ninguno de ellos produce solo: la comprensión de la exclusión como producción material del cuerpo excluido, como operación



normativa que hace invisible esa producción, y como demanda ética que no puede ser diferida por quien logra verla. Separar esos tres niveles no es simplificar el análisis: es falsificar la experiencia.

Esa misma densidad tripartita estructura el testimonio de Trenzas en el capítulo “Dinastía y orden”: “Sentimos [...] cargamos un dolor grande en el alma” (Casas Corrales, 2023, p. 94). La distinción entre sentir y cargar no es retórica: traza una línea entre dos órdenes del sufrimiento que los tres registros permiten articular con creciente precisión. El dolor del cuerpo es el efecto directo de la exposición biopolítica, es decir la consecuencia material de ser abandonado al margen de los circuitos de protección social, y Foucault lo hace legible como efecto sistemático de una racionalidad política y no como accidente o responsabilidad individual. Pero ese análisis no toca lo que Trenzas llama dolor del alma, que no es la suma de los dolores del cuerpo sino su dimensión de no-reconocimiento: el sufrimiento específico de una vida que sabe que no será llorada, que su pérdida no activará ningún mecanismo de duelo porque nunca fue plenamente aprehendida como pérdida. Butler nombra esa experiencia con exactitud, pero la nombra desde afuera: como efecto de los marcos normativos que producen ciertas vidas como no-lloradas. Lo que Levinas añade es la dimensión que convierte la descripción en demanda: “cargamos un dolor grande en el alma” no es un enunciado sobre un estado interno sino una interpelación que el interlocutor no puede recibir sin quedar comprometido por ella. El que escucha ese testimonio ha sido convocado por el rostro del otro y no puede permanecer en la posición del observador sin asumir el peso ético de esa permanencia. Trenzas no ilustra las tres teorías: las exige. Y las exige antes de que ninguna categoría académica haya sido propuesta, lo que revela que el análisis filosófico no aporta comprensión donde no había ninguna sino que sistematiza lo que la experiencia ya había elaborado desde sus propias condiciones de posibilidad.

El tercer eje concierne a las estrategias de resistencia y producción colectiva que emergieron durante el proceso, y que exigen los tres marcos en simultaneidad para ser comprendidas en su alcance político real. Desde Butler, esa producción constituye un reenmarcamiento que va más allá de la visibilización: altera las condiciones bajo las cuales



ciertas voces son aprehensibles como demanda legítima, interviene en el régimen de inteligibilidad que las producía como ruido antes que como argumento. Desde Levinas, los vínculos que no se disolvieron con el cierre formal del proceso son el índice de una sustitución que ocurrió efectivamente: una responsabilidad que no fue adoptada como posición estratégica sino padecida como estructura, que se sostuvo durante más de dos años porque no podía no sostenerse. Gus condensó esa experiencia con la densidad que el corpus sostenidamente exhibe: “tú sientes hambre yo también, tú sientes deseos de ir al baño yo también, tú eres adicto al celular o a estar comprando, yo a la droga por culpa de creer en el amor, ¿ves? No somos tan diferentes después de todo” (Casas Corrales, 2023, p. 93). La formulación es, al mismo tiempo, una demanda de reconocimiento fundada en la *precariousness* compartida que Butler sitúa en la base de toda solidaridad posible, una conducta que interrumpe desde adentro el marco que producía la diferencia como abismo, y una interpelación en el sentido levinasiano que no admite la posición del observador. Los tres marcos, en una sola voz, sin que ninguno de ellos haya sido convocado explícitamente.

6. Conclusiones

Lo que este artículo ha demostrado no es que tres marcos filosóficos se complementan para cubrir lo que cada uno deja abierto, sino algo más exigente: que la experiencia de quienes viven en la calle tiene una densidad que ningún registro teórico único puede hacer inteligible sin empobrecerla. La exclusión urbana no es solo un efecto del poder, ni solo un problema de percepción, ni solo una demanda ética: es las tres cosas simultáneamente, y la simultaneidad es irreductible. Un análisis que desactiva uno de esos niveles no simplifica la comprensión: produce una comprensión distinta, una que no puede dar cuenta de por qué Gus diagnostica con precisión lo que nadie escucha, de por qué Pombo menciona tres muertes como si fueran un dato menor, de por qué Marcus agradece haber sido visto cuando eso debería ser lo mínimo. El cuerpo del habitante de calle es simultáneamente un efecto del poder, una vida producida como invisible y una interpelación ética ineludible. Ninguna



intervención que ignore cualquiera de esas tres dimensiones puede responder a la complejidad de lo que ese cuerpo porta.

Esa comprensión tiene consecuencias concretas para la teoría y la práctica de la intervención psicosocial. En el plano teórico, el artículo sostiene que una intervención comunitaria en contextos de exclusión urbana extrema que opere desde marcos puramente técnicos no es solo insuficiente: produce activamente un malentendido sobre el sujeto con quien interviene, reduciéndolo a objeto de gestión en el momento mismo en que pretende reconocerlo. Los participantes de este proceso demostraron ser interlocutores filosóficos de primer orden: sus formulaciones articulan con mayor economía y precisión que muchas categorías académicas las estructuras de poder, reconocimiento y responsabilidad que este artículo sistematizó. La teoría no llegó antes que la experiencia: llegó después, para nombrar lo que la experiencia ya había comprendido.

En el plano práctico, la emergencia del colectivo callejero y la incidencia de sus estrategias en las políticas de la Alcaldía de Cali no son el resultado de una metodología eficiente: son el efecto de una intervención que reconoció en el otro un interlocutor ético antes que un beneficiario. La foto voz no produjo esos efectos a pesar de su dimensión filosófica sino porque esa dimensión es su condición de posibilidad: cuando la técnica interviene en los marcos de inteligibilidad que producen ciertas vidas como invisibles, cuando la resistencia se articula como contra-conducta y no como adaptación, cuando quien investiga asume la responsabilidad que el encuentro impone, la intervención deja de ser gestión de la vulnerabilidad y se convierte en producción política.

Quedan abiertas al menos dos preguntas que este artículo no puede responder: ¿en qué medida la inversión del régimen de visibilidad que la foto voz produce constituye una interrupción duradera de los marcos de invisibilización, o en qué medida es reabsorbida por ellos una vez concluido el proceso? ¿Y qué condiciones institucionales harían posible una intervención sistemáticamente orientada por los tres registros filosóficos aquí propuestos, más allá de la voluntad individual del investigador? Toda categoría filosófica corre el riesgo de imponer coherencia retrospectiva sobre una experiencia que fue contingente,



contradictoria y abierta. Ese riesgo no se elimina: se administra devolviendo la última palabra a quien habita lo que el análisis solo puede nombrar. La calle, como lo recordó Flauta, “no es grata ni bonita para nadie” (Casas Corrales, 2023, p. 84). Ningún marco teórico sustituye esa experiencia. Lo que puede hacer, y lo que este artículo intentó hacer, es estar a su altura.



Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2009). *Frames of war: when is life grievable?* Verso.
- Catalani, C., y Minkler, M. (2010). Photovoice: A review of the literature in health and public health. *Health Education & Behavior*, 37(3), 424–451.
<https://doi.org/10.1177/1090198109342084>
- Casas Corrales, J. A. (2023). Entre las sombras de la urbe, los cuerpos, la sangre, el sujeto y el dolor. Intervención psicosocial desde la técnica de foto voz en un grupo de habitantes de calle del centro de la ciudad de Santiago de Cali [Tesis de maestría, Universidad Icesi]. Repositorio Institucional Universidad Icesi.
<http://hdl.handle.net/10906/124456>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2020). Censo de habitantes de calle.
<https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/habitantes-de-la-calle>
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*. Vol. 1: La volonté de savoir. Gallimard.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France 1977-1978. Gallimard-Seuil.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard.



- Levinas, E. (2000). *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic. (Obra original publicada en 1961)
- Martínez-Toro, G. (2014). Espacio público y habitabilidad de calle. *Bitácora Urbano Territorial*, 24(1), 113–124. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v24n1.42929>
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.
<https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Rancière, J. (2000). Le partage du sensible: esthétique et politique. La Fabrique.
- Sucasas, A. (2006). Levinas: lectura de un palimpsesto. Lilmod.
- Temblores ONG. (2018). Reporte de violencias contra habitantes de calle en Colombia 2007–2017. Temblores.
- Wang, C., & Burris, M. A. (1994). Empowerment through photo novella: portraits of participation. *Health Education Quarterly*, 21(2), 171–186.
<https://doi.org/10.1177/109019819402100204>
- Wang, C., & Burris, M. A. (1997). Photovoice: concept, methodology, and use for participatory needs assessment. *Health Education & Behavior*, 24(3), 369–387.
<https://doi.org/10.1177/109019819702400309>