



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

PIDIENDO CARIDAD EN LA CATEDRAL METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO.
UN ESTUDIO SOBRE LA MENDICIDAD DESDE LAS NARRATIVAS CORPORALES DE SUS
PROTAGONISTAS.

T E S I S

PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

PRESENTA:

ARELI ALARCÓN SÁNCHEZ

TUTORA:

DRA. DIANA ALEJANDRA SILVA LONDOÑO
(UAM-IZTAPALAPA)

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Marzo 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi padre

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el resultado de un esfuerzo colectivo del cual han formado parte diversas personas; desde aquellas que ejercen una responsabilidad institucional, hasta aquellas que conforman un círculo socio-afectivo, cuyos cuidados han sido fundamentales para trazar este camino.

Dicho esto, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por brindarme la oportunidad de seguir aprendiendo y desaprendiendo algo nuevo/viejo cada día; al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por brindarme el apoyo en mis estudios de posgrado; al Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales por creer en este proyecto y otorgarme las herramientas necesarias para concluirlo con éxito.

Con mucho cariño quiero darle las gracias a la Dra. Alicia Eguiluz de Antuñano quien me invitó a formar parte del Seminario Multidisciplinar de Investigación sobre Experiencias Docentes en Educación Superior (SEMIEDES), lugar en el que tuve muy gratas experiencias y aprendizajes de todas y todos mis compañeros. Gracias Dra. Alicia, su apoyo emocional y su enorme paciencia han sido muy importantes para mí.

Asimismo, agradezco todos los aprendizajes que obtuve con cada uno de mis profesores y profesoras. De manera muy especial a la Dra. Diana Alejandra Silva Londoño por siempre hablarme de frente, por sus consejos académicos, y sobre todo por ser una guía fundamental en este trabajo. Gracias Diana por todo tu apoyo.

Agradezco de manera puntual la lectura rigurosa y las observaciones realizadas a mi trabajo a la Dra. Olga Sabido Ramos, a la Dra. Emma León, a la Dra. Frida Jacobo y a la Dra. Lorena Umaña. Es un privilegio que aquellas mujeres a las que siempre has admirado y leído con emoción formen parte de este proyecto. Sin duda, sus observaciones y comentarios ayudaron a pulir este trabajo.

De manera muy especial quiero agradecer a Ángel, Emilio, Marcos y Gerardo por permitirme ser la pluma de sus historias.

También quiero agradecer el cariño y acompañamiento de Aida, Ana y Rocío, su amistad fue la mejor medicina para continuar en los momentos más difíciles. Gracias chicas, las quiero mucho.

Finalmente, doy gracias por tener a la mejor familia, su cariño ha sido una pieza clave para continuar construyendo este sueño. A mi hermosa hija Camila, quien me da fuerza para continuar. A mis queridos padres: Laura y Guillermo por brindarme las herramientas para llegar hasta acá. A mi hermana por ser siempre un ejemplo a seguir. A Graciela, Rafael y Adrián por todo el apoyo, por cuidar a Camila en los momentos en que tengo que estudiar y trabajar. Quedo en deuda con todos ustedes.

Contenido

Introducción.....	7
Capítulo 1	
Aproximaciones epistemológicas de la mendicidad	
1. Introducción.....	21
1.1 Entre la piedad y la horca: los pobres y mendigos en la historia.....	23
1.1.1 Mendicidad usual o verdadera/Pobreza legítima o mendum.....	25
1.1.2 Mendicidad disfrazada o falsa/Pobreza ilegítima o mendax.....	31
1.1.3 Mendigos verdaderos y mendigos falsos en el contexto de México.....	39
1.2 Perspectivas teóricas de la mendicidad.....	45
1.2.1 Perspectiva funcionalista de la mendicidad.....	46
1.2.2 Perspectiva estructuralista de la mendicidad.....	51
1.2.3 Perspectiva sociocultural y simbólica de la mendicidad.....	53
Capítulo 2	
Los rostros de la mendicidad. Una fotografía de los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México	
2. Introducción.....	60
2.1 La unidad de observación: los mendigos de la catedral metropolitana de la ciudad de México.....	64
2.1.1 La Catedral Metropolitana de la ciudad de México: un espacio en movimiento.....	64
2.1.2 Los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México.....	70
Capítulo 3	
Mendicidad, cuerpo y afectividades: un vínculo teórico a revisar	
3. Introducción.....	87
3.1 El cuerpo y las afectividades como objeto de estudio.....	89
3.2 Cuerpo, afectividades y mendicidad.....	101
3.3 La retórica del cuerpo.....	112
3.4 Discurso biográfico de sufrimiento.....	114
Capítulo 4	
Narrativas corporales de los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México	
4. Introducción.....	116
4.1 El tiempo histórico y el discurso biográfico de sufrimiento.....	119
4.2 Biografías de la mendicidad.....	120
4.2.1 El hogar y la familia.....	122
4.2.2 La enfermedad.....	125
4.2.3 La escuela.....	127

4.2.4 El trabajo.....	130
4.2.5 La mendicidad.....	135
4.3 El tiempo de ficción y la retórica del cuerpo.....	140
4.4 Los tropos de la mendicidad.....	141
4.4.1 Los afectos del infortunio: compasión, humillación y vergüenza.....	142
4.4.2 La necesidad.....	145
4.4.3 El esfuerzo.....	147
4.4.4 La justicia y la reivindicación de derechos.....	148
4.4.5 Poder y resistencia.....	149
Consideraciones finales.....	151

**“Pidiendo caridad en la Catedral Metropolitana de la ciudad de México.
Un estudio sobre la mendicidad desde las narrativas corporales de sus protagonistas”**

*El pobre más digno de movilizar la caridad es
aquel cuyo cuerpo exhibe la impotencia y el
sufrimiento humanos.*

Castel, 1997

Introducción

La mendicidad es una problemática que se ha extendido a través de los años en diversas sociedades afectando en grados más lacerantes a aquellas regiones con altos índices de pobreza y desigualdad social¹. En América Latina y en el caso particular de México nos hemos familiarizado con aquellas figuras que extienden su mano con el objetivo de obtener una moneda, alimento o algún bien material que les permita la sobrevivencia de su día a día. Los vemos asentados o merodeando de un lugar a otro conformando una postal de miseria exacerbada que se inscribe en la ciudad.

Entre el desfile de pobres pidiendo una moneda podemos observar un amplio repertorio de personas, entre las que destacan aquellas con déficit visual, sordera, malformaciones corporales, enfermedades crónico-degenerativas, niños y jóvenes de la calle, personas de la tercera edad, indígenas, ex presidiarios, migrantes y gente sin empleo. Esta

¹ En el Panorama Social de América Latina 2019 realizado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), se muestra la evolución de la pobreza y pobreza extrema de 18 países de la región, entre los cuales destacan: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. En dicho estudio se puede observar el incremento de la pobreza y la indigencia principalmente en la década de 1980, 1990, 1999 y 2002, presentando porcentajes del 40.5%, 48.4%, 43.8% y 43.9% respectivamente. De acuerdo a estos datos podemos argumentar que el incremento en la línea de pobreza en la región se da de manera paralela a periodos de crisis económicas. Los años posteriores a los mencionados marcan un descenso en la línea de pobreza que oscila en el 30%. En el 2015, nuevamente hay un comportamiento de alza que se mantiene en los años siguientes, aumentando a un 30.8% de pobres y un 11.5% de pobreza extrema para el 2019.

diversidad de personajes representan el escenario actual de la mendicidad en la ciudad de México, mismo que nos ha acompañado durante larga data formando parte de nuestro entorno cotidiano, el mismo que hemos naturalizado y que, al mismo tiempo y de manera paradójica, desconocemos casi en su totalidad.

Este desconocimiento se profundiza a la par del surgimiento de nuevas formas que trastocan la frontera que define a la mendicidad como una actividad de subsistencia en la que se solicita un favor con insistencia y humillación². En la actualidad acudimos a una serie de actividades, cuyas estrategias y técnicas superan la connotación inicial que define la microescena de pedir y otorgar una moneda.

La emergencia de estas prácticas que se amalgaman con el acto de pedir dinero no sólo complejiza las formas en cómo definimos y construimos la mendicidad, también son un reflejo de las transformaciones económicas, políticas, sociales, culturales y simbólicas que, entrecruzadas con procesos históricos de larga duración, reproducen y perpetúan mecanismos de dominación y exclusión social.

En este sentido, la mendicidad debe entenderse como una relación social sumamente compleja en la que se entrelazan diversas dimensiones y factores, tanto de orden estructural y material como de orden cultural y simbólico. Acudiendo a otras palabras, las percepciones, connotaciones y características que le otorgamos son producto del contexto histórico en el que se desarrolla y de las formas en que nos relacionamos con ella en determinado tiempo y espacio.

Con la finalidad de generar un pequeño aporte al estudio de esta temática, la presente investigación tiene como objetivo analizar la relación social de la mendicidad tomando como unidad de observación a los pedigüños que ejercen dicha práctica en las inmediaciones de la

² Diccionario de la Real Academia Española, 23^a Edición, 2014.

Catedral Metropolitana de la ciudad de México. Como unidad de análisis retomaremos el relato de sus cuerpos sufrientes, a través de los cuales configuran un vaso comunicante con sus beneficiarios, quienes guiados por afectos ligados al campo semántico de la culpabilidad o deuda moral, acceden al socorro mediante una moneda. La configuración de esta narrativa corporal –categoría que proponemos para analizar el discurso de los cuerpos mendigantes– permite observar a la mendicidad como una actividad económico-moral en la que se despliegan recursos corpóreo-afectivos que generan una mayor certidumbre ante el cúmulo de desventajas a las que son expuestos los protagonistas de esta historia.

1. La construcción del objeto de estudio/ motivaciones e intereses

El interés sociológico que me llevó a estudiar la mendicidad ejercida en la Catedral Metropolitana está fundado en dos factores; el primero de ellos, un estudio previo realizado con personas en situación de calle, y el segundo, la experiencia propia como habitante móvil de la ciudad de México. A continuación explico el anclaje entre ambos factores.

Durante el periodo que comprende los años 2010-2012 realicé un estudio con personas en situación de calle quienes habitaban un campamento en la Colonia Guerrero en la Alcaldía Cuauhtémoc de la ciudad de México. Si bien, este estudio materializado en mi tesis de licenciatura se enfocó en explorar las prácticas de limpieza social³ que se ejercen sobre este sector de la sociedad; la observación y el acercamiento directo con el grupo me hizo dirigir la mirada hacia aquellos elementos que permiten su sobrevivencia.

³ Fenómeno que se refiere a prácticas sistemáticas para eliminar de manera real o simbólica a sectores sociales cuyas características se vinculan al estigma de la pobreza, como son el desorden y la inseguridad que éstos detentan dentro del espacio público.

Estas primeras observaciones me llevaron a centrarme en la mendicidad, una de las principales actividades económicas que realizan los miembros del grupo para poder satisfacer sus necesidades más inmediatas. Dentro de las observaciones realizadas surgieron variables que se presentaban de manera continua en el hecho social de la mendicidad, destacando aquellas vinculadas con la exhibición del estigma de la miseria⁴, la compasión y/o miedo⁵, y la ayuda otorgada mediante una moneda.

Esta triada de elementos observados se fueron compaginando con otras experiencias fuera del grupo pero que se repetían constantemente en otros individuos que hacen de la mendicidad una actividad económica que permite la satisfacción de sus necesidades vitales.

Como parte de mi experiencia como habitante móvil de la ciudad de México, y a manera de emprender la sistematización de las observaciones referentes al ejercicio de la mendicidad –para poder concretar el proyecto que aquí presentamos–, me incliné por un grupo de cuatro pedigüeños asentados en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México.

Las razones de dicha decisión se debieron a cuestiones de orden práctico. Una de ellas, sin duda, fue el espacio; mismo que se caracteriza por el marcado flujo de gente que transita por el lugar, haciendo de él un sitio seguro y vigilado. Otra de las razones estuvo enfocada al grupo de trabajo, pues como veremos en el cuerpo de la tesis, los individuos que ejercen el oficio de la mendicidad en la Catedral Metropolitana son cuatro hombres en edades productivas, cuyo rasgo en común es la enfermedad y la discapacidad, representadas a través

⁴ Los estigmas de la miseria hacen su aparición de diversas formas. En el caso del estudio al que estoy haciendo referencia, dichos estigmas se presentan a través de la vulnerabilidad de los miembros del grupo, siendo así, los niños pequeños, las mujeres embarazadas o con niños en brazos, las personas de la tercera edad y las personas con alguna discapacidad las que principalmente piden dinero en las inmediaciones del campamento.

⁵ Ante los signos de exhibición de la miseria corresponde una reacción social, misma que es representada, generalmente, a través de la compasión pero también de reacciones completamente contrarias como el miedo; éste se genera principalmente ante el sentimiento de desconfianza que reviste la imagen de aquellos individuos (generalmente jóvenes) que se presentan ante el otro pidiendo insistentemente una moneda bajo los efectos del alcohol o alguna droga.

del dolor y el sufrimiento de sus cuerpos. El hecho de ser un grupo tan pequeño de pedigüños, y al llevar a cabo su actividad de manera estática y duradera dentro de las inmediaciones de la catedral, permitió siempre encontrarlos. Esto fue un buen síntoma para iniciar la investigación.

2. Preguntas de investigación

Con base al trabajo de campo realizado con los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México durante el periodo comprendido entre los años 2016-2018, acudimos a una serie de preguntas que fueron guiando el proceso de investigación. Cual lupas siguiendo pistas, las preguntas que emergieron se estructuraron con base a las características del espacio en el que se ejerce la mendicidad, así como las características de quienes ejercen dicha actividad. Ambos elementos nos dieron la pauta para preguntarnos ¿Cómo se desarrolla la mendicidad ejercida en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México? ¿Qué características del espacio y de los agentes influyen en la forma en que se lleva a cabo el ejercicio mendigante? ¿Con qué recursos y/o medios cuentan los mendigos de la catedral para llevar a cabo con éxito su actividad? ¿Es acaso la mendicidad más rentable y eficaz que cualquier otra actividad económica para satisfacer las demandas y necesidades básicas del grupo, y si esto es así, qué factores inciden en dicha eficacia?

Las respuestas tentativas a dichos interrogantes las fuimos construyendo a lo largo del proceso de investigación, encontrando así que uno de los principales factores que articulan dichos cuestionamientos son las estrategias que crean los mendigos a través de las narrativas de sus cuerpos enfermos y/o con signos de alguna discapacidad. El dolor y el sufrimiento físico y emocional es narrado a quienes circulan por la Catedral Metropolitana a través de la caligrafía

de sus gestos, movimientos, sonidos, heridas, cicatrices, amputaciones; así como de las herramientas que legitiman el déficit de su cuerpo: prótesis, muletas y sillas de ruedas. Así, mientras más conmovedor sea el relato del cuerpo, mayor es el número de lectores que se acercan a otorgar una moneda.

La eficacia de dicha estrategia se hace posible, al menos de manera hipotética, en un contexto marcado por las leyes del mercado, el consumismo, el individualismo y la reificación⁶ de los afectos, misma que permite delimitar una brecha asimétrica de poder entre quienes cuentan con recursos económico-materiales y quienes no cuentan con ellos, entre quienes se encuentran en óptimas condiciones de salud y quienes se encuentran desprotegidos en todos los niveles de su vida, entre quienes se “humillan” para obtener una moneda y quienes obtienen prestigio social a través de la compasión que representa el otorgamiento de la limosna.

Así, en la relación social de la mendicidad, dichos factores asimétricos devienen en una “mercantilización del menosprecio social”⁷ que se articula en los relatos de los cuerpos sufrientes de los mendigos de la Catedral Metropolitana. Esto quiere decir que tanto los que piden una moneda como quienes la otorgan son conscientes –dentro de un marco social y cultural previamente establecido– que la limosna representa una ayuda económica obligada a quienes no pueden valerse de la fuerza de su cuerpo para trabajar.

Si bien, coincidimos con la idea de que la relación social de la mendicidad está inscrita en un campo de poder, en el que la relación asimétrica entre quienes piden y otorgan una moneda se encuentra asociada al posicionamiento de cada uno de los agentes con respecto a

⁶ Reificación es considerar a un ser humano libre como si fuera un objeto o cosa no consciente, no libre; también se refiere a la cosificación de las relaciones humanas y sociales, que se transformarían al reificarse en meras relaciones de consumo de unas personas respecto a otras.

⁷ Carolina Ferrante, “¿El negocio de la manga?: discapacidad, caridad y capitalismo en la ciudad de Buenos Aires”, *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani CONICET/ICRyM, UNSAM, noviembre de 2013, pp. 1-19.

las características que su actividad le otorga, es decir, humillación y prestigio respectivamente. En esta tesis partimos de la idea de que dicha estructuración de poder resulta mucho más compleja de lo que es evidente en ella; por lo tanto, lo que se propone en este sentido es cuestionar esa imagen clásica de poder mirando hacia las condiciones subjetivas que, ancladas a la historia larga de los grupos, en este caso de los mendigos merecedores de la limosna, constituyen formas de resistir y confrontar las adversidades de las que son fruto a través de estrategias que parten de su propio estigma y posicionamiento desventajoso para poder acceder de manera pecuniaria a los recursos básicos de sobrevivencia.

En este sentido, los mendigos de la Catedral Metropolitana aprovechan las ventajas que irónicamente poseen sus cuerpos desventajosos (enfermos y/o discapacitados) para explotarlos narrativamente “extrayendo para sí mismo el plusvalor de la culpa generada en el otro”⁸.

3. Metodología

Para legitimar dicha hipótesis nos daremos a la tarea de construir una metodología de orden empírico-cualitativa que dé sustento a la configuración de las narrativas corporales de los mendigos de la catedral como forma de obtener los recursos básicos de sobrevivencia, así como la satisfacción de sus necesidades inmediatas y sus condiciones materiales de existencia.

En este sentido; el uso de la observación participante, los relatos de vida construidos a través de entrevistas abiertas y semiestructuradas, y el estudio de caso nos permite en su conjunto:

⁸ *Ibid.*, p. 5.

- 1) Acceder a la naturaleza de las relaciones y de los procesos en que nuestra unidad de observación se encuentra inmiscuida, con la finalidad de conocer sus contextos y mostrar las formas mediante las cuales éstos son modificados.
- 2) Mostrar los procesos dinámicos a través de los cuales los mendigos intentan superar esas situaciones mediante la implementación de estrategias y técnicas que devienen de sus propios recursos corporales.
- 3) Interpretar y dar cuenta de las experiencias, vivencias y saberes que emanan de las narrativas corporales de los mendigos de la catedral con la finalidad de comprender el anclaje que la mendicidad tiene con la estructura social.

3.1. Técnicas de investigación

A través de una mirada etnográfica, nos propusimos construir una estrategia propia de observación que permitiera distinguir a la mendicidad no sólo como una actividad económica de subsistencia, sino que fuera capaz de capturar la participación agentiva de sus protagonistas como individuos que eligieron conscientemente su actividad, no porque fuese su única alternativa, sino como la opción más viable y satisfactoria de sus necesidades. Para emprender esta técnica metodológica, bajo los objetivos descritos en la misma, fue necesario desprendernos de los parámetros establecidos dentro de la etnografía clásica; es decir, mirar no sólo desde adentro, sino mirar también con ellos, con los protagonistas, con los artífices de esta historia. Desde este sentido, compartir la mirada con ellos, implica una relación dialógica que deconstruye la manera en que concebimos el hecho social, permitiéndonos acercarnos de manera más empática con la realidad observada.

Dos fueron las herramientas utilizadas para captar la información recabada durante el proceso etnográfico; por una parte se utilizó una guía de observación, en la cual se registró a detalle los elementos presentes en el escenario observado; por otra parte se utilizó un diario de campo, el cual se conformó por dos aspectos fundamentales: los componentes objetivos y los componentes subjetivos. De la lectura e interpretación de ambos componentes se puso en juego ‘la imaginación sociológica’, misma que es capaz de brindar la capacidad de construir herramientas heurísticas para interpretar la realidad social.

Mediante el uso de las entrevistas dialógicas se emprendió un acercamiento directo con los actores sociales, así como el mantenimiento del *rapport* –cuestión fundamental para lograr la empatía y la confianza de los informantes–. Una vez logrado ese proceso es más sencillo acceder a la información que se requiere para el objeto de estudio y así poder clasificar temas que posteriormente se incorporarán a la instrumentación de las preguntas que guiarán las entrevistas semiestructuradas, mismas que permiten condensar y dar seguimiento a los relatos biográfico-corporales de los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México.

Estos relatos biográficos-corporales se han construido bajo la premisa de que todo relato o estructura narrativa está compuesta por una trama que nos permite seguir el hilo cronológico y vivencial de sus protagonistas. En otras palabras, la estructura narrativa condensa la experiencia temporal de sus personajes retomando dos aspectos fundamentales: a) el relato histórico que se refiere a la cuestión episódica-cronológica de la narración, y b) el relato de ficción que se refiere a la cuestión metafórica de la historia en donde la trama transforma los acontecimientos en relatos⁹.

⁹ Los elementos vertidos en la metodología de la narrativa de los cuerpos es retomada en un primer acercamiento al estudio realizado por Gloria María Castañeda y Luz Elena Gallo, quienes a través de una lectura detallada de Paul Ricœur analizan la narrativa de los cuerpos de unos bailarines. Posteriormente acudimos a dicho autor para contrastar los conceptos de narración, trama narrativa, relato histórico y relato de ficción. Gloria María Castañeda y Luz Elena Gallo, “Narrativa corporal: una experiencia vivida a través de la danza”, p.4, texto recuperado del sitio web: <http://www.viref.udea.edu.co/pdf/133-narrativa>.

En el análisis de las narrativas corporales de los sujetos que ejercen la mendicidad en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, ambos tiempos son importantes, tanto el histórico como el de ficción. El tiempo histórico como una forma de estructurar y sustentar los datos empíricos mediante los relatos de vida de los sujetos en cuestión, y a través del cual podemos acceder a uno de los elementos de la narrativa corporal: el discurso biográfico de sufrimiento. El segundo, “porque transforma la sucesión de los acontecimientos en una totalidad significativa que reúne los acontecimientos[...]”¹⁰ vividos de acuerdo a la forma en que nuestros protagonistas experimentaron esas vivencias, atrapando sus emociones y sus afectos en la memoria corporal de sus biografías. Lo ficcional, en este sentido, hace que “la historia se deje seguir”¹¹, metaforizándola y atrapándola en el aquí y ahora, haciendo que todo tiempo pasado y futuro se condensan en el presente. Esta simultaneidad temporal es lo que permite acceder a la lectura de los cuerpos.

Si bien, ambos tiempos narrativos están presentes en la trama, es el tiempo de ficción el que permite decodificar la historia vivida de nuestros protagonistas; pues aún no conociendo al otro en su tiempo histórico-cronológico, podemos leer su huella biográfica a través de las caligrafías de su cuerpo.

Ahora bien, el análisis de los datos obtenidos en los relatos corporales se ciñó al proceso de codificación abierta, la cual fue utilizada no sólo para “simplificar los datos y ubicarlos en categorías generales, sino, también, para expandir, transformar, reconceptualizar y desmenuzar esos datos, a fin de incrementar las posibilidades analíticas y formular nuevos interrogantes y niveles de interpretación de la realidad estudiada”¹².

¹⁰ *Ibid.*, p. 4

¹¹ *Ibidem.*

¹² Irene Vasilachis, *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 53.

Siguiendo el hilo conductor de la trama narrativa corporal de los mendigos de la Catedral Metropolitana, y como consecuencia del análisis de los datos codificados, los temas o categorías que sobresalen son; por una parte, datos biográficos que van trazando la trama de la historia de los mendigos de la catedral. Relatos históricos edificados a través de las categorías: infancia, enfermedad, hogar, familia, escuela, trabajo y mendicidad, y que juntos conforman el discurso biográfico de sufrimiento. Por otra parte, la retórica del cuerpo, condensada en el relato de ficción, se encargará de metaforizar la biografía de los informantes en tropos o figuras semánticas que den cuenta de los afectos del infortunio, la necesidad, el esfuerzo, la resistencia y la reivindicación de derechos, así como el ejercicio de poder de los protagonistas de esta investigación.

Por su parte, el estudio de caso usado como técnica cualitativa, es utilizado en esta investigación para profundizar y optimizar la comprensión de la relación social de la mendicidad, enfatizando en las singularidades descriptivas y en el carácter relacional que emerge de la interacción de quienes participan en ella, esto con el objetivo de “generar conceptos y esquemas teóricos”¹³ que eviten generalizaciones explicativas sobre un fenómeno que tiene múltiples alcances y aristas a través de las cuales aún queda una ardua tarea por emprender e indagar.

La combinación de estas técnicas y la luz que han aportado cada una de ellas a la investigación serán vertidas en el cuerpo capitular de la tesis, misma que está estructurada de la siguiente manera:

¹³ Hans Gundermann, “El método de los estudios de caso”, en María Luisa Tarrés (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, El Colegio de México: FLACSO México, 2013, p. 238.

4. Estructura capitular

Generalmente, en la estructura clásica de una tesis, encontramos en el primer capítulo el marco teórico, seguido por el empírico, el metodológico y el de resultados; sin embargo, dada la naturaleza del estudio que presentamos aquí –permeado desde el inicio por factores que emanan de la observación– decidimos darle una estructura distinta, acorde al proceso en que se llevó a cabo la investigación. En este sentido, los dos primeros capítulos de la tesis abordan cuestiones de orden epistemológico y metodológico, a través de las cuales se pudo acceder a la naturaleza del hecho social, proporcionando las herramientas necesarias para la construcción de un cuerpo conceptual cercano y reivindicativo de la realidad observada. Siguiendo esta lógica, los capítulos tercero y cuarto se abocan a la construcción teórica y explicativa del tema que nos convoca.

El primer capítulo, titulado: “Aproximaciones epistemológicas de la mendicidad”, tiene como objetivo construir una definición sociológica de la mendicidad que sea operativa a los datos empíricos de la realidad observada.

La exposición de dicho capítulo está dividida en dos apartados; el primero tiene como objetivo conocer los elementos que han estado presentes en la mendicidad a lo largo del tiempo, y los cuales sirven para ir rescatando aquellos que persisten hoy en día con la finalidad de no llegar <<a ciegas>> al trabajo de campo. Se trata –por nombrarlo de alguna manera– de construir los lentes sociológicos con los que se pretende mirar. Seguido de esto, en el segundo apartado, se discutirán las perspectivas teóricas que han sido desarrolladas al interior de la ciencias sociales sobre el tema de la mendicidad, recuperando así los puntos álgidos del debate. Al finalizar el apartado, encontraremos una balanza entre los puntos abordados, mismos que servirán para comenzar a trazar una definición sociológica de la mendicidad que se acerque a la

realidad observada, cuyos protagonistas son los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México.

En el segundo capítulo, “Los rostros de la mendicidad. Una fotografía de los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México”, está centrado en identificar y describir las características que tienen en común los sujetos que forman parte de esta investigación, así como los elementos presentes en el entorno: características físicas, sociales y simbólicas. El vínculo entre espacio y mendicidad revela cómo los pedigüños de la Catedral Metropolitana adaptan sus comportamientos y sus lenguajes en referencia a dicho espacio, al mismo tiempo que este lugar se ve transformado al incorporar en su paisaje a este grupo social tan particular.

El tercer capítulo de la tesis, titulado: “Cuerpo, afectividades y mendicidad: un vínculo teórico a revisar”, tiene como objetivo construir un puente entre las observaciones realizadas durante el trabajo de campo y el lenguaje teórico que, guiado por categorías sociológicas, permitan comprender de manera más profunda la realidad observada. En tal sentido, dicho puente lo atravesaremos estableciendo un diálogo entre los estudios del cuerpo y las afectividades de manera interrelacionada. En este sentido, el capítulo está estructurado por dos apartados; el primero está conformado por un breve bosquejo de cómo se han abordado analíticamente el cuerpo y las efectividades como objeto de estudio en las Ciencias Sociales a través de la óptica de autores de la talla de Simmel, Mauss, Elias, Bourdieu y Goffman. En el segundo apartado del capítulo se busca establecer una conexión entre los elementos teóricos aportados por los autores antes mencionados y el tema de la mendicidad. Con respecto a este punto, nos guiaremos de los estudios más recientes sobre el tema y su vínculo con el cuerpo y la afectividad, estableciendo con ello un posicionamiento crítico ante los elementos que configuran el debate actual.

Cabe mencionar que los elementos teóricos revisados en este capítulo encontrarán su lado operativo en el último capítulo de esta tesis, en el cual acudiremos a la configuración de las narrativas corporales de los mendigos de la catedral, mismas que serán analizadas a través del discurso biográfico de sufrimiento¹⁴ y la retórica del cuerpo, categorías que, conformadas bajo los tiempos narrativos histórico y de ficción, proporcionan las herramientas más convenientes para analizar el relato de los cuerpos, haciendo de ellos un libro abierto dispuesto a ser leído por todo aquel que se aproxime de manera sensible a decodificar las caligrafías que están inscritas en él.

¹⁴ Este concepto es retomado de los estudios realizados por Juan Pablo Matta con respecto a la relación lástima- limosna. Juan pablo Matta, “Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de ‘técnicas corporales’ para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad*, Vol. 2, Núm. 2, 2010, p. 28.

Capítulo 1

Aproximaciones epistemológicas de la mendicidad

El pobre como categoría sociológica, no es el que sufre determinadas deficiencias y privaciones, sino el que recibe socorros o debiera recibirlos según las normas sociales. Así considerada, la pobreza no puede definirse en sí misma y por sí misma como un estado cuantitativamente determinado, sino sólo en función de la reacción social que nace de una situación específica.

Simmel, 1908.

Introducción

Las ideas, conceptos y percepciones que se tienen de una determinada problemática o fenómeno social son producto de las formas en que nos relacionamos unos con otros en determinado tiempo y espacio. Por ello, “quien evoca lo hace desde una experiencia con fines e intereses determinados, y esta evocación no es más que el reflejo de su circunstancia económica, política, social y cultural”¹⁵. De ahí que exista una amplia pluralidad de perspectivas a partir de las cuales nombramos y definimos nuestras relaciones sociales¹⁶.

Bajo este argumento, la pobreza y sus diversas manifestaciones no pueden ser definidas y entendidas fuera del contexto histórico en el que se desarrollan; sus atribuciones a causas individuales, materiales, estructurales o simbólicas son un espejo de las formas en que los

¹⁵ Ivette Orijel, “Protagonistas de una realidad simbólica. La representación social de vagos, mendigos, artesanos y sirvientes domésticos, 1867-1910”, Tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 1.

¹⁶ Cuando nos referimos a esto, partimos de una postura sociológica simmeliana en la que toda relación social supone “una pluralidad de intercambios [... en el que] siempre existe un condicionamiento recíproco entre las partes y las modificaciones mutuamente causadas”. Olga Sabido, “La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial”, en *Estudios Sociológicos* (versión pre-print), noviembre de 2019, p. 3.

individuos en particular y la sociedad en general se relacionan con ellas¹⁷. Dicho esto, queremos dejar en claro que la presente investigación parte de la idea de que la mendicidad en tanto una relación social, se construye bajo la experiencia cotidiana de la interacción con el otro y, –como señala Simmel– “[...] de las reacciones sociales que nacen de una situación específica”¹⁸.

En este sentido, el capítulo tiene como objetivo construir una definición sociológica de la mendicidad que sea operativa a los datos empíricos de la realidad observada. Para alcanzar este objetivo, nos nutriremos tanto de los elementos que han estado presentes a lo largo de la historia de la mendicidad, así como de los enfoques teóricos que han sido desarrollados al interior de las ciencias sociales, recuperando así los puntos clave del debate. A pesar de que nuestro planteamiento es compatible y se nutre en buena medida de los trabajos que se expondrán, se ha optado por generar una estrategia propia de observación en la que no sólo se distinga a la mendicidad como una actividad de subsistencia, sino que logre destacar la participación agentiva de sus protagonistas, como individuos que eligieron su actividad, no por azares del destino o porque era su única alternativa, sino como la opción más viable y satisfactoria de sus necesidades y condiciones materiales de existencia.

Dividimos la exposición del presente capítulo en dos apartados: el primero está encaminado en conocer los elementos que han estado presentes en la mendicidad a lo largo del tiempo, y los cuales sirven para ir rescatando aquellos que persisten hoy en día; seguido de esto, en el segundo apartado, se discutirán las perspectivas teóricas que han sido desarrolladas al interior de las ciencias sociales sobre el tema de la mendicidad, recuperando así los puntos álgidos del debate. Al finalizar el apartado, realizaremos un breve balance de los elementos estudiados, indicando así los referentes mínimos que es preciso tomar en consideración para

¹⁷ Cfr., Cristina Bayón, *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, Bonilla Artiga Editores, 2015, p. 129.

¹⁸ George Simmel, *El pobre*, Madrid, Sequitur, 2011, p. 87.

comenzar a trazar una definición sociológica de la mendicidad que se acerque a la realidad observada, cuyos protagonistas son los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México.

Con respecto a este último punto, cabe mencionar que los referentes que logremos destacar se irán compaginando con el trabajo de campo en su etapa inicial, por lo que es necesario hacer un ejercicio tipo ‘lanzadera’, en donde se exponga de manera dinámica un ir y venir entre teoría y empiria, esto con la intención de obtener una definición que se acerque a la realidad observada, cuyos protagonistas son los sujetos que ejercen la práctica de la mendicidad en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México.

1.1 Entre la piedad y la horca: los pobres y mendigos en la historia

Hoy como siempre, la pobreza y sus diversas manifestaciones, han estado asociadas a elementos virtuosos como la caridad, la piedad, la misericordia y la compasión; pero también, de manera paradójica, con aspectos negativos como la vagancia, el desorden, la holgazanería y el crimen. Entre la virtud y el vicio, entre la piedad y la horca, los pobres a lo largo de la historia han quedado a merced de quienes los han encasillado bajo una taxonomía que los define moralmente como buenos o malos, como si se tratase de una novela, cuento o película de ficción donde los personajes son clasificados según las características que éstos poseen en detrimento con su entorno y su relación con los otros. Sin embargo, más allá de la ficción, la realidad objetiva muestra que ésta clasificación revela los fundamentos ideológico-morales a través de los cuales, la sociedad reacciona bajo mecanismos que determinan el merecimiento de ayuda o de rechazo social hacia el pobre, estableciendo con ello qué tipo de pobreza es digna o indigna de ser acogida.

Si bien, esta ambivalencia ha estado presente en las diferentes narrativas, discursos y representaciones que se han hecho sobre la mendicidad a lo largo del tiempo, resulta de menos interesante constatar que la raíz etimológica de dicha palabra alude a los dos tipos de pobreza arriba expuestos, teniendo así las siguientes acepciones: “*mendum*, que alude al defecto, y era atribuida a las personas que, por sufrir un defecto físico, no podían trabajar y se veían en la necesidad de mendigar; la otra posibilidad etimológica es *mendax*, que es la raíz de la palabra mentira, a través de la que se conceptúa a los mendigos como mentirosos, es decir, que podrían trabajar pero no lo hacen [pues] fingen la necesidad”¹⁹, aprovechándose así de la buena voluntad de la gente.

Este esquema de extremos contrarios que van de la virtud al vicio –de quienes pueden comprobar que efectivamente no pueden trabajar y merecen la ayuda de la gente, y de quienes estando en buenas condiciones para ejercer su fuerza de trabajo no lo hacen porque, aparentemente, no quieren–, aparece con mayor fuerza e importancia durante el siglo XVI poniendo en evidencia “[la] disputa clave de las sociedades modernas: la disputa entre trabajo y pobreza, pues ideológicamente, el fundamento del capitalismo es la idea del trabajo contrapuesta a la mendicidad”²⁰, vista ésta última como aquella actividad que representa la antítesis de la productividad.

Si bien, el objetivo de este apartado no es realizar un recorrido histórico de la mendicidad –pues ello conllevaría una ardua tarea– consideramos de vital importancia hacer un breve esbozo histórico con la finalidad de poner sobre el papel aquellos elementos, variables y

¹⁹ Erick Serna, “De la Sierra al subterráneo. Los supuestos migrantes rurales de la sierra norte de Puebla y la economía de la mendicidad en el metro de la ciudad de México”, en *Memorias Electrónicas del 1er. Congreso Internacional: Caleidoscopio de la ciudad contemporánea. Economía, Medio Ambiente y Desarrollo*, Facultad de economía de la Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, México, 24 y 25 de septiembre de 2014, p. 181.

²⁰ *Ibidem*.

características que, aunque difuminados, todavía se perciben en la actualidad, haciendo visible su carácter ‘durable’²¹ a través de la historia.

1.1.1 *Mendicidad usual o verdadera/ pobreza legítima o mendum*

Este tipo de mendicidad, como su adjetivo lo indica, hace alusión a lo que es común, normal o fácil de entender, es decir, lo usual engloba la naturaleza misma de la práctica, y esta naturaleza es entendida y aceptada en relación a los individuos que la ejercen. Estos individuos tienen como característica principal alguna limitación física o mental que le impide al individuo realizar algún trabajo que genere ingresos para su subsistencia; es decir, la naturaleza de su condición, ya sea por edad o por enfermedad, los legitima como individuos que tienen derecho al socorro²².

Para entender esta legitimación es necesario tomar en cuenta los elementos que caracterizan este tipo de mendicidad y, que si bien, encontramos sus raíces en un contexto muy remoto, es necesario hacer énfasis en ellos para poder entender las dinámicas que dibujan la micro escena de dar y recibir limosna en la actualidad. Estos elementos son: 1) la ausencia de la fuerza de trabajo simbolizada por medio del cuerpo enfermo, 2) el evento trágico que precede su condición desvalida, y 3) la proximidad que guarda el mendigo en relación con la comunidad a la que pertenece.

²¹ Con este concepto nos referimos a lo que Fernand Braudel denominó la larga duración de un suceso o hecho histórico en el tiempo. Se refiere de manera específica a las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales cuya estabilidad prevalece en el tiempo. Fernand Braudel, *El Mediterráneo. El espacio y la historia*, México, FCE, 1995.

²² Para Simmel, el derecho al socorro era equivalente al derecho al trabajo y al derecho a la existencia, pues el pobre era producto de su medio social, razón por la cual, merecía una compensación de parte de todo aquel individuo que se encontrara en mejor posición que él; facilitándole así al pobre, la demanda y aceptación de una condición humillante, como lo supone la mendicidad. George Simmel, *op. cit.* p. 25

Haciendo un esfuerzo por rastrear el vínculo entre estos elementos, haremos un breve viaje hacia el Occidente Cristiano, cuya visión de la pobreza se explica a partir de los infortunios históricos, sociales y climáticos²³ que la producían; ejemplo de ello son: las epidemias, las pestes, las catástrofes climáticas, las guerras, las hambrunas, las continuas migraciones, las malas cosechas, la muerte del sustentador principal de la familia, un accidente invalidante, entre otros factores que diezaban la población dejando niños abandonados, viudas y personas inhabilitadas para ejercer su fuerza de trabajo²⁴. Bajo este contexto, ser pobre no sólo se remitía a quienes carecían de lo más elemental, sino también a los que poseían algún tipo de limitación, sea social como la viudez o la orfandad, o física como la ceguera, la cojera u otro tipo de mutilación²⁵.

Así, quienes ejercían la mendicidad gozaban del reconocimiento público, pues sus limitantes físicas o sociales les impedían realizar alguna actividad para satisfacer sus necesidades básicas. En este sentido, la condición de mendigo no era cuestionada, por el contrario, era legitimada, pues la situación de pobreza que le envolvía se daba en gran parte por factores externos al individuo; es decir, “se reconoce o se sospecha que él no es responsable de su situación, que no puede vivir del esfuerzo de su cuerpo, y entonces se entreabre la puerta del socorro²⁶. Así, “ser mendigo era sinónimo de estar enfermo²⁷ y la limosna representaba el instrumento redentor de su precariedad y el elemento curativo de su enfermedad”²⁸.

²³ Adriana Carreño, “Reseña de Mendigos de ayer y hoy: la lectura contemporánea de la mendicidad de Amalia Quevedo”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 11, Núm. 1, 2008, p. 199.

²⁴ *Ibidem.*; Pedro Cabrera, *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*, Universidad Pontificia de Comillas, Colección, Política, trabajo y servicios sociales, Madrid, 1998, p. 22.

²⁵ Michelle Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, FCE, 1988.

²⁶ Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social, Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 57.

²⁷ Al respecto de este argumento, la relación entre pobreza y enfermedad prevaleció hasta el siglo XIX, pues ambos conceptos estaban vinculados por “la carencia y la incapacidad para valerse por sí mismos”. María del Carmen Sánchez, “Entre la misericordia y el desprecio. Los leprosos y el hospital de San Lázaro de la ciudad de México, 1784-1862”, en *Históricas Digital*, junio de 2015, disponible en: <http://www.Historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/misericordia/hospital.html>

²⁸ Adriana P. Carreño, *op. cit.*, p. 199.

Por otra parte, al ser una época centrada en principios religiosos, la pobreza y quienes la padecían eran vistos bajo el influjo de la virtud pues representaban un canal entre lo terrenal y lo divino²⁹, que se ritualizaba a partir de los valores cristianos de la caridad, la compasión y la misericordia; mismos que, a través de la limosna se ofrendaba un deber ser que no sólo se limitaba al desprendimiento de la codicia y la avaricia para ayudar a los más necesitados, sino también, de ser dignos de recibir la salvación de sus almas; ante esto, “el mendigo es [...], la figura que encarnaba la posibilidad de expiar un pecado. Una vez que recibe su bien material, éste retribuye con bienes espirituales, bendiciones y oraciones a la salvación y purificación de aquellas almas necesitadas de tranquilidad. [...] además de proporcionar a lo hombres la ocasión de ejercer las obras de misericordia, el mendigo se convierte también en el amuleto de la suerte de sociedades enteras.”³⁰.

Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, ésta época de la mendicidad ligada a valores cristianos, se irá transformando en una nueva visión de la pobreza y la mendicidad, cuyo rasgo distintivo será el de la sujeción económica, donde el desprendimiento de las riquezas materiales relacionadas con la limosna, “permite que el mendigo no sea despreciado ni ignorado, por el contrario, su presencia se hará necesaria para la salvación de todos”³¹. Bajo este contexto, la limosna representaba un valor de intercambio en el que los ricos invertían por un ‘pedazo de cielo’, financiando con ello el presupuesto medieval de la asistencia, a través de la caridad y las empresas encargadas para ese fin³².

²⁹ La relación que existe entre estos elementos se cristalizaron a través de la miseria corporal del mendigo, el cual tenía que estar visiblemente lastimado, es decir, su cuerpo debía sufrir como síntoma de redención; de tal modo que, “la prueba de la dignidad eminente de la pobreza se obtiene a través de sus manifestaciones extremas, insostenibles, y particularmente de las heridas más espectaculares de la integridad corporal, de la misma manera que la prueba más irrecusable de la divinidad de Cristo es su muerte ignominiosa en la cruz”. Robert Castel, *op. cit.*, p. 41.

³⁰ Adriana P. Carreño, *op. cit.*, p. 199.

³¹ *Ibidem.*

³² Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social...*, p. 40.

Sin embargo, como señala Castel –y esto marca la ruptura con la concepción puramente divina de la mendicidad–: “el hecho de que la pobreza fuera reconocida como medio de salvación no significa en absoluto que se la quisiera por ella misma, ni que se quisiera al pobre como persona”³³, ante todo el pobre tenía que mostrar una actitud humilde y suplicante³⁴, ser consciente de la humillación de su condición, para así dejar a merced de los ricos la voluntad de ser asistidos.

En este sentido, esta “economía de la salvación” como la denomina Castel³⁵, no sólo se trataba de un comercio entre ricos y pobres –donde éstos últimos representan la figura que posibilita la salvación de los ricos–, sino también, hace alusión a “la salvación del orden no igualitario del mundo, es decir, esta economía resultaba providencial en el sentido de que, al reconocer a la pobreza como necesaria, justificaba su existencia”³⁶, por lo que el ejercicio de la caridad y la compasión se desprenden de su sentido desinteresado de ayuda hacia los más necesitados para posicionarse como un ejercicio totalmente vertical que profundizaba la desigualdad de la sociedad, al mismo tiempo que era legitimado a través de una valoración moral fundada en una clasificación discriminatoria hacia las distintas formas de pobreza.

Bajo este contexto, sólo aquellos considerados como “pobres verdaderos”, es decir, aquellos que podían comprobar la incapacidad física para realizar algún trabajo, así como la proximidad³⁷ que guardaban con respecto a la comunidad, tenían acceso a la ayuda para ser socorridos; mientras que aquellos que quedaban fuera de esa valoración de pobreza eran excluidos de los mecanismos de asistencia.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Michel Mollat, *op.cit.*, p. 133.

³⁵ Robert Castel, *op. cit.*, p. 40.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Con respecto a este punto, Castel determina que “el indigente tiene más posibilidades de ser socorrido cuando es conocido y reconocido, es decir, cuando entra en las redes de vecindad que expresan una pertenencia mantenida a la comunidad”. *Ibid*, p. 53. En otras palabras, la proximidad o cercanía con la comunidad, legítima la historia de vida y, por tanto, la condición desfavorecida del individuo en cuestión, es decir, se sabe que sufrió un accidente o que nació con alguna enfermedad, y que, por lo tanto, no está fingiendo su enfermedad.

Al respecto Castel señala que:

La historia entera de la asistencia juega siempre con esta contradicción. Plantea y reitera la exigencia de la incapacidad para trabajar como condición para obtener socorro, y con la misma frecuencia la confirma y la traiciona [...]. Mientras se trate de niños abandonados, de ancianos imposibilitados, de personas con defectos corporales, de enfermos indigentes, no hay ningún problema de fondo. En cambio, la incapacidad para bastarse así mismos en personas que pueden trabajar crea en cambio el problema fundamental que históricamente aparece por primera vez con el mendigo válido.³⁸

Esto fue así –desde una primera mirada– porque comienzan a hacerse visibles franjas cada vez más grandes de individuos que, ‘sin oficio ni beneficio’, llegaron a asentarse en comunidades a las que no pertenecían, generando con ello desorden e inseguridad en las ciudades. Ante tales circunstancias se crearon una serie de medidas para solucionar dicho problema. Estas medidas³⁹ desencadenaron en legislaciones, primero locales y después nacionales, para contrarrestar la indigencia, ayudando a los “pobres buenos” y castigando a los “pobres malos” que, estando en buenas condiciones no ‘querían trabajar’.

Desde una segunda mirada –y con ello se pretende matizar el argumento anterior–, la presencia ‘incómoda’ del mendigo válido y su inevitable represión, correspondió a un complejo proceso de transición, cuyo síntoma fue la decadencia del Antiguo Régimen y los incipientes destellos de la época moderna. Ante este proceso de larga duración, el perfil social del mendigo válido no tenía cabida en un sistema que transitaba de lo tradicional a una libertad que no terminaba de perfilarse.

³⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁹ Algunos ejemplos de estas legislaciones son: “la Ordenanza de Carlos V para Flandes y Los Países Bajos, la Ordenanza de Moulin para Francia, las *Poor Laws* inglesas que desembocaron en la Gran Ley Isabelina de 1601”. Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social...*, p. 46. Asimismo, las Reformas Borbónicas que tuvieron impacto durante la segunda mitad del siglo XVIII en las colonias de la Corona española son otros gran ejemplo de ello.

Al fraccionarse la tierra⁴⁰ —producto de la crisis de la sociedad feudal—, y con el paulatino desarrollo de las ciudades, se produjo una desconversión en las formas de sociabilidad que formaban parte de las relaciones tradicionales de vecindad; obligados a buscar el sustento, las personas migraban hacia la ciudad dejando atrás lazos de pertenencia y sus formas tradicionales de relacionarse con el trabajo, perdiendo así parte de su identidad. Al llegar a las ciudades, no eran más que extraños sin trabajo, cuya afuncionalidad de su mano de obra generaba un desfase entre la oferta y la demanda de las ocupaciones⁴¹. No es que no hubiera empleo, no es sólo que no estuvieran calificados para realizar determinados oficios; sino que se les negaba la oportunidad de aprenderlos⁴², generando con ello una gran masa superflua de individuos desocupados.

Ante este contexto y, con las primeras luces de la razón, la mendicidad y su irrefrenable escasez, comienzan a ser vistas como “el término que contradice el progreso y el llamado a ser lo que somos en la medida de lo que poseemos”⁴³. Bajo este esquema, la empresa de la modernidad “en su intento por despojar a la mendicidad de su misterio natural [se dio] a la tarea de proponer la ‘miseria’ como un asunto que debía desplazarse del ámbito de lo religioso [...] para convertirse en un penoso inconveniente en miras de ser resuelto en el orden de lo político”⁴⁴. Así, despojado el mendigo de su condición virtuosa, pasa a ser un sujeto

⁴⁰ Recordemos que en este contexto histórico, la tierra era la base económica sobre la que se sustentaba gran parte de la sociedad, por lo que al fragmentarse, dio paso a una crisis que trastocó todos los ámbitos de la sociedad medieval. Sumándole a éste hecho, los decesos ocurridos a la gran peste negra de mediados del siglo XIV, así como el hambre y el alza en los impuestos dieron lugar a un profundo agravamiento de la pobreza rural. Robert Castel, *op. cit.*, p. 66-74; Pedro Cabrera, *op.cit.*, p. 26.

⁴¹ Con respecto a este fenómeno, el autor refiere que la afuncionalidad se manifestaba a través de la baja calificación de mano de obra que presentaban los individuos con respecto a un determinado oficio, y a su vez, esta misma afuncionalidad se vuelve, por nombrarlo de alguna manera, disfuncional “cuando el número de estos trabajadores flotantes supera un cierto umbral”. Bronislaw Geremek en Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social...*, p. 71.

⁴² Robert Castel, *op. cit.*, p.70-71.

⁴³ Adriana P. Carreño, “Reseña de Mendigos de ayer y hoy...”, p. 197.

⁴⁴ *Ibidem.*

improductivo y peligroso, protagonista del desorden y la inseguridad, que merece ante todo ser reprimido y castigado.

1.1.2 Mendicidad disfrazada o falsa/pobreza ilegítima o mendax

Siguiendo el hilo conductor del punto anterior, este apartado busca matizar la figura del mendigo válido como aquella que pone en evidencia el lado oscuro de la modernidad, situando al individuo que, ante las adversidades que le dan forma, se convierte en el blanco principal de la sospecha, el miedo y la inseguridad de las ciudades. El campo semántico que los [des]califica, está dotado de una amplia variedad de palabras peyorativas que han logrado traspasar las fronteras del tiempo y del espacio; de manera tal que, adjetivos como vagos, vagabundos, haraganes, gente floja, sucios, andrajosos, tramposos, estafadores, viciosos, falsos lisiados, holgazanes, entre otros calificativos, han quedado instalados en el imaginario social creando reacciones de desprecio ante semejantes figuras.

Si bien, en el plano teórico parece haber un consenso sobre la clasificación de los mendigos entre buenos y malos o verdaderos y falsos; en el plano simbólico y social estas clasificaciones resultan poco operativas, pues la línea que separa a unos de otros se ha ido desdibujando con el paso del tiempo, producto de las circunstancias históricas, económicas, políticas, sociales y culturales que envuelven a dichas definiciones.

En este sentido, el contenido de este punto se hace sustancial en la medida de que, si bien, nuestra unidad de observación pertenece teóricamente a la primera categoría de mendigos, es decir, de los pobres merecedores; existen elementos nacidos de sus propias

voces⁴⁵ que los coloca en ocasiones, ante los ojos de las personas, como individuos sospechosos que son capaces de fingir sus propias enfermedades con el único propósito de obtener una moneda fácil.

Ante este panorama cabe preguntarse ¿en qué momento comienza a gestarse la idea de sospecha ante un otro que extiende su mano con la esperanza de obtener ayuda de parte nuestra, incluso, si esa mano pertenece a aquel que históricamente ha sido determinado como pobre verdadero? ¿qué elementos y factores se encuentran presentes en la construcción social del miedo al pobre?

Se ha mencionado en el apartado anterior que los factores que han servido históricamente para controlar las reacciones de las personas ante la pobreza y la mendicidad están mediadas a través de tres elementos: la incapacidad para el trabajo, el infortunio que precede dicha condición y la proximidad o cercanía que el mendigo guarda con la comunidad. Razones que, durante la transición del feudalismo a la modernidad resultaron suficientes para acoger o rechazar al pobre, tomando medidas cada vez más drásticas para administrar la pobreza.

Así, una vez que comienza el desfase entre el Antiguo Régimen y su paso a la época moderna, la estructura social comienza a resquebrajarse intentando adaptarse a las nuevas circunstancias económico-políticas que comienzan a perfilarse⁴⁶, generando una profunda crisis cuyo impacto se ve materializado en la gran masa de personas en situación de pobreza que se movilizan en busca de recursos para sobrevivir. Se trata de una pobreza errante protagonizada

⁴⁵ Con respecto a este punto, cabe aclarar que las narrativas de los actores que forman parte de este estudio se darán a conocer en el capítulo IV de la presente investigación.

⁴⁶ Con la expansión de la sociedad urbana y demográfica, así como el debilitamiento de las viejas relaciones de producción; la pobreza vivida, no se remite únicamente a la carencia de bienes materiales, sino como riesgo de quedar en la completa miseria por no contar con una actividad productiva.

por todos aquellos que “abandonan sus hogares en busca de trabajo y ayuda en otras partes”⁴⁷, irrumpiendo en comunidades ajenas a las suyas y manteniendo un ambiente de desconfianza ante su constante presencia.

Esta ola de desconfianza al pobre, se ve sucedida por el miedo; multiplicando las reacciones de sospecha e incertidumbre ante un individuo del que no se sabe nada de su vida. Tirados en la calle y poblando el mundo de los pordioseros, el número creciente de estos individuos en las ciudades “obliga a revisar las doctrinas tradicionales en torno a la práctica de la miseria indiscriminada y el derecho a pedir libremente y sin trabas”⁴⁸.

Ante este contexto, se endurecen las medidas contra los pobres –principalmente de aquellos que vienen de afuera– reprimiéndolos mediante “[...] reglamentos, penas de cárcel, marcas con hierro candente, expulsión, trabajo forzado, envío a galeras [...]”⁴⁹; todo ello con la finalidad de llevar un control administrativo de la pobreza y saber así quienes eran los pobres propios y quienes eran los ajenos, asegurándose con ello de garantizar el alimento y el sustento de la pobreza local.

Asimismo, estas medidas sirvieron como fuente de restablecimiento del orden social pues, por una parte, se limitó la propagación de enfermedades y epidemias manteniendo reclusos en hospitales a los pobres enfermos; y por otra parte, se intentó instruir mediante una pedagogía enérgica a los individuos pobres que estuvieran en óptimas condiciones para explotar su fuerza de trabajo en *workhouses*⁵⁰ y otros lugares de encierro⁵¹.

⁴⁷ Con respecto a este tipo de pobreza, se le ha clasificado en dos grupos: la pobreza móvil y ocasional, real o derivada de la permanente inseguridad y riesgo de caer en ella, es decir, los sectores pauperizables; y la pobreza permanente, cuyo sector se encuentra desarraigado de la estructura social, generalmente desasistido, e incluso perseguido por los poderes público. Es en otras palabras el marginado de la sociedad. Pedro Cabrera, *Huéspedes en el aire: sociología de las personas sin hogar en Madrid...*, p. 23.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁹ Christopher en Pedro Cabrera, *Huéspedes en el aire...*, p.27.

⁵⁰ Las *workhouses* o asilos para pobres, consideradas como las primeras fábricas, “eran instituciones donde los internos eran obligados a trabajar a cambio de comida y alojamiento”. Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 29.

Bajo este contexto, “la gran reclusión”⁵² –como denominó Michel Foucault a este dispositivo⁵³–, tuvo la función de disciplinar a los individuos pobres por medio del trabajo forzado y la repetición de oraciones y plegarias como forma de reeducación, preparándolos para la vida productiva y así poderlos reinsertar en la estructura social como “miembros útiles para el Estado”⁵⁴. En este sentido, la estrategia de encerrar a los pobres se desplegó en tres funciones básicas: “[...] en un primer momento [consistió en] un corte con el ambiente a fin de tener medios, en un segundo tiempo, para reeducar al mendigo válido y, en un tercer tiempo, reinsertarlo”⁵⁵ al orden social.

En cambio que los pobres errantes o vagabundos, vistos como los “inútiles para el mundo”⁵⁶ quedaban excluidos de los mecanismos del encierro, teniendo que abandonar el lugar o la comunidad en la que se habían instalado, siendo constantemente vigilados y sujetos a medidas represivas.

⁵¹ A finales del siglo XVII se ordena mediante un edicto francés que se instituya un establecimiento de reclusión similar al Hospital General en todos los reinos de Francia “de manera que se pueda instruir a los pobres en la piedad y religión cristiana y en los oficios de que sean capaces”. Dicho modelo paso a expandirse por toda Europa manteniendo características similares a una cárcel, ya que no se podía salir del lugar, al mismo tiempo que tenía “trazas de taller y de empresa manufacturera, porque es obligatorio el trabajo”. En otras palabras estos lugares de encierro tenían “la función de purgar a la sociedad de sus elementos insociables. Intenta además sacarlos de la ignorancia, del paganismo y del desorden, para darles una educación. [...] se propone enderezar los desvíos de todos los que viven irregularmente. Ejerce una función de orden moral con todos los que antes rechazaban la ley y el orden: el de Dios, el del rey o el de la familia”. Pedro José Cabrera, *Huéspedes en el aire...*, p. 34-35. Asimismo, los lugares de encierro como modelo de disciplinamiento pasan a extenderse con mayor énfasis hacia el siglo XVIII y XIX, dando lugar a hospitales, hospicios, manicomios, prisiones y escuelas que sirvieron para instruir en los oficios a los niños.

⁵² Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.

⁵³ Con el término dispositivo nos referimos a “un término técnico decisivo en la estrategia de pensamiento de Michel Foucault. En general suele usarlo sobre todo a partir de mediados de mediados de los años setenta, cuando empieza a ocuparse de lo que llama la <<gubernamentalidad>> o el <<gobierno de los hombres>>. Aunque nunca le dé una verdadera y propia definición, se aproxima a algo semejante [...]: [...]Un conjunto heterogéneo, que incluye virtualmente cualquier cosa, lingüístico y no lingüístico al mismo nivel: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policiales, proposiciones filosóficas, etc. El dispositivo es en sí mismo la red que se establece entre estos elementos. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder; como tal resulta del cruce de relaciones de poder y de saber”. Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, Barcelona, Anagrama, 2015, p. 9-11

⁵⁴ Categoría que utiliza Luis XIV en el edicto de 1657 para distinguir a los pobres mendicantes vinculados o vinculables a la comunidad respecto de los inútiles para el estado, es decir, los vagabundos, que eran los mendigos que venían de afuera y que habían cortado toda pertenencia comunitaria. Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social...*, p. 48.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Robert Castel, “La sociedad en catastro”, en Robert Castel, *op. cit.*, pp. 75-80.

Si bien, en un principio el encierro funcionó –paradójicamente– como una estrategia de inclusión para los mendigos autóctonos con la finalidad de convertirlos en hombres productivos, lo cierto es que, tal estrategia “nunca dejó de aparecer como una medida de carácter coercitivo que descansaba sobre un juicio moral negativo, que veía al pobre como sospechoso y asocial, por lo que, en consecuencia, lo apartaba de todo contacto con el resto de la sociedad. En este sentido la ideología del encerramiento, nunca perdió su halo represivo, y no llegó a derrotar por completo a la antigua teología de la limosna”⁵⁷.

Por su parte, la ética del trabajo, cuya lógica se sostenía en la necesidad de introducir en una vida de laboriosidad a los pobres, deja al descubierto la utopía pedagógica con la que se disciplinó a los mendigos por medio del encierro y el trabajo forzado, pues la intención última nunca fue la de erradicar la pobreza, sino la de crear seres obedientes que satisficieran las necesidades desprendidas de la modernidad a través de un trabajo mecanizado que se extendería con mayor énfasis hacia el despunte fabril.

Es en este contexto donde comienza a gestarse la idea de: “si se quiere conseguir lo necesario para vivir y ser feliz, hay que hacer algo que los demás consideren valioso y digno de un pago. Nada es gratis: se trata siempre de un “doy algo para que me des”, es preciso dar algo para recibir después”⁵⁸. Dicho en otras palabras, el valor que se le otorgaba a una persona siempre estaba encaminado a la actividad que éste realizaba en beneficio a su comunidad. El trabajo comienza a gestarse como un valor en sí mismo, un valor que se desprende del discurso moderno del progreso y el bienestar social. Alrededor de él, se construye una identidad de utilidad social basada en la productividad del trabajador, haciéndolo valioso y honorable para su comunidad.

⁵⁷ Pedro José Cabrera, *Huéspedes en el aire ...*, p. 36

⁵⁸ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 17.

En este tenor,

[...] el aporte a la ética del trabajo a los esfuerzos por reducir el número de mendigos fue sin duda invaluable. Después de todo, la ética afirmaba la superioridad moral de cualquier tipo de vida (no importaba lo miserable que fuera), con tal de que se sustentara en el salario del propio trabajo. Armados con esta regla ética, los reformistas bien intencionados podían aplicar el principio de “menor derecho”⁵⁹ a cualquier asistencia no ganada mediante el trabajo que la sociedad ofreciera a sus pobres, y considerar tal principio como un profundo peso de fuerza moral hacia una sociedad más humanitaria⁶⁰.

Con la implementación de la ética del trabajo; los mendigos y demás pobres –fueran merecedores o no de la ayuda asistencial– comienzan a ser vistos como estafadores que burlan toda norma establecida por la sociedad. Bajo este contexto, los pobres son acusados de no querer esforzarse, de no hacer lo suficiente por ganarse el pan de cada día, engendrando así atributos negativos ligados al campo semántico de la ociosidad. Se legitima la idea de que los pobres prefieren vivir del dinero fácil a tener que esforzarse para ganarse una moneda dignamente; se concibe la idea –incluso– de que son capaces de fingir su miseria y sus enfermedades, de que se convierten en “[...] diestros profesionales que utilizan artimañas y disfraces para aprovecharse de la bondad de las almas trabajadoras”⁶¹.

Así, el hecho de anteponer el concepto de mendicidad con el de disfraz, revela en primera instancia una postura a partir de la cual se caracteriza a la mendicidad como algo encubierto; una mentira que hace referencia de que los mendigos, en este contexto, utilizan

⁵⁹ Menor derecho significaba e implicaba que las personas asistidas por el Estado y, no gracias al esfuerzo de su cuerpo, vivieran en condiciones menos favorables a la de aquellos que sí trabajaban. Estas medidas se ejercían con la finalidad de controlar a la población y de “enseñarles” que, si querían una vida digna debían esforzarse con el sudor de su trabajo. Cfr. Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Kate Swanson, *Pidiendo caridad en la ciudad: mujeres y niños indígenas en las calles de Ecuador*, ediciones Aya-Yala, FLACSO-Ecuador, Quito, 2010, p. 188.

prácticas capitalistas para disimuladamente estafar a sus clientes. En este sentido, Murdoch establece que, “así como los mendigos oscurecen los límites entre la pobreza auténtica y la que no lo es, también oscurecen los límites entre las prácticas económicas legítimas y las que no lo son; por consiguiente, resaltan la potencial corruptibilidad del moderno mercado económico y la cultura urbana de consumo”⁶². En otras palabras, lo que argumenta la autora radica en la idea de que el capitalismo no era la principal causa de la pobreza, sino que más bien, los métodos capitalistas podrían ser utilizados por los mendigos, para vender una imagen falsa de la pobreza.

Desde este punto de vista, Castel determina que:

La simulación de la invalidez constituye una primera estrategia para burlar el modelo ideal de la asistencia. La exhibición de enfermedades, llagas o defectos fingidos es un tema recurrente a través de los siglos en toda la literatura concerniente a la mendicidad. Falsos ciegos, falsos mutilados, falsos heridos que por las noches dejan sus muletas [...] pueblan el mundo de los pordioseros. Es posible incluso que el cuidado de provocar piedad se lleve a sus límites [...]. Pero este encarnizamiento en la imitación de la ineptitud para trabajar cuando no es real, atestigua la importancia decisiva de dicha categorización para acceder al socorro. Al fingir una tara invalidante, el simulador logra deslizarse a la zona de asistencia donde no tendría lugar si fuera sano de cuerpo y de espíritu. Es el homenaje que el vicio le rinde a la virtud, en este caso al valor eminente al trabajo: debéis tener piedad de mí, porque soy visiblemente incapaz de efectuar ningún trabajo.⁶³

Asimismo, “mucho del ultraje moral que gira alrededor de la figura de los mendigos, pertenece al campo de la identidad, es decir, si un mendigo puede vender una falsa imagen de

⁶² Murdoch en Kate Swanson, *op. cit.*, p. 188.

⁶³ Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social...*, p.55.

la pobreza, también está vendiendo una falsa identidad”⁶⁴. Así, al disociar la identidad de sus señales obvias, se perturba la posibilidad de una identidad fija y sugiere que los individuos puedan ocupar múltiples emplazamientos en las jerarquías sociales.

Esta visión de la mendicidad que se expresa claramente como un intercambio de miseria por moneda que está empapado de elementos que posicionan al mendigo como un verdadero profesional, utilizando, como señala Rullac, “las representaciones sociales de las carencias que padecen para obtener recursos exhibiendo los estigmas de su miseria”⁶⁵. Estas representaciones están vinculadas frecuentemente con lo que Jaffe determina como la teatralidad, concepto goffmaniano que utiliza el autor para explicar la falsa identidad de los mendigos, y la cual considera como amenazante por poner en peligro la identidad del donante, pues esta está fuertemente ligada a una noción de productividad, donde los mendigos prefieren intercambiar compasión por una moneda en lugar de trabajar, ofendiendo así la sensibilidad de las personas, lucrando con las buenas intenciones de quienes se solidarizan con ellos⁶⁶.

Se puede decir que, bajo este contexto, “[...] la herencia más característica de la modernidad [...], respecto de su comprensión de la pobreza extrema, es la que deja reflejada en el espíritu de sospecha y recelo con que son mirados desde entonces los que socialmente se presentan como pobres: mendigos, lisiados, indigentes y vagabundos”⁶⁷, extendiéndose a diversas partes del globo y, superando incluso, las fronteras del tiempo.

⁶⁴ Jaffe en Kate Swanson, *op. cit.*, p.101.

⁶⁵ Rullac en Ruth Pérez, *Vivir y sobrevivir en la ciudad de México*, Plaza y Valdés Editores, México, 2012, p. 119.

⁶⁶ *Cfr.*, Jaffe en Kate Swanson, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁷ Pedro Cabrera, *op. cit.*, p. 30.

1.1.3 *Mendigos verdaderos y mendigos falsos en el contexto de México*

Las ideas y representaciones que se han construido sobre la pobreza en México, encuentran sus resonancias a través del proceso colonizador que las potencias europeas implementaron en el llamado nuevo mundo. Este proceso hizo evidente el problema de la pobreza, la mendicidad y la vagancia como consecuencia de los cambios estructurales que se impusieron en una sociedad cuya organización era completamente distinta a la de occidente.

Los deseos y actitudes de diversos núcleos de la población frente al trabajo, la política de España de reservar los mejores puestos en la administración para el peninsular, el monopolio de los recursos económicos para la Corona y el acaparamiento de los mismos por los influyentes colonizadores, contribuyeron a crear el problema. De no menor importancia fueron las restricciones impuestas al comercio exterior, el aumento demográfico en mayor grado que la disposición de numerosos elementos para el trabajo, la crisis económica general surgida al mismo tiempo que la disminución de la producción minera, la baja de precios y salarios, la división de la sociedad en castas y las catástrofes naturales ocurridas en la Nueva España[...]⁶⁸.

Asimismo, durante este periodo y, dadas las circunstancias en que se encontraba la sociedad novohispana, se hizo patente la necesidad de crear instituciones para auxiliar a los más necesitados, fundando así hospicios y asilos para pobres a través de la institución eclesiástica; herencia, sin duda, de la ilustración en su versión católica española⁶⁹.

⁶⁸ Norman. F. Martin, *Los vagabundos en la Nueva España: Siglo XVI*, Editorial Jus, México, 1957, pp. 167-168.

⁶⁹ El primer asilo destinado a ancianos, vagabundos y mendigos, fue establecido por el Chantre de la Iglesia Catedral de México, Dr. Fernando Ortiz Cortés, en el año de 1774. La inauguración de este establecimiento coincidió con el reforzamiento de la vigilancia en la capital, cuya función estaba encaminada a remover de las calles a mendigos, vagos y pobres e insertarlos en los hospicios y asilos para convertirlos en gente productiva, enseñándoles un oficio. María del Carmen Sánchez, *Entre la misericordia y el desprecio. Los leprosos y el Hospital de San Lázaro de la Ciudad de México, 1784-1862*, México, UNAM, IHH, 2005, p. 28.

Sin embargo, a mediados del siglo XVIII, autoridades ilustradas de la Corona española, emprendieron una serie de reformas en el ámbito económico, político, social y cultural en sus colonias americanas –en este caso en la Nueva España– con la finalidad de ubicarse a la par de las demás naciones europeas dado su notorio atraso con respecto a ellas, especialmente en el área económica. Para lograr dicho objetivo “Carlos III y Carlos IV [...] establecieron los mecanismos necesarios para un mejor control y administración de las colonias para generar más recursos en provecho de la Corona”⁷⁰. Dicha estrategia se emprendió a través del entrelazamiento de aquellos elementos que el poder retoma como herramientas eficaces para lograr su cometido. En este sentido, la empresa borbónica se arropa bajo una narrativa que buscaba ante todo la construcción de un proyecto civilizador, en el que las ideas de orden y progreso pasan a ser las banderas bajo las cuales las reformas borbónicas se expandieron en gran parte del continente americano.

Bajo este contexto “la ascensión de un nuevo discurso, el ilustrado colonial, secular, afecta principalmente al discurso religioso que pierde poder [...]. El nuevo discurso introduce algunos principios como los beneficios de la educación y el trabajo para la prosperidad del reino y la erradicación de la pobreza [...]”⁷¹. Este orden moral es introyectado en el imaginario de la sociedad, estableciendo que, los <<buenos ciudadanos>> tenían que amoldarse a estos principios; ser en otras palabras, individuos obedientes y productivos. Aquellos que no se amoldaran a los nuevos cánones establecidos por la Corona, serían vistos en adelante como sujetos viciosos y peligrosos que preferían derrochar sus energías sin fines productivos.

⁷⁰ Adriana María Alzate, *Sociedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1750-1810*, Universidad del Rosario/Universidad de Antioquía/ICANH, Bogotá, 2007, p. 12.

⁷¹ María Himelda Ramírez, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2006, p. 14-15.

Es bajo estos elementos que la concepción de la pobreza comienza a girar hacia un discurso que la anteponía con el concepto de utilidad, es decir, ser trabajador implicaba una carga simbólica de servir y ser útil, mientras que la pobreza encontraba su lugar en la ociosidad, entendida bajo la óptica ilustrada como, la madre de todos los males. Adoptando el modelo punitivo implementado en Europa para administrar la pobreza, comienza a clasificarse a los miembros del cuerpo social novohispano entre útiles e inútiles, donde los últimos generalmente estaban representados por aquellos que no tenían trabajo: los vagos, mendigos, indios y demás castas y grupos que no cumplían con las expectativas de la élite ilustrada.

Al respecto se implementan una serie de medidas que las élites locales pondrían en operación para alcanzar el tan esperado progreso que la Corona pretendía para materializar sus propios intereses. Entre estas medidas se encuentran aquellas que tenían como ejercicio el control y el orden de las ciudades, permitiéndole a las autoridades una mayor vigilancia del cuerpo social. Algunos ejemplos de estas medidas son aquellas que “van desde la persecución intensa de algunas conductas que, aunque ya estaban tipificadas como delitos, comienzan a ser penalizadas con mayor rigor, hasta aquellas que buscaban la exaltación de la utilidad económica y moral del trabajo regular”⁷². Asimismo, otro grupo de medidas reformadoras se encuentran en el ámbito sanitario, pues, para lograr un sujeto productivo y generador de riquezas, éste deberá estar sano y fuerte. Las enfermedades y epidemias diezaban a la población, así que las autoridades pretendían tener un mayor control al respecto; pues, si lo leemos bajo la óptica que hemos estado describiendo, la muerte no sólo implicaba una baja demográfica⁷³, sino también la destrucción de los excedentes de producción.

⁷² Adriana María Alzate, *op. cit.*, p. 17.

⁷³ Con respecto a este punto, el conocimiento científico jugó un papel fundamental en el dominio de las grandes potencias hacia sus colonias; la demografía, como ejemplo particular de lo que se está exponiendo, permitía tener conocimiento sobre los procesos vitales de un determinado territorio, haciendo un registro sobre el número de nacimientos, decesos, trabajo, salud, entre otros datos que a las élites les concernía para tener un mayor

Sin embargo, lo que no aparecía dentro de las discusiones de las autoridades era la correlación que había entre el aumento demográfico en la ciudad y el aumento de la pobreza, proceso que se vio atravesado por las constantes migraciones. La ciudad representaba un lugar atractivo para satisfacer las necesidades básicas de las personas, en busca de ellas, pronto las urbes se vieron en constante crecimiento poblacional convirtiéndose pronto en un reto que se salió del control de las autoridades locales⁷⁴.

Tal fenómeno desembocó en una serie de problemáticas como el desempleo, el hacinamiento y el empobrecimiento, dando pauta a la construcción de un discurso que utilizó como herramienta principal la desgracia de la población para estigmatizarla como sujetos peligrosos que no deseaban trabajar y de los que era necesario sospechar y temer. Asimismo, eran el recipiente de las enfermedades; de sus cuerpos harapientos y malolientes emanaban los virus y los miasmas que generaban epidemias en la población. En otras palabras, los pobres representaban la plaga social, la imagen viva del retroceso, pues sus características físicas y culturales eran un claro síntoma de involución. Ante tal panorama, no había mejor respuesta que, encerrarlos, perseguirlos, castigarlos, si lo que se pretendía era reflejar una imagen de orden y progreso.

Esta ideología hegemónica, implementada a través del pensamiento ilustrado en los países colonizados, se instaló con mayor fuerza a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, y, “[...] desde el siglo XIX en adelante, no sólo se orientó a deslegitimar las explicaciones estructurales de la pobreza, sino que a través de nuevas definiciones de realidad y racionalidad,

conocimiento de la composición de la población “así, se abogó por la formalización de la población mediante los registros, el estudio de todas sus necesidades y aportes y la creación de una economía más productiva a partir del control de las actividades de los sujetos, sustrayéndolos del ocio y la vagancia. Este sujeto tendría que actuar de acuerdo a las reglas y convertirse en un ser útil y productor de riqueza para toda la sociedad”. Alejandro González Quintero, “Se evita que de vagos pasen a delincuentes: Santafé como una ciudad peligrosa (1750-1810)”, *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 37, Núm. 2, Julio-diciembre, 2010, p. 19.

⁷⁴ Apud., Alejandro González Quintero, “Se evita que de vagos pasen a delincuentes...”, p. 19.

logró imponer un discurso de desprecio, culpabilización y estigmatización hacia los pobres, que tiende a surgir con mayor virulencia en tiempos de crisis e inseguridad social y económica”⁷⁵.

Es bajo este argumento que podemos entender cómo esta ideología logra traspasar las fronteras del tiempo y del espacio, instalándose a través de medidas emprendidas por el Estado con la finalidad de contrarrestar la pobreza; buscando dar una imagen de orden y progreso hacia el exterior.

En este sentido, tanto el siglo XIX como el siglo XX –caracterizados por consolidar las identidades del Estado-Nación mexicano– se esforzaron por edificar cuidadosamente la imagen de sus ciudadanos como hombres fuertes y productivos. Con estos calificativos “las representaciones sociales caminaron de la mano con las propuestas nacionalistas que se plantearon en aquellos tiempos de crisis e inestabilidad”⁷⁶ política, económica y social; determinando con ello quiénes eran los mexicanos y su identidad nacional. Aquellos sectores que no encajaban con este modelo, eran vistos con recelo y temor pues representaban la ‘piedrita en el zapato’ de los anhelos de la nueva nación. Así, “al momento de nombrar y categorizar las características de uno u otro grupo, la élite perfiló los diversos rostros al México de entonces. Las clases sociales se delimitaron tendiendo un puente que alejaba cada vez más a un extremo del otro”⁷⁷.

En la época correspondiente al porfiriato, “la beneficencia pública era un complejo e híbrido sistema de atención al desvalido, en el cual se puede destacar como esenciales la centralización administrativa, la secularización del servicio y –en lo que refiere a la distribución de los recursos– un sistema intramuros, que suponía aislar a los indigentes en los hospicios y

⁷⁵ Cristina Bayón, “La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México”, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Bonilla Artiga Editores, México, 2015, p.131.

⁷⁶ Ivette Orijel, *op.cit.*, p. 1.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 2.

escuelas de la Beneficencia”⁷⁸. Bajo este contexto, las medidas que emprendió el estado para el tratamiento de la pobreza, si bien fueron innovadoras con respecto al pasado, siguieron siendo muy precarias para abatir las necesidades que se presentaban en dicho momento histórico, dejando a su suerte a la cada vez más grande masa de pobres que pululaban en la ciudad de México.

Algunas de las instituciones que se crearon durante este periodo histórico dieron asilo, comida y vestido a los indigentes, mendigos y vagabundos, intentando de alguna manera paliar sus carencias. El modelo de asistencia social creado durante el régimen de Porfirio Díaz sobresale, justo, por haber creado un sistema⁷⁹ de beneficencia hacia los menesterosos mucho más estructurado y organizado que en el pasado, pero también, se caracterizó por crear un discurso de estigma hacia los pobres que empataba con el proyecto de modernidad que perfilaba la nación del siglo XIX y comienzos del XX.

Así, con el pretexto del pasado, visto siempre como atraso, y ante las expectativas de la modernidad, “una minoría se dio a la tarea de rebautizar a los integrantes de la sociedad con categorías y tipologías precisas”⁸⁰ que emanaban de los resultados de las interpretaciones que se dieron dentro de las ciencias sociales sobre la pobreza, sus protagonistas y las causas y factores que la originaban. En el siguiente apartado nos adentraremos en ello.

⁷⁸ María Dolores Lorenzo, *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la ciudad de México, 1877-1905*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; El Colegio Mexiquense, 2011, p. 17.

⁷⁹ A finales del siglo XIX, “la beneficencia comienza una tarea sistemática de renovación del servicio asistencia, lo cual dio la pauta para definir algunos aspectos del perfil de los destinatarios del auxilio público y comenzar el proceso de transformaciones promovidas por Díaz. En la práctica, esta definición de los destinatarios se consolidó con el derribo del hospicio para pobres en 1905, pues de ésta manera se marcaba de manera simbólica el monumento que había representado, desde su fundación en 1774, un lugar donde se acogía a diversos grupos de la población menesterosa. A partir de 1905, la asistencia pública brindó auxilio especializado a los menesterosos en espacios determinados: los orfanatos para niños, los asilos para ancianos, las escuelas para jóvenes y los reformatorios para infractores, trazando condiciones diferenciadas en cada caso dentro de su propio contexto”. *Ibid.*, p. 15.

⁸⁰ Ivette Orijel, *op. cit.*, p. 28.

1.2 Perspectivas teóricas de la mendicidad

Resulta interesante constatar que parte de los elementos revisados en el apartado anterior que, si bien hunden sus raíces en estratos muy profundos de la sociedad occidental, se encuentran anclados en las subjetividades de la sociedad mexicana actual, permeando la forma en que contemplamos y nos relacionamos con la pobreza y sus protagonistas, determinando con ello qué tipo de pobres merecen caridad y qué pobres merecen ser castigados, sino de menos ignorados con nuestra indiferencia.

Los elementos históricos rastreados hasta aquí, nos permiten tener una mirada más nítida de las continuidades y rupturas que se han gestado a lo largo del tiempo con respecto a la pobreza, la mendicidad, la vagancia y, desde luego, de sus protagonistas. Asimismo, dichos elementos, reflejan las circunstancias económicas, políticas, sociales y culturales, bajo las cuales se inserta dentro del escenario histórico el problema de la mendicidad, haciéndose patente con ello la necesidad de gestionar respuestas elaboradas y legítimas a partir de las cuales comprender y dar una posible solución a dicha problemática.

Los fundamentos teóricos, en este sentido, han jugado un papel fundamental, permitiéndonos asomar a esta compleja realidad social a través de herramientas conceptuales que brindan la posibilidad, no sólo de analizar el tema de la mendicidad, sino también de posicionarnos frente a una problemática que sigue vigente en la actualidad.

En el terreno de las ciencias sociales, el mendigo como categoría social, se ha construido con base a los fundamentos epistémicos que subyacen de una determinada visión del mundo, y de cómo esta permea en los razonamientos que se despliegan en las diversas disciplinas del conocimiento social, fundando con ellas paradigmas que legitiman verdades

construidas para relacionarnos con los demás. Las posturas teóricas más sobresalientes sobre el tema son: funcionalistas, estructurales, multifactoriales, socioculturales y simbólicas.

1.2.1 *Perspectiva funcionalista de la mendicidad*

Uno de los trabajos pioneros sobre la mendicidad en México bajo una óptica sociológica, es el realizado por Beteta⁸¹, cuyo eje central de problematización está permeado por una visión parsoniana de la mendicidad, entendiéndola como una patología o enfermedad social, consecuencia de un desajuste en el funcionamiento ‘normal’ del individuo y su entorno. Bajo esta perspectiva “el mendigo es ante todo un individuo esencialmente desmoralizado y desadaptado, y la mendicidad es un síntoma de desorganización social”⁸². Es, en otras palabras, responsabilidad del individuo estar en las circunstancias en las que se encuentra y de no querer salir del círculo vicioso de la pobreza.

A través de un exhaustivo informe sobre el estado de la mendicidad en México, Beteta y su equipo de trabajo –encabezado por el sociólogo Elyer N. Simpson⁸³–, emprendieron la ardua tarea de analizar mediante una metodología mixta (cuantitativa-cualitativa) el problema de la mendicidad en la ciudad de México, resultando en un hecho decisivo en la forma en que se percibieron la pobreza y los pobres de aquella época, así como las medidas que se emprenderían para su pronta solución.

⁸¹ Ramón Beteta, *La mendicidad en México*, Departamento de Beneficencia Pública, A. Mijares y Hnos., México, 1931.

⁸² *Ibíd.*, p. 17.

⁸³ Nacido en 1900 en San Antonio Texas, “por medio del programa de verano para extranjeros, Simpson se relacionó con algunos intelectuales mexicanos vinculados a la Universidad Nacional de México. [...] entre 1927 y 1935 vivió en México; durante su estancia fungió como representante del *Institute of Current Public Affairs* y colaboró en diversos proyectos relacionados con los problemas sociales del país: cuestión agraria, pobreza, educación de los maestros rurales y de los indígenas”. Dolores Lorenzo, “El análisis de la pobreza y la campaña contra la mendicidad en la ciudad de México, 1929-1931”, en *Historia Mexicana*, LXVII:4, 2018, p. 1685.

Eyler, formado en la escuela de Chicago⁸⁴, tenía una visión muy particular de los fenómenos sociales, lo cual tuvo un impacto en mirar a la pobreza como una patología social, y a sus protagonistas como su resultado. En tal sentido, las medidas que se aconsejaron para contrarrestar el índice de pobres en la ciudad de México, se manifestaron a través del diagnóstico de las causas que originan la pobreza; entre ellas cabe destacar: la mendicidad como institución⁸⁵, la desadaptación, la desorganización familiar, la enfermedad, el alcoholismo y la falta de empleo.

El informe de Beteta y Simpson, tiene un carácter paradigmático pues, si bien, aun nublados por las posturas funcionalistas, las técnicas cualitativas utilizadas dentro del informe, abrieron una ranura de luz en las que se dejan ver posibles causas de origen estructural, donde el desempleo y la falta de oportunidades tienen un impacto importante en el nivel de pobreza de las familias mexicanas. En este sentido, la asistencia social se comienza a gestar dentro del marco institucional como un derecho, mismo que tuvo un mayor impulso dentro de la administración cardenista.

Por otra parte, el estudio realizado por Carnalla⁸⁶, la mendicidad es entendida como un problema social cuyas bases se encuentran en los problemas económicos de quienes la padecen, es decir, los mendigos son aquellas personas que normalmente deberían bastarse a sí

⁸⁴ De acuerdo con Lorenzo “La autoridad ganada en el análisis social por los sociólogos de la Universidad de Chicago se forjó en los años de la primera posguerra, cuando el departamento de Sociología de esa universidad se colocó a la vanguardia de la investigación de diversos problemas considerados entonces como *patologías sociales*”, *Ibidem*.

⁸⁵ Al respecto, Beteta determina que, la institución de la mendicidad, no sólo existía, sino que, se había desarrollado en un negocio altamente desarrollado en su parte técnica. Beteta, *op. cit.*, pp. 40-41.

Con respecto al término de institución, el autor se refiere a un tipo particular de conducta, procedimiento que sigue una persona para ganarse la vida en lugares públicos, alcanzan una estructura definida de relaciones generalmente aceptadas y reconocidas que implican una filosofía y un conjunto de actitudes sociales. Como otras instituciones, tales como la religión y el matrimonio, la institución de la mendicidad está no solamente arraigada en las costumbres y en la tradición del pueblo, sino que ha alcanzado el reconocimiento y el apoyo abiertos en la ley escrita del país, indicando las condiciones bajo las cuales se le otorga licencia a los mendigos. Este hecho recae – de acuerdo con el autor– en que la institución de la mendicidad no solo exista, sino también en que se manifieste en un negocio altamente desarrollado en su parte técnica, es decir, que se profesionalice.

⁸⁶ Carnalla, “El problema de la mendicidad en el distrito Federal”, Tesis de Licenciatura en Trabajo Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

mismos, pero que por diversas causas, no pueden o no quieren hacerlo⁸⁷. Este “no pueden o no quieren hacerlo”, visión que alude al famoso *querer es poder*, herencia del pensamiento liberal, marca el acento de un discurso moralista y culpabilizador de la pobreza que subyace en un marcado estigma que refuerza y naturaliza las desigualdades sociales entre privilegiados y desfavorecidos. De acuerdo con esta perspectiva, aquellos que no pueden trabajar es por cuestiones ligadas a la enfermedad, la invalidez, la edad o algún otro factor asociado a la no productividad por causas individuales como consecuencia del entorno disfuncional en el que se desenvuelven. En cambio aquellos que no quieren trabajar, son tildados a menudo bajo la etiqueta de vagos y delincuentes que no se esfuerzan por conseguir el pan de cada día y prefieren la vida fácil.

Nuevamente nos encontramos bajo el reciclaje de ideas que enfatizan en la necesidad de clasificar a los pobres con base a las características individuales de los mismos, teniendo así que, el problema de la pobreza, son “[...]los pobres: sus atributos, desviaciones y actitudes”⁸⁸.

En este mismo orden de ideas, el trabajo realizado por Sánchez⁸⁹, enfatiza que, “[...] estos sujetos prefieren vivir de la ociosidad que trabajar en algo digno, prefieren el dinero fácil, sin esfuerzo, se debe poner solución a ésta forma de parásito [...] pues la amenaza e intimidación han sido los grados en que se ha tornado la mendicidad, provocando la delincuencia, el robo [y otras] conductas ilícitas”⁹⁰. Es decir, la mendicidad bajo esta perspectiva, representa una enfermedad social que acarrea otros males; conductas anómicas que afectan el tejido social y dañan a los ciudadanos. Es, en otras palabras, producto de una

⁸⁷ *Ibid.*, p.40.

⁸⁸ Cristina Bayón, *op. cit.*, p.132.

⁸⁹ Sánchez, “La mendicidad: enfermedad social como factor criminógeno en el Distrito Federal”, Tesis de Licenciatura en Trabajo Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61

sociedad desequilibrada donde la misma gente participa propiciando su incremento y afectando la imagen de la ciudad, dejando una mala impresión a los visitantes que acuden a ella⁹¹.

El acento que pone el autor en la reproducción y la perpetuidad de la mendicidad como consecuencia del apoyo que otorga la misma sociedad a quienes piden dinero, no sólo alude a la hipótesis del posible incremento de la mendicidad como consecuencia de ésta ayuda, sino también la emergencia de nuevas prácticas que complejizan y hacen de la mendicidad una actividad ilícita que la convierten en una profesión. Es decir, el autor deja ver que el apoyo que muestra la sociedad hacia estos sectores ha hecho que personas que están en buenas condiciones para trabajar se inserten dentro de la mendicidad por que se les hace más fácil obtener ingresos ‘sin ningún esfuerzo’, entonces fingen estar enfermos para poder ser socorridos.

Esta perspectiva refuerza la idea de una *cultura de la pobreza*⁹², “misma que designa un perfil de pobres en donde estos se orientan hacia el presente y la gratificación instantánea; prefieren la felicidad al trabajo; valoran más las redes familiares que las consideraciones morales sobre lo correcto o lo incorrecto”⁹³. Es, en otras palabras, la idea de que el pobre es pobre porque quiere, ya que sus manifestaciones culturales tienden a perpetuarse generacionalmente, manteniéndolos en su situación de pobreza e “impidiéndoles encontrar y

⁹¹ El argumento de la mendicidad y sus protagonistas como representantes de una mala imagen de la ciudad surge de manera importante durante el periodo porfirista en el que las ideas de orden y progreso se materializaron en el proyecto de nación que Don Porfirio imaginaba para la construcción de un México moderno. En adelante este tipo de discursos se hacen recurrentes, sobre todo en aquellos gobiernos que preceden etapas de profundas crisis a nivel económico, político y social. En la actualidad cobran relevancia estos discursos a raíz de la visita del ex Alcalde Nueva York, Rudolph Giuliani, quien fue invitado en el año 2002 –durante el gobierno de Andrés Manuel López obrador– para hacer una serie de recomendaciones para bajar la incidencia de la delincuencia y otros fenómenos relacionados.

⁹² Concepto acuñado por el antropólogo Oscar Lewis en los años sesenta del siglo XX. Sus estudios sobre la pobreza en México alimentaron una línea de investigación que predominó en los estudios sobre la pobreza, principalmente en los Estados Unidos, donde se creó un estigma de la desviación de los pobres que terminó impactando en la esfera política al reducir la ayuda asistencial a los mismo. Entre los trabajos más destacados sobre el concepto de cultura de la pobreza, se encuentra “Antropología de la pobreza” (1961), el polémico libro “Los hijos de Sánchez” (1964), y el artículo “La cultura de la pobreza” (1967), todos ellos escritos por Oscar Lewis.

⁹³ Cristina Bayón, *op. cit.*, pie de página, p. 126.

mantener un trabajo de manera estable”⁹⁴, limitándose así a la ayuda brindada por los programas asistenciales.

En la década de los sesenta del siglo XX, se comenzaba a gestar el discurso de la desadaptación social, la cual era representada por individuos que se quedaban al margen del progreso social; esta no integración fue legitimada mediante el discurso psicológico y médico como una patología social. Los años setenta reinventan a los desadaptados como personas que presentan para la esfera social y laboral desventajas psíquicas, físicas, sociales, económicas, profesionales.

También en esta década comienzan a gestarse en el terreno occidental las primeras ideas en torno a la necesidad de calificación profesional y escolar en los jóvenes. Si bien, el objetivo al aplicar estas ideas era la inserción al campo laboral para dinamizar la economía de las naciones, el paisaje fue completamente distinto al vivir un complejo cambio, que transitó de un estado keynesiano a uno neoliberal. Dicha transición se materializó en una crisis económica, política, social y cultural, que se agudizó en las dos décadas siguientes, teniendo un impacto lacerante en el terreno latinoamericano. Bajo este contexto, comienza a gestarse “la inversión de la lógica explicativa de los procesos de ‘falla’ o déficit de integración: de los individuos a la sociedad. Se comienzan en estos años a esbozar alguna tesis socioeconómicas que cuestionan la capacidad de la sociedad para producir integración”⁹⁵, pues ya no sólo se trata de los pobres de siempre, sino que ahora la franja de pobreza en países latinoamericanos comienza dibujarse con aquellos individuos que formaban parte de los estratos medios de la sociedad.

Los conceptos de marginación y exclusión social comienzan a emerger en las discusiones académicas sobre el tema de la pobreza y el desempleo, vinculando así las carencias materiales a una cuestión de orden estructural, poniendo así en cuestionamiento aquellas

⁹⁴ Sara Makowski, *Jóvenes que viven en la calle*, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2010, p. 41.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 39.

posturas que, vaciadas de todo componente socio-económico, responsabilizaban de su situación a los individuos.

1.2.2 Perspectiva estructuralista de la mendicidad

Esta perspectiva de pensamiento tiene dos grandes momentos a través de los cuales se configura y se instala dentro de los estudios sobre la pobreza y sus diferentes manifestaciones. Uno de estos momentos es durante la década de los setentas del pasado siglo, contexto en el que “se advierten los efectos negativos de los procesos de urbanización acelerada y desarrollo económico dependiente, entre los cuales resalta la presencia de un amplio contingente de la fuerza de trabajo urbana que al no integrarse plenamente en las actividades productivas de manera estable y con remuneraciones adecuadas debe aceptar vivir en condiciones de alta precariedad [...]”.⁹⁶ Un segundo momento se da durante la década de los noventa del siglo XX, cuando comienzan a perfilarse los efectos del modelo neoliberal, mismos que tienen un impacto directo en los ingresos de las familias mexicanas, así como un marcado desempleo y trabajos de alta precarización, principalmente “para los trabajadores de menor calificación que deben aceptar opciones ocupacionales precarias, informales y con bajas remuneraciones”⁹⁷.

Este contexto marca el desarrollo de nuevas perspectivas que encaran el problema de la pobreza. “Así, desde el materialismo histórico la principal preocupación es comprender las causas y los efectos que genera un proceso de acumulación capitalista, dependiente y

⁹⁶ Alicia Ziccardi, “Ciudades latinoamericanas: procesos de marginalidad y exclusión social”, en Rolando Cordera, Ramírez, P., Ziccardi, A., (Eds.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, Siglo XXI, 2008, p. 73.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 74.

desigual⁹⁸, que abre la brecha entre ricos y pobres, generando para estos últimos un sinnúmero de carencias materiales que se veían reflejadas en los hogares.

Desde esta perspectiva, surgieron debates interesantes dentro del pensamiento latinoamericano que pusieron sobre la mesa conceptos de gran utilidad para analizar la desigualdad, como fue el caso de la noción de ejército industrial de reserva, proveniente directamente de los escritos de Engels y Marx, y que Henrique Cardoso se encargó de adaptarlo al contexto de América Latina. Asimismo, la noción de masa marginal, concepto acuñado por José Nun, dio lugar a una nueva línea de pensamiento que puso en cuestionamiento las categorías de superpoblación relativa y ejército industrial de reserva, por resultar poco operativas al contexto latinoamericano.

Una segunda mirada que resalta en los estudios sobre la mendicidad dentro de las ciencias sociales—principalmente desde la década de los noventa del siglo XX— es la perspectiva multifactorial—, generando así una ruptura en cómo es problematizado el tema de la pobreza y la mendicidad, pues ya no es el individuo, sino las condiciones económicas y políticas las que la determinan. La mendicidad es en este sentido, una consecuencia de la pobreza extrema y un reflejo de las crisis económicas, donde el desempleo y el subempleo ocasionado por la reestructuración económica de las décadas de 1980 y 1990⁹⁹, la posicionan como una alternativa para obtener un ingreso que permite la sobrevivencia de un sinnúmero de personas¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁹ Los datos macroeconómicos negativos que México concentró durante los años ochenta se fueron profundizando en la década siguiente. La creación de empleos en el país fue de sólo 1.3 millones entre 1982 y 1990, contra 1.2 millones de jóvenes que se incorporaron cada año como demandantes de trabajo [...]. El informe del comportamiento del Concamín, para el primer trimestre del año de 1995 señala que el 58% de la población económicamente activa (PEA) del país opera ya en la economía subterránea. Sergio Zermeño, 1996, pp. 25, 26.

¹⁰⁰ Carlos Dorante, *Sociología de la pobreza: El caso de la mendicidad en Querétaro*, Universidad Autónoma de Querétaro, 1991, p.16.

En este sentido, la dimensión material de la pobreza y la mendicidad – entendida esta última como una de sus manifestaciones más extremas– es vista e interpretada a través de “[...] las carencias en los medios de subsistencia que conducen a circuitos de privación o empobrecedores”¹⁰¹, mismos que están directamente relacionados con una multiplicidad de factores que convergen en una profunda acumulación de desventajas sociales¹⁰² que, ancladas a la historia de vida de las personas, generan un continuo proceso de desigualdad y exclusión social.

1.2.3 Perspectiva socio-cultural y simbólica de la mendicidad

Uno de los trabajos pioneros que inauguraron la dimensión socio-cultural, es el trabajo realizado por Oscar Lewis, quien a través de su concepto de <<cultura de la pobreza>> hace un análisis descriptivo de los sectores menos favorecidos de la sociedad, dotándolos de una serie de atributos que terminaron por encerrarlos en una esfera que oscurece los factores estructurales que dan paso a sus condiciones de carencia, dejando su análisis en una dimensión meramente individual en la que los pobres transmiten generacionalmente patrones culturales que les impide salir del círculo de pobreza en el que se encuentran.

En tiempos más recientes, podemos observar la incorporación de esta dimensión analítica a los estudios sobre la pobreza y la mendicidad desde una postura más activa y

¹⁰¹ Cristina Bayón, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰² El concepto de desventajas acumuladas tiene sus orígenes en el estudio realizado por Robert Merton sobre la estratificación de carreras científicas. En este trabajo Merton “sostiene que, dentro de una misma cohorte de científicos, las desigualdades tienden a incrementarse en el curso de las trayectorias, al enlazarse con desigualdades previas”. *Ibid.*, p. 21 en pie de página. Sin embargo, es con los estudios de Paugam que dicho concepto adquiere fuerza y relevancia en los análisis sobre la pobreza y las desigualdades sociales. El autor mencionado “hace referencia al concepto de desventajas acumulativas en su análisis sobre la descalificación social en Francia, en donde utiliza el concepto de ‘espiral de precariedad’ para dar cuenta, mediante un análisis de correlación, de los vínculos entre la situación de empleo y otras dimensiones de la vida económica y social (familia, ingresos, condiciones de vida y contactos sociales), sugiriendo que diversas situaciones de precariedad ocupacional pueden conducir a procesos de exclusión social”. *Ibidem.*

relacional de la problemática, poniendo de manifiesto elementos significativos orientados a desmontar mitos, discursos y estereotipos que giran en torno a la figura de los pobres y sus prácticas; reconstruyendo así, una mirada más horizontal sobre el tema, permitiéndonos examinar los elementos simbólicos que forman parte de la interacción con los otros, y que sin duda, dichos elementos constituyen una herramienta eficaz a la hora de adentrarnos a la naturaleza de nuestro propio objeto de investigación.

Los trabajos que hemos seleccionado para dar cuenta de los aportes de esta perspectiva, analizan el tema de la mendicidad como un proceso altamente complejo en el que se concatenan múltiples aristas que, ancladas a la historia larga de los grupos, constituyen formas agentivas de resistir y responder ante las adversidades a las que se enfrentan de manera cotidiana.

Un primer grupo de estudios, son aquellos que han tratado el tema de la mendicidad desde el proceso de identidad callejera, donde el argumento central está enfocado en definir a la mendicidad como una estrategia arropada de técnicas que requieren de un habitus –el habitus del mendigo– que lleva a quienes se dedican a ejercer dicha práctica, a obtener de manera eficiente los recursos básicos de sobrevivencia.

De acuerdo a las observaciones y a los datos cualitativos arrojados en dichos estudios¹⁰³, éstos determinan que la mendicidad no es una actividad redituable para todos aquellos que llevan un modo de vida callejero, pues el éxito, depende de diversos factores: la edad, el género y el tiempo que llevan viviendo o trabajando en la calle. Una vez que comienzan a adaptarse a las circunstancias y a conocer las dinámicas y la cultura callejera, las

¹⁰³ Minerva Gómez, “Callejerización: Glosario de violencia”, en *El Cotidiano*, Vol. 19, Núm. 121, septiembre-octubre, 2003, pp. 44-5; Patricia Murrieta, *Poder y resistencia. El proceso de permanencia de los niños de la calle en la ciudad de México*, México, Plaza y Valdés, 2008; Sara Makowski, “En la frontera de lo social: Jóvenes y exclusión social”, en Rolando Cordera, Ramírez, P., Ziccardi, A., (Eds.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, Siglo XXI, 2008, pp. 168-181; Sara Makowski, *Jóvenes que viven en la calle*, Universidad Autónoma Metropolitana, Siglo XXI, 2010; Ruth Pérez, *Vivir y sobrevivir en la ciudad de México*, México, Plaza y Valdés, 2012.

personas que viven en estas condiciones elijen el tipo de actividades que les son más redituables, es decir, crean sus propias estrategias.

En este sentido, los niños menores de ocho años, las mujeres con niños en brazos, las personas de la tercera edad y las personas que presentan alguna enfermedad o discapacidad visible a los ojos de los demás, tienen una mayor oportunidad de tener éxito en la acumulación de ganancias mediante el otorgamiento de limosnas. Esto quiere decir en términos sociológicos que “el individuo es ante todo el producto del contexto social dentro del cual actúa; por consiguiente sus estrategias están condicionadas por una serie de preferencias que son el producto de un *habitus*, es decir, de aquello que ha sido adquirido y totalmente interiorizado [...]”¹⁰⁴ dentro del campo en el cual se adscribe su práctica. Por lo tanto, no todos los que se dedican a la mendicidad pueden usar las mismas tácticas, sino que cada uno de ellos, ya sea individual o colectivamente, deben valerse con sus propias herramientas.

Un ejemplo de esto, es el trabajo realizado por Kate Swanson¹⁰⁵, donde la autora especifica que las mujeres indígenas ecuatorianas de la región de Guayaquil migran a la ciudad utilizando estratégicamente su identidad étnica como sinónimo de miseria para obtener recursos a través de la mendicidad.

De acuerdo con los datos obtenidos mediante el trabajo de campo y las entrevistas a profundidad, Swanson argumenta que, a través de la relación que existe entre las categorías de raza, género y etnicidad como formas identitarias, las mujeres indígenas de Guayaquil han logrado interiorizar las normas urbanas, enganchándose a un proceso de modernización y una cultura del consumo, convirtiendo a la mendicidad –por más paradójico que parezca– en una manera de luchar activamente en contra de un sistema que las ha ido despojando de sus formas tradicionales de supervivencia. La mendicidad, en este sentido, adquiere irónicamente otro

¹⁰⁴ Ruth Pérez, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁵ Kate Swanson, *op. cit.*, p. 287.

significado, pues a pesar de estar cargada de simbolismos negativos asociados con la decadencia moral, en el caso del objeto de estudio de Swanson, representa una manera de progreso para sectores que históricamente han vivido en estado de pobreza y desigualdad social.

En este mismo tenor, los mendigos provenientes de la Sierra norte de Puebla, observados por Serna¹⁰⁶, utilizan los estigmas de su miseria para obtener recursos a través del ejercicio de la mendicidad dentro de los vagones del metro de la ciudad de México. Mediante una serie de estrategias como la *fachada* con la cual se presentan (vestimenta rural, urbana o mixta), así como los volantes que reparten en las manos o en el regazo de los usuarios del metro, en los cuales se hace alusión a su estado de pobreza, los mendigos rurales de la Sierra norte de Puebla explotan su miseria con la finalidad de obtener una moneda.

Si bien, el análisis realizado por el autor refleja que, la fachada es fundamental en el cómo se lleva a cabo el ejercicio de la mendicidad del grupo observado, la presentación del discurso escrito en los volantes repartidos es el eje clave, a través del cual, se presenta el estigma de la miseria: saludo-presentación, justificación del estigma, petición de ayuda, agradecimiento. La estructura discursiva detectada por el autor establece que cada uno de los componentes de la misma son fundamentales para establecer el diálogo con el receptor del mensaje; sin embargo, el elemento justificante —que generalmente se encuentra en la segunda parte del discurso— “[...] aporta la mayor riqueza de elementos del manejo del estigma, pues a través de ella, el mendigo trata de controlar la interacción a efecto de que el usuario lo perciba, como a su situación, como ‘merecedor’ de la caridad”¹⁰⁷. Durante la etapa de observación, el

¹⁰⁶ Erick Serna, “De la Sierra al subterráneo. Los supuestos migrantes rurales de la sierra norte de Puebla y la economía de la mendicidad en el metro de la ciudad de México”, en *Memorias Electrónicas del 1er. Congreso Internacional: Caleidoscopio de la ciudad contemporánea. Economía, Medio Ambiente y Desarrollo*, Facultad de economía de la Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, México, 24 y 25 de septiembre de 2014, pp. 176-200.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 19.

autor, rastreó seis tipos diferentes de justificaciones: “la situación de pobreza, la condición campesina, falta de medios para trabajar, afecciones por eventos naturales, condiciones familiares y aquellos que aluden a sus derechos”¹⁰⁸. En síntesis, los elementos observados y registrados en la investigación dan clara muestra de cómo los mendigos rurales de la sierra norte de Puebla “construyen toda una actividad económica en torno a la explotación discursiva del estigma de la pobreza rural”¹⁰⁹.

La idea central que se desprende de las observaciones realizadas por el autor recién mencionado, se han planteado ya en trabajos elaborados en otros contextos, como es el caso de los vagabundos parisinos analizados por Rullac, quien determinó que, éstos “utilizan las representaciones sociales de las carencias que padecen para obtener recursos exhibiendo los estigmas de su miseria”¹¹⁰.

Asimismo, el trabajo realizado por Carolina Ferrante, con mendigos discapacitados en el contexto argentino, refuerza igualmente esta idea al determinar que, “[...] se explota monetariamente el cuerpo estigmatizado como espectáculo extrayendo para sí mismo el plusvalor de la culpa generada en el otro sin contraprestación”¹¹¹. Los elementos observados por la autora, determinan que, efectivamente las características y el *habitus* del mendigo tienen un impacto fundamental en la interacción de dar y recibir una limosna; así el grupo de mendigos estudiado, utiliza como principal herramienta su cuerpo discapacitado para generar lástima en un otro normativamente sano.

La definición que construye Ferrante sobre la mendicidad, pone sobre la mesa, elementos que culturalmente han estado presentes en la historia misma de la mendicidad, pero

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹¹⁰ Rullac en Ruth Pérez, *op. cit.*, p. 119.

¹¹¹ Carolina Ferrante, “¿El negocio de la manga?: discapacidad, caridad y capitalismo en la ciudad de Buenos Aires”, *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani CONICET/ICRyM, UNSAM, noviembre de 2013, p. 5.

que, sin embargo, se habían posicionado bajo un manto moral que clasificaba a los mendigos entre merecedores y no merecedores de la caridad. La autora, por el contrario, posiciona dichos elementos como formas estratégicas a través de las cuales el mendigo se posiciona activa y agentivamente con su actividad, obteniendo los recursos materiales de manera pecuniaria.

El común denominador de los últimos trabajos revisados (Ferrante, Ruth Pérez, Kate Swanson y Erick Serna), es que los cuatro autores parten de la premisa de que la mendicidad es –al menos en el contexto actual y desde la perspectiva de los pedigüeños– una actividad económica que puede entenderse como un oficio, un trabajo, o bien un negocio que, aunque marginal y precario, permite a los sectores que han sido despojados de la esfera laboral, tener un ingreso que les permite sobrevivir de manera cotidiana, incluso de manera más efectiva que si se dedicaran a alguna otra actividad informal.¹¹²

Otro puente entre dichos autores, específicamente Ferrante y Serna, es el énfasis que dan a la cuestión corporal y afectiva como factor esencial en la construcción y comprensión de la mendicidad como una actividad económica. A estos estudios se suman otros más que han sido rescatados durante el proceso de investigación y los cuales se señalarán de manera más profunda en el capítulo tercero de esta tesis, mismo que se fundamenta como marco teórico, dado que, el presente trabajo de investigación proseguirá su camino bajo esta óptica de análisis, generando un pequeño aporte que, respaldado por el trabajo de campo realizado con los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, brinde un panorama más nítido de la realidad observada.

¹¹² Con respecto a este argumento, profundizaremos en él con base a la información obtenida en las entrevistas realizadas con la unidad de observación que forma parte de esta investigación y que se materializarán en el capítulo IV de la tesis.

A través del concepto de narrativa corporal, posicionamos a la mendicidad como una categoría sociológica dinámica, que conlleva un conocimiento muy particular que sólo es posible entenderlo a partir de la deconstrucción de los elementos que conforman ese capital simbólico, y que se materializan a través de estrategias y técnicas que permiten a quienes se dedican a este oficio a sortear de manera creativa sus necesidades más básicas. Tales estrategias y técnicas forman un vaso comunicante cuyo mensaje emitido es la súplica inscrita en el cuerpo de los necesitados. El receptor de dicho mensaje, guiado por sentimientos de culpa, compasión o deuda moral, acceden al socorro mediante una moneda.

Para ir cerrando este capítulo, diremos que el balance que nos proporciona el cuerpo de trabajos revisados hasta aquí –desde su dimensión histórica y sociológica– nos permite acotar herramientas heurísticas a través de las cuales queremos contar esta historia: la historia de la mendicidad y de sus principales actores. Narrar sus historias desde su experiencia, sus vivas voces y sus cuerpos es la tarea fundamental que nos mantiene aquí.

Capítulo 2

Los rostros de la mendicidad.

Una fotografía de los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México

Caracterizar, implica delimitar un conjunto de individuos de una totalidad en función de una lógica particular, fijar una determinada imagen de los mismos en el tiempo.

Santiago Bachiller, 2010

Introducción

El diálogo iniciado con el epígrafe anterior revela el objetivo central de este capítulo, el cual, consiste en identificar y describir las características que tienen en común los sujetos que forman parte de esta investigación, así como los elementos presentes en el entorno en el que se relacionan con los otros. A través de una mirada etnográfica, nos propusimos construir una estrategia propia de observación en la que no sólo se distinga a la mendicidad como una actividad económica de subsistencia, sino que logre destacar la participación agentiva de sus protagonistas como individuos que eligieron conscientemente su actividad, no porque fuese su única alternativa, sino como la opción más viable y satisfactoria de sus necesidades socioestructurales.

En este sentido, el trabajo de observación realizado con los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, se hizo bajo una mirada que, más que centrarse en los parámetros etnocéntricos propios de la investigación etnográfica clásica, se saliera de la norma

para mirar no sólo desde adentro (al estilo *emic*¹¹³), sino de mirar con ellos: los protagonistas de esta historia. Compartir la mirada con los otros, bajo estos parámetros, implica una relación dialógica que deconstruye la manera en que concebimos el hecho social, en este caso, la mendicidad; permitiéndonos posicionar frente a ella desde un sitio más cercano, donde los actores involucrados nos den la pauta del cómo conocer la naturaleza construida de sus relaciones sociales.

Por ello, como enfatiza Makowski en su estudio realizado con niños y jóvenes de la calle; mirar con ellos, con los excluidos, “[...] no se asume de manera acrítica y romántica; mirar con ellos implica mirar desde lugares distintos [...]”¹¹⁴, lugares que, por una parte, cohabitan en la experiencia de los protagonistas a través de relatos de vida que se inscriben en sus cuerpos y en sus prácticas, y que devienen en su forma de ser y estar en el mundo; y por otra parte, desde el lugar que como investigadores ocupamos dentro de la realidad estudiada, no como meros acumuladores de conocimiento científico social que llenan diarios de campo y tablas con datos

¹¹³ El debate con respecto a las categorías emic-etic tienen su origen en la década de los cincuenta del siglo XX en la rama de la lingüística con Kenneth Lee Pike, quien se encargó de acuñar dichos conceptos con la intención de dirigir una nueva ruta hermenéutica que, atravesada por el lenguaje, permitiera “poner en orden ciertas representaciones antropológicas en torno a cómo reconstruir la posición del otro como sujeto cultural inscrito en una realidad determinada”. Philippe Schaffhauer, “Aurora González Echeverría, la dicotomía emic-etic. Historia de una confusión”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 31, Núm. 121, 2010, p. 257.

Lo anterior está construido a través de la etimología misma de ambas palabras; donde, *etic* hace referencia al estudio de los sonidos humanos articulados independientemente del valor cultural y simbólico, mientras que la palabra *emic* hace referencia a la articulación y estructuración de dichos sonidos en la conformación de formas de percibir y, por tanto, de describir el mundo en una cultura determinada. *Ibidem*, p. 259. En este sentido, la tarea de los antropólogos y sociólogos consiste en posicionarse ante su objeto de estudio, bajo la dirección de alguna de estas dos miradas: la mirada *etic* que subyace una tarea nomotética y explicativa, de mirar desde afuera con la finalidad de ser lo más objetivos posible; o bien, desde una mirada *emic* que supone un trabajo hermenéutico y comprensivo, que requiere forzosamente de la participación del investigador con su objeto de estudio, esto es, adentrarse en sus costumbres y su cultura para hacer una representación, lo más cercana posible, de lo que se está estudiando. Si bien, en la presente investigación partimos de este posicionamiento, con la finalidad de mirar desde adentro, también es cierto que, tomamos cierta distancia al posicionarnos críticamente ante una tradición metodológica que, aunque más horizontal, no se ha logrado desprender del todo del orden clasificatorio que rige nuestro mundo social, mirando a los otros como un ente folklórico de los que hay que rescatar parte de su cultura. Por tanto, lo que se propone es mirar no sólo desde adentro, sino mirar con los otros que son y forman parte de nuestro entorno y de nuestra realidad; respetar sus códigos y enmarcarlos en un horizonte de conocimientos y saberes que están interrelacionados en este complejo entramado que nombramos sociedad.

¹¹⁴ Sara Makowski, *Jóvenes que viven en la calle*, México, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p.18.

–como si las personas y sus relaciones sociales fueran una estadística vacía de una historia vivida–; sino como agentes inmersos dentro de la propia realidad estudiada, cuyas experiencias y saberes acumulados ejercitan la mirada a través de “un conjunto de competencias culturales y visuales que lo llevan a recortar, seleccionar, olvidar, eludir y resaltar algunas aristas de lo que se mira”¹¹⁵, transformando así, el acto de mirar en un acto creativo¹¹⁶ que, a través de la imaginación sociológica¹¹⁷, crea y reconstruye ventanas nuevas desde donde mirar la realidad social.

La imagen capturada de los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, y cuya fotografía sociológica presentamos en este capítulo, estuvo conformada por dos pasos¹¹⁸: el primero, encaminado a registrar de manera detallada los elementos presentes en el escenario observado, constituyendo con ello el primer nivel de producción de información; el segundo, guiado por la intuición sociológica de la mirada como productora de sentido, traspasó el límite de lo descriptivo para posicionarse como un acto creativo productor de herramientas conceptuales más cercanas y reivindicativas de la realidad estudiada.

Ambos procesos fueron registrados con ayuda de dos herramientas metodológicas; por una parte se hizo uso de una guía de observación en la que se hicieron anotaciones detalladas de lo que se miraba. Resultado de dicho ejercicio, los elementos que se hacen patentes en este primer paso son los siguientes:

- El entorno: características físicas, urbanas y sociales del espacio observado (La Catedral Metropolitana de la ciudad de México).

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁶ *Apud.*, p.19

¹¹⁷ Charles Wright Mills, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 2003.

¹¹⁸ El carácter general de estos pasos metodológicos de observación fue tomado del análisis que realiza Sara Makowski con referencia a la mirada etnográfica que guió su estudio con jóvenes de la calle. Sara Makowski, *op. cit.*, pp. 17-31.

- Los actores sociales: características de los actores observados (mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México).
- Relaciones sociales gestadas por la unidad de observación: dinámicas, rutinas, socialidades e interacciones entre ellos y los actores que comparten su espacio.

Por otra parte, el segundo paso se construyó con ayuda del diario de campo, así como de anotaciones y fotografías que se capturaron en tiempo real con ayuda del teléfono móvil. El diario de campo se estructuró mediante una ficha de datos generales, así como de dos columnas en las que se resaltaban los componentes objetivos y subjetivos de lo que se miraba. Dentro de la ficha de datos generales se vaciaba información relativa al lugar, fecha y hora en la que se llevaba a cabo el trabajo de observación. En la estructura de las columnas, en una se vertían los componentes objetivos, mismos que salieron de la guía de observación (el entorno y sus características, los actores sociales y sus características, y las relaciones sociales, dinámicas, rutinas e interacciones de los actores sociales dentro de su espacio); en la columna de los componentes subjetivos, se intentó matizar cada uno de los detalles de lo que se miraba bajo la intuición y el ejercicio que la imaginación sociológica es capaz de brindar a través de herramientas conceptuales cercanas a la realidad social.

La estructura de este capítulo está ordenada de tal manera que intenta proporcionar al lector una fotografía de los elementos capturados a través de la mirada etnográfica por una parte, y de la mirada sociológica por la otra.

2.1 La unidad de observación: los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México

Al centrar esta investigación en el grupo de mendigos que se asientan frente a la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, no sólo nos referimos a un grupo particular de pedigüños que comparten características en común, sino también nos referimos a un espacio físico, social y simbólico, que hace del acto mendigante un ritual de sobrevivencia que permite obtener de manera certera los recursos básicos que toda persona necesita para vivir. El vínculo entre estos dos elementos –espacio y mendicidad– revela cómo los protagonistas de este grupo deben adaptar sus comportamientos y sus lenguajes en referencia a dicho espacio, al mismo tiempo que este lugar se ve transformado al incorporar en su paisaje a este grupo social tan particular.

En adelante nos enfocaremos en describir cada uno de los componentes de la unidad de observación.

2.1.1 La Catedral Metropolitana de la Ciudad de México: un espacio en movimiento

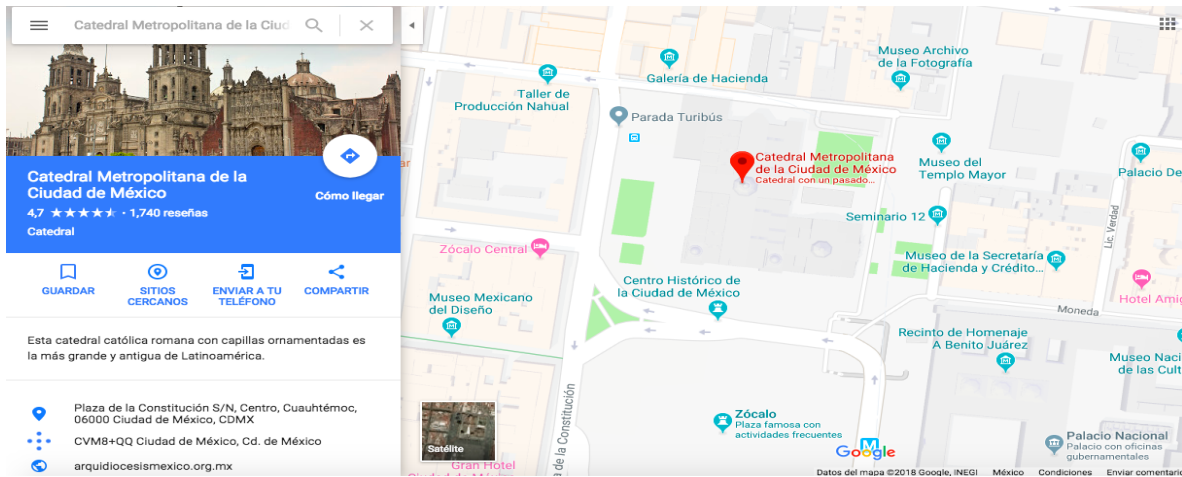
La Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, fundada en el siglo XVI¹¹⁹, está ubicada en el lado norte de la Plaza de la Constitución en el Centro Histórico de la Ciudad de México dentro de las demarcaciones de la Alcaldía Cuauhtémoc¹²⁰. Su posición espacial colinda con

¹¹⁹ Los datos con respecto a la fecha exacta en que se construyó la Catedral de México son muy ambiguos, esto debido a la falta de fuentes primarias que constaten dicho dato; sin embargo, de acuerdo a la información obtenida en la página oficial de la catedral, se le adjudica al año de 1563 como aquel en el que se inician los cimientos de su construcción, concluyéndola casi tres siglos después en el año de 1813. Información recuperada el 17 de mayo de 2018 del sitio web: <http://catedralmetropolitanacdmx.org/>

¹²⁰ La alcaldía Cuauhtémoc es una de las 16 demarcaciones territoriales en las que se encuentra dividida la ciudad de México. Cuenta con 32.44 km² y una densidad poblacional de 521, 348 habitantes. Dentro de las características más sobresalientes de dicha demarcación, se encuentran aquellas de índole histórico, político, económico, social, cultural y simbólico; es un espacio “en el que diariamente transita una población cinco veces más de la que lo habita”. <https://alcaldiacuauhtemoc.mx/entorno/>; así como una fuente importante de comercios, empresas,

plazas públicas y con emblemáticos edificios arquitectónicos cuyo valor se funda en la historia misma de sus construcciones, como es el caso de la zona arqueológica del Templo Mayor, Palacio Nacional y el Zócalo de la ciudad de México.

Imagen 1. Ubicación geográfica de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México



fuelle: www.google.com/maps

Su estructura, semejante a un gran rectángulo, está resguardada por muros y rejas cuya altura permiten visualizar su imagen hacia el exterior. A unos pasos, frente al enrejado de la catedral, se encuentra la estación Zócalo de la línea dos del Sistema de Transporte Colectivo Metro, y a un costado, en el lado oeste, se ubica una parada de taxis, hecho que impacta en la marea de gente que transita por el lugar. Asimismo, dado el valor cultural que posee el espacio público en el que está inserta la Catedral de México, en los últimos años se han ofertado servicios turísticos; por ejemplo: visitas guiadas (tanto a la catedral, como a museos y recintos históricos de los alrededores), así como recorridos por el centro histórico en transportes que cumplen con dicha finalidad, como es el uso de tranvías y el turibús, cuyas paradas se encuentran a un

entidades financieras, y un sinnúmero de actividades culturales, políticas y sociales que definen la dinámica de dicho entorno geográfico.

costado del recinto católico. Una característica más que se añade a esta permanente movilidad, es el flujo constante de automóviles que rodean el perímetro de la catedral, haciendo de ella un sitio muy ruidoso, hecho que, por cierto, impactó de manera negativa en algunas ocasiones el audio de las entrevistas realizadas durante la segunda etapa del trabajo de campo.



Fuente: imagen tomada de internet

En cuanto a las características urbanas del lugar, podemos señalar que el espacio observado es uno que no permite la estadía, por el contrario, promueve la circulación y la movilidad. Esto se da en parte debido a la falta de mobiliario urbano que permita a los transeúntes tomar un descanso, ya que no hay bancas o mesas donde se pueda “pasar el rato” y relacionarse con los demás. Lo que hay alrededor del perímetro del recinto, y que por momentos sirve para sentarse por unos minutos, son unas jardineras de una altura muy pequeña, lo cual resulta incómodo para quienes desean tomar un descanso o simplemente sentarse a disfrutar de la vista. Por otra parte, la zona en la que está situada la catedral es muy luminosa, dado que no hay suficientes árboles que den sombra, por lo que la luz del sol siempre da de frente a la catedral impidiendo así la permanencia en el lugar.

Es bajo estas características que el espacio que se describe es, ante todo un espacio en movimiento, un lugar simbolizado por “la precariedad de lo que nunca aparece quieto [que] conlleva a que los vínculos e intercambios que se establecen dentro del espacio público sean

laxos, espontáneos, fortuitos [...]”¹²¹ es, en otras palabras, un lugar de encuentros y desencuentros por donde transitan a diario cientos de personas, transeúntes que se dirigen a sus trabajos o sus actividades cotidianas, personas que van de compras o a surtirse de mercancías para sus locales o negocios familiares, turistas –tanto nacionales como extranjeros– que se quedan maravillados del panorama que alcanzan sus ojos; están también los que se encuentran para el almuerzo o la comida, para visitar alguna exposición en algún museo, o bien, aquellos que entran directamente a visitar el recinto católico. En fin, las características físicas, urbanas y sociales de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México hacen de ella un espacio que no descansa, un espacio en movimiento, un lugar donde la gente se encuentra para volverse a desencontrar.

Sin embargo, ante tales desencuentros, están también los que permanecen, los que se mimetizan en el lugar por ser parte de él. Aquellos que en otro contexto y en otro espacio pasarían desapercibidos, pero que, en este lugar de intensa movilidad, se encuentran así mismos, se encuentran ante la vista de los demás: se hacen visibles. Esta visibilidad permite que dichos individuos se relacionen de manera más constante con el espacio, generando pautas de sociabilidad que se materializan a través de diversas actividades que, generalmente se encuentran vinculadas a formas precarias de “ganarse la vida”, actividades que forman parte de una economía marginal¹²²; por ejemplo: la venta callejera de mercancías de bajo valor, servicios a domicilio y la mendicidad.

¹²¹ Santiago Bachiller, “Exclusión social, desafiliación y usos del espacio. Una etnografía con personas sin hogar en Madrid”, Tesis doctoral en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010, p, 47.

¹²² El concepto de economía marginal refiere a un conjunto de procesos que se despliegan usufrutando y extrayendo los recursos materiales y humanos en poblaciones vulnerables que, se hacen rentables y extraíbles por la misma desigualdad y vulnerabilidad producida por la expropiación de las mínimas condiciones de bienestar tradicionales que, a su vez, fue llevada a cabo en pos del bienestar y el bien común” Epele, 2010 en Carolina Ferrante, “¿El negocio de la manga?: Discapacidad, caridad y capitalismo en la Ciudad de Buenos Aires”, *VII Jornadas de jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2013.

Así, durante la etapa de observación, se pudo constatar la presencia de diversos actores que ejercen sus actividades económicas en este espacio tan particular de la ciudad. Entre los cuales se encuentran: vendedores ambulantes (venta de periódicos y revistas, postales e imágenes fotográficas de personajes emblemáticos de la cultura mexicana; congeladas, frituras, dulces, refrescos, agua embotellada, jugos y antojitos mexicanos), encuestadores (los cuales se encuentran de manera episódica), repartidores de fanzines, danzantes (únicamente los fines de semana), desempleados que se asientan a un costado de la catedral y que ofrecen sus servicios mediante letreros o carteles que describen de manera breve las habilidades que poseen con respecto al oficio en el que fueron formados¹²³, y por último, los protagonistas de esta fotografía: los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, quienes a través de su actividad dibujan un paisaje muy particular del lugar, haciéndolo único y especial en referencia a otros entornos de la ciudad donde también se ejerce la mendicidad.

Esto es así –al menos de manera hipotética– debido al vínculo histórico entre la mendicidad y la institución católica, quien a través de sus recintos religiosos ha estado presente en las imágenes caritativas de los más necesitados, ya sea mediante asilo, o bien, mediante la donación de limosnas. En el caso de la Ciudad de México, la Catedral Metropolitana representa una imagen muy nítida de ese panorama –pues además de ser la institución fundadora del primer asilo para mendigos y vagabundos en México¹²⁴– es también, un lugar cuya carga simbólica asociada a elementos virtuosos como la caridad y la compasión, tiene un efecto fundamental en el cómo se ejerce la relación social de pedir y otorgar una limosna.

¹²³ Con respecto a este grupo de actores sociales, a diferencia de nuestros protagonistas, ellos cuentan con un permiso para ejercer su actividad en las inmediaciones de la catedral, por lo que deben portar un gafete con sus datos.

¹²⁴ Ramón Beteta, *La mendicidad en México*, Departamento de Beneficencia Pública, A. Mijares y Hnos., México, 1931, p. 40.

Si bien, el grupo de pedigüeros que forman parte de esta investigación, no tienen relación directa con las autoridades de la Catedral Metropolitana (de acuerdo a la información que ellos mismos han proporcionado en las entrevistas), el simple hecho de asentarse frente a ella para pedir dinero “por el amor de Dios” manifestando dolor y sufrimiento mediante la exhibición de su cuerpo enfermo, crea un vínculo emocional con sus posibles benefactores, quienes sin tanta reticencia se acercan a socorrerlos.

Así, el espacio y las posibilidades que brinda la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, a través de las características antes mencionadas, permite a los mendigos observados, evaluar los beneficios que implica ejercer su actividad en este lugar, construyendo su propio espacio de trabajo en función de múltiples variables que se traducen en la moneda que la gente les otorga. En este sentido, a través de la mendicidad, los pedigüeros transforman el espacio de la catedral en lugar¹²⁵ al conferirle una carga simbólica que, mediante las características que tienen en común¹²⁶, logran atribuirle un valor diferente que rompe con las fronteras de lo que esquemáticamente representa la catedral como espacio público, para posicionarla como un lugar de resistencia que reivindica otras formas del *Ser productivo* y de insertarse en el *campo laboral* desde sus propios medios y recursos. A continuación se hará referencia de manera más específica sobre este punto.

¹²⁵ Hacemos referencia a la dicotomía espacio-lugar para resaltar la importancia de la diferencia que radica en ambas en el contexto analizado, destacando con ello que, “el espacio se transforma en lugar a medida que se carga de significado simbólico, en función de cómo la gente lo utiliza, modifica o atribuye valor”, Santiago Bachiller, *op. cit.*, pág. 50.

¹²⁶ Este punto será tratado en el siguiente apartado.

2.1.2 Los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México

El grupo de pedigüños que forman parte de esta investigación comparten varias características en común; la primera de ellas es que es un grupo pequeño conformado por cuatro hombres en edades productivas que oscilan entre los 30 y los 60 años; la segunda es que los cuatro se asientan frente a la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, lugar que, como se ha mencionado, es transformado a través de las prácticas y significados que le atribuyen los protagonistas de esta historia; por último, la tercera característica compartida, y de la cual se desprende gran parte de esta investigación, es la condición de enfermedad o discapacidad que poseen los cuatro integrantes del grupo observado, misma que tiene un impacto directo en la forma en que ejercen la mendicidad, y que como veremos más adelante, los lleva a legitimar su derecho al socorro¹²⁷.

Al ser un grupo tan pequeño de pedigüños, y al llevar a cabo su actividad de manera estática¹²⁸, hizo que la investigación se pudiera dar de manera más fluida, por lo que acudir al lugar implicó siempre encontrarlos, sino a todos, por lo menos a alguno de ellos. Por otra parte, como ya se ha mencionado, el espacio en el que está circunscrita su actividad –la Catedral Metropolitana– es un lugar sumamente transitado y vigilado por cuerpos policiales, hecho que me mantuvo segura la mayor parte del tiempo, permitiéndome hacer el trabajo de campo sin ser agredida o amenazada (como ocurrió en otros lugares de la ciudad y con otro

¹²⁷ Recordemos aquí que la noción del derecho al socorro desde la visión simmeliana esta enfocada en resaltar de manera equiparable con el derecho al trabajo, añadiendo con esto “el motivo humanitario de que la petición y aceptación de la asistencia le resulte más fácil al pobre si entiende que con ello simplemente está ejerciendo su derecho”. George Simmel, *El pobre*, Madrid, Sequitur, 2011, p. 25.

¹²⁸ Hace referencia al sedentarismo con el que se lleva a cabo la mendicidad, quedarse en un sitio sin la necesidad de estar en movimiento con la finalidad de hacerse visibles dentro del espacio público apropiado, es decir que, a diferencia de otros grupos de mendigos que deambulan de un lugar a otro para obtener sus monedas, como es el caso de los que piden dinero dentro de los vagones del metro, los mendigos de la catedral lo hacen de manera no dinámica, es decir, basta con que se acomoden en el lugar que ya tienen fijado para poder exhibir su enfermedad, y que sea el transeúnte el que se acerque a ellos a otorgar la moneda.

grupo de mendigos). El horario en que se llevó a cabo el trabajo de campo, tanto la etapa de observación como la etapa de las entrevistas, siempre fue en horas amables; esto debido a la jornada en que se hacen aparecer nuestros protagonistas: de las once a las dieciocho horas de la tarde aproximadamente.

Durante mis primeros acercamientos por el lugar realicé varios recorridos alrededor de la catedral con la intención de verificar si había más personas pidiendo dinero en el recinto, ante lo cual verifiqué que no. Solamente en una ocasión se pudo percatar la presencia de una mujer de origen étnico pidiendo dinero en una de las puertas principales de la catedral, no la volví a ver después de esa ocasión, hecho que llamó mi atención al identificar que, el espacio de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México es un lugar donde la mendicidad es ejercida únicamente por hombres, cuyas características generales ya han sido mencionadas.

Bajo estas circunstancias, se puede señalar que los únicos mendigos observados de manera constante dentro del espacio referido son aquellos que protagonizan esta investigación: Marcos, Ángel, Gerardo y Emilio. Los mismos que conoceremos a continuación.



Informante 1. Marcos



Informante 2. Don Gerardo



Informante 3. Ángel



Informante 4. Don Emilio

Los personajes de esta historia van arribando al lugar alrededor del medio día (puede ser una hora antes o una después); generalmente están de lunes a domingo, sin embargo, hay días en que no se les ve a algunos de ellos pues probablemente sean días de descanso. Con esto no se pretende argumentar que tengan días establecidos por normas acotadas en referencia a una rutina laboral, más bien, lo que se quiere decir es que, probablemente ellos eligen los días en que desean o pueden ir a la catedral o, quizá existan otros elementos que les impidan asistir a su rutina cotidiana: malestares provocados por la enfermedad, no tener ánimo de ir, no contar con el dinero suficiente para su traslado o simplemente porque desean tomar un día de descanso.

Otro aspecto que me parece importante destacar, y el cual está ligado con el anterior, es que cada uno de ellos llega por cuenta propia, aunque hay que aclarar que en algunas ocasiones se les vio llegar acompañados de alguna persona cercana a ellos; por ejemplo: en el caso de Ángel, se pudo observar en repetidas ocasiones la presencia de una mujer de aproximadamente 30 años que algunos días llegaba con él y en otras ocasiones se aparecía alrededor de las tres de la tarde para llevarle comida y hacerle compañía un rato, o bien, para retirarse con él.

En el caso de Don Emilio, a excepción de los otros tres informantes, se pudo observar su llegada a la catedral en compañía de un hombre de alrededor de 40 años y en otras ocasiones de un hombre más joven de aproximadamente 20 años, quienes en un primer momento, generaron la incertidumbre de si se trataba de personas que, beneficiándose de la condición desvalida de Don Emilio, se encargaban de explotarlo monetariamente. Si bien, nunca se observó una señal de violencia o agresión hacia nuestro sujeto de estudio, la forma en que éste dispone de su cuerpo haciéndolo notar sumamente vulnerable, dio la pauta para generar dicha sospecha, misma que quedó refutada al constatar –durante el trabajo de

entrevistas– que los hombres en cuestión en realidad prestan sus servicios a Don Emilio para llevarlo y recogerlo a cambio de una comisión¹²⁹.

Una vez que nuestros protagonistas llegan a la catedral, se posicionan en un sitio muy específico, guardando cierta distancia entre sus compañeros de “oficio”, lo cual me hizo pensar de manera hipotética que cada uno de ellos ya tiene fijado el lugar que les corresponde, haciendo con ello un uso jerarquizado del espacio, es decir, se apropian del lugar que es al mismo tiempo su lugar de trabajo y de socialización.

Inmediatamente después de que se sitúan en su lugar de trabajo, cada uno de ellos se “acomoda” en el piso colocando su cuerpo, de manera tal que, dejan a la vista de los otros, de los transeúntes, la precariedad que arroja su cuerpo lumpenizado; es decir, exhiben la enfermedad, la discapacidad, la malformación de una carne que pide desesperadamente la piedad y la compasión de los que están en mejores condiciones materiales y de salud que ellos.

Esta visibilidad va acompañada del uso y apropiación del espacio en el que se asientan, pues depende de las características y condiciones del lugar para poder desplegar las estrategias corporales de las que se valen los mendigos de la catedral. En este sentido, podemos señalar que nuestra unidad de observación, hace un uso ampliado del espacio¹³⁰, es decir, al estar

¹²⁹ Con respecto a este punto, debo confesar que hubo mucha confusión de mi parte, pues durante las primeras observaciones realizadas llegué a sospechar que se trataba de un caso de explotación debido a la visible vulnerabilidad del informante, quien a diferencia de sus compañeros, no tiene mucha movilidad y debe permanecer en una silla de ruedas. Posteriormente, con la información brindada por los informantes y el propio Emilio, se pudo constatar que no era ningún caso de explotación; por el contrario, Don Emilio les paga con lo que obtiene en la catedral para que lo lleve a su <<lugar de trabajo>>, lo cuiden y lo regresen a su domicilio una vez terminada su jornada de trabajo. A propósito de esta situación, posteriormente se tuvo la oportunidad de entrevistar a uno de los hombres que acompañan a Don Emilio, constatando con sus propias palabras que, su trabajo es cuidar de Don Emilio a cambio de una comisión (misma que varía de acuerdo a lo que haya percibido Don Emilio a lo largo del día).

¹³⁰ El concepto de uso ampliado del espacio es retomado de una investigación realizada con mendigos adultos mayores en la ciudad de Guadalajara. A partir de los datos recolectados en la investigación etnográfica se identificaron dos formas de hacer uso del espacio: una mínima utilización del espacio, que conlleva a usar de forma limitada el espacio impidiendo la movilidad del mendigo; y otra en la que se hace un uso ampliado del espacio, permitiendo una mayor movilidad y visibilidad de las disposiciones del cuerpo. Cristina Villegas, Miguel Ángel Sahagún y María Luna, “El cuerpo en la práctica de la mendicidad de adultos mayores. Un estudio de tipo

dentro de un lugar abierto –como es el caso de la Catedral Metropolitana– pueden disponer de mayor movilidad, lo cual implica la extensión de sus piernas, de sus brazos, hacer movimientos bruscos con el cuerpo, así como la puesta en escena de sus prótesis, muletas o aquello que permita al espectador cerciorarse de que efectivamente padecen una enfermedad, o bien, de que están incapacitados para realizar alguna actividad productiva.

“[Marcos] se sienta de una manera muy peculiar: cruza la pierna que está en buenas condiciones y deja a la vista la otra pierna, la que tiene una malformación (es delgada, pequeña y sin tonalidad muscular, a primera vista parece que dicha pierna no tiene movilidad, se va de lado como si estuviera “flojita”, sin fuerza). A un lado de su pierna coloca una muleta...Después de un tiempo cambia de posición, por momentos extiende sus dos piernas, las deja visibles; una totalmente tapada con el pantalón y un zapato deportivo, y la otra totalmente descubierta, (se dobla el pantalón hasta la rodilla) sin zapato, mientras agita bruscamente un vaso de plástico con algunas monedas en su interior, pidiendo con voz amable una ayuda.”¹³¹

Asimismo, en la siguiente nota de campo se puede apreciar el uso que otro de los informantes le da al espacio en el que se asienta:

“[Gerardo] se sienta sobre una bolsa grande de color negro, se dobla los pantalones a la altura de las rodillas y sus zapatos deportivos los pone a un lado de él. Presenta una enfermedad en la piel, tiene mucha resequedad y se rasca constantemente dejando marcas visibles de laceración, principalmente en sus piernas y brazos. Su rostro también presenta callosidades pero en menor medida. Me he acercado un poco más y la piel muerta que se cae al rascarse queda como una alfombra sobre la bolsa de plástico que está debajo de él. Posiblemente emplea la bolsa negra de plástico como una estrategia de mayor visibilidad hacia el padecimiento de su piel...”¹³²

etnográfico”, en *UARICHA*, Vol. 15, Núm. 35, 2018, Facultad de psicología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, pp. 43-54.

¹³¹ Nota de campo núm. 1.

¹³² Nota de campo núm. 2.

Para representar esta escena, nuestros sujetos de estudio, además de colocar sus “herramientas de trabajo” y la exhibición de su cuerpo desvalido, acompañan mediante súplicas, generalmente en nombre de Dios, la necesidad de obtener una ayuda. En algunas ocasiones lo hacen mediante el movimiento brusco y torpe del cuerpo, quizá para llamar más fácilmente la atención de los transeúntes, quizá para demostrarles la imperiosa necesidad de gritarles con el cuerpo, que su cuerpo sufre, que por más esfuerzo que haga es un cuerpo inútil, un cuerpo improductivo que requiere de una ayuda.

Aquí algunas de las frases más comunes que utilizan los mendigos de la Catedral Metropolitana para suplicar ayuda:

“MIRA COMO ESTOY, POR PIEDAD DEME UNA AYUDA...”¹³³

“SEÑOR, SEÑORITA; UNA AYUDA POR EL AMOR DE DIOS...”¹³⁴

“QUIERO COMER, TENGO HAMBRE; POR AMOR DE DIOS DEME UNA MONEDA”¹³⁵

Junto a estas súplicas y a un lado del cuerpo sufriente, los mendigos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, colocan el recipiente en el que las personas pueden depositar sus monedas, generalmente utilizan un vaso de plástico duro o una gorra. Ambos recipientes son muy eficaces para llamar la atención de los transeúntes: el vaso por ejemplo, hace ruido con las monedas depositadas dentro de sí; el mendigo lo mueve insistentemente, llamando así la atención de la gente.

La gorra en cambio no hace ruido pero la acompaña una imagen religiosa de alguna virgen o un santo, cuya parte trasera de la imagen contiene una oración de devoción. Esta imagen es otorgada dotada de bendiciones por parte del mendigo una vez que recibe su bien

¹³³ Una de las frases que utiliza Ángel para pedir una moneda a los transeúntes

¹³⁴ Frase que utiliza Marcos para pedir una moneda, generalmente lo hace agitando bruscamente el vaso de plástico en el que le depositan las monedas.

¹³⁵ Esta es otra de la frases, aunque menos comunes, de las que hace uso Marcos.

material. A propósito de esta observación, durante las primeras visitas que hice a la catedral, tenía la inquietud de saber qué era lo que contenían dichas imágenes, sabía que eran imágenes religiosas pues se podía ver ese detalle desde mi punto de observación; sin embargo, no sabía que éstas tenían una oración detrás de ellas, ni que al otorgarlas el mendigo dotaba de bendiciones a quienes se acercan a él para dejar caer algunas monedas o billetes, como pude constatar cuando me acerqué a él (a Ángel quien es el que utiliza este recurso). Este hecho, si bien, simboliza de alguna manera la posible devoción religiosa del actor social en cuestión, también refleja de manera hipotética, la táctica a través de la cual el mendigo se vale como agente social para obtener un mayor número de ganancias, a través del vínculo que genera la imagen religiosa, la condición desfavorable de su cuerpo y la posible compasión del otorgante.

En las siguientes imágenes se puede observar la parte frontal de la estampa y la parte trasera con las oraciones, mismas que, contienen súplicas referentes a la necesidad de paliar las dificultades humanas.



Imagen de San Judas Tadeo (parte frontal)¹³⁶

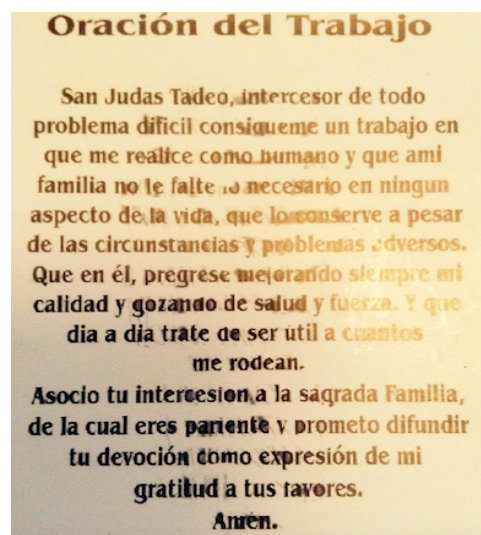


Imagen de San Judas Tadeo (parte trasera)

¹³⁶ Imagen otorgada por el informante durante el trabajo de observación.

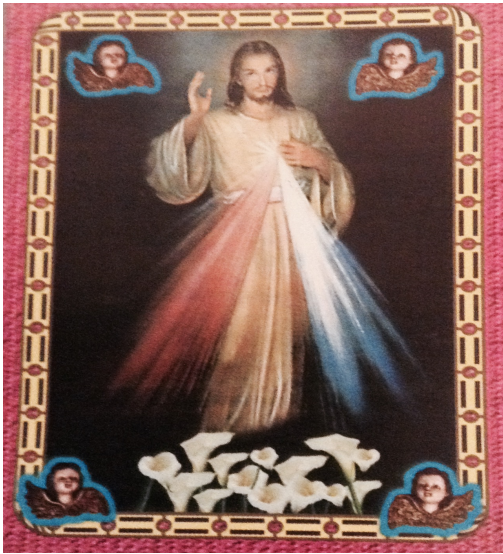


Imagen del Señor de la Misericordia (parte frontal)¹³⁷

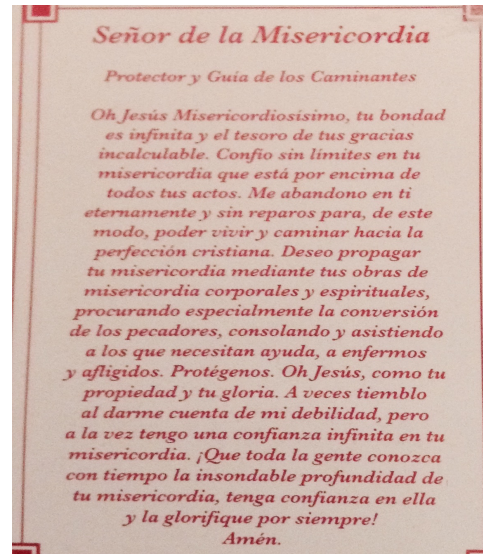


Imagen del Señor de la Misericordia (parte trasera)

Por otra parte, un aspecto que me pareció sumamente interesante en el acto de dar y recibir caridad, es que el recipiente en el que se depositan las monedas sirve como canal a través del cual se concreta la relación social de la mendicidad. Durante el tiempo que duró la etapa de observación y aun en la etapa de entrevistas, me percaté que difícilmente la gente otorga la moneda directamente en la mano del mendigo, generalmente lo hacen en el recipiente que cumple con dicho propósito. Incluso cuando se trata de alimentos o de algún otro objeto. La gente deja a un lado del mendigo lo que desea donar, al mismo tiempo que recibe de éste, las bendiciones y su eterno agradecimiento.

¹³⁷ Imagen otorgada dentro del contexto de las entrevistas.



Fuente: Fotografía propia

En cuanto al dinero que reciben, una vez que acumulan suficientes monedas, las guardan en los bolsillos del pantalón, o bien, en alguna otra bolsa que traigan consigo, ésta puede ser una bolsa tipo *cangurera* o una mochila. Cuando reciben billetes, los guardan inmediatamente, nunca los dejan en el recipiente o a la vista de los transeúntes, y cuando reciben el primer billete se persignan con él haciendo un movimiento de tres cruces en señal de agradecimiento con “él de allá arriba”, como señalan ellos la figura de Dios¹³⁸. En cuanto a las monedas de menor valor, generalmente las dejan a la vista de los posibles donantes, esto con la finalidad de “engañar”¹³⁹ probablemente a los transeúntes de que aún no han juntado lo suficiente y éstos les sigan otorgando una ayuda.

¹³⁸ A propósito de esta observación que, por cierto es llevada a cabo por los cuatro actores sociales de esta investigación, se desprende la hipótesis de que en el grupo de mendigos observados existe una firme creencia religiosa, manteniendo con ello un vínculo simbólico con respecto a la figura histórica del pobre merecedor tratada dentro del capítulo 1

¹³⁹ Con respecto a este señalamiento hay que aclarar que la posición que se tiene al respecto es crítica, no en función del posible “engaño” que el propio acto mendigante de este grupo podría encubrir, sino en razón de las actividades económicas que desempeñan los grupos pobres de la ciudad como respuesta a la exclusión del mercado de trabajo, y bajo la cual se ven en la necesidad de construir su propio espacio de trabajo.

Con respecto a los otorgantes de limosna, se pudo observar que algunos de ellos son personas que conocen, o que al menos están familiarizados con los mendigos de la catedral; esto se infiere debido a la relación de cercanía que mantienen con ellos; es decir, hay personas que de manera constante se acercan a conversar un rato con ellos, a darles los buenos días y a entregarles una moneda o algún alimento. Como ya se planteaba en el primer capítulo, a través del pensamiento de Castel, el elemento de proximidad entre la comunidad y el mendigo es esencial para que éste último pueda ser socorrido¹⁴⁰. Las siguientes notas de campo son un ejemplo de lo previamente argumentado:

En un principio pensé que la señora que se acerca con tanta amabilidad a Don Gerardo era un familiar, pero con el paso del tiempo observo que es una mujer que vive o trabaja en las calles aledañas a la catedral y le lleva de buena voluntad, sino todos los días, por lo menos continuamente comida a Don Gerardo, quedándose un rato a conversar amablemente con él [...]¹⁴¹

Asimismo, Ángel hace señalamiento de lo siguiente:

Mira, por ejemplo, ahorita te vas a fijar como ese señor que está con el señor en silla de ruedas va ir pasando con cada uno de nosotros. Siempre lo hace, es bien amable, bien buena gente, siempre nos da lo que puede: una monedita o luego que el taco, la torta, lo que pueda ¿me entiendes?¹⁴²

Por otra parte, algo que ha llamado mi atención con respecto a los patrones de comportamiento de los otorgantes, es el impacto que tienen las reacciones de empatía que

¹⁴⁰ Ver capítulo 1.

¹⁴¹ Nota de campo núm. 5

¹⁴² Este ejemplo pertenece a un fragmento de las entrevistas realizadas a Ángel, y que me pareció importante incluirlo como forma de ilustrar el argumento de la proximidad entre mendigo y comunidad.

pueden llegar a sentir los transeúntes con los mendigos de la catedral. Un caso muy singular es el siguiente:

Me pude percatar que, las personas que tienen alguna discapacidad, o bien, que usan algún tipo de prótesis, se acercan con amabilidad y empatía hacia Ángel. Iba caminando una familia: el padre, la madre y dos niñas; una de ellas con aparatos en uno de sus brazos. El papá decidió acercarse junto con su pequeña a Ángel para otorgarle un billete de veinte pesos, al mismo tiempo que le decía a su hija: “Mira, él está igual que tú, echándole ganas para salir adelante [...]”, Ángel los miró con una sonrisa, recibió el billete y a cambio les dio una de las imágenes religiosas que tiene siempre consigo; posteriormente les dotó de bendiciones y les agradeció la ayuda; también le dio palabras de aliento a la niña.¹⁴³

Si bien, hasta aquí se ha hecho énfasis en las características que comparte el grupo de mendigos que se está estudiando, también es importante destacar aquellas que los diferencian, esto principalmente porque dichas diferencias tienen un impacto en la “donación” que recibe cada uno de ellos, haciendo de la mendicidad una relación social sumamente compleja que no descansa en el simple ejercicio de dar y recibir una moneda, sino que hay un entramado social que se construye a través de códigos valorativos que definen a quién o a quiénes ayudar.

En este sentido, durante la etapa de observación se pudo constatar que hay patrones dominantes que se encuentran presentes en la microescena de dar y recibir una moneda, y los cuales fueron palpables a través de cada uno de los informantes del grupo. Pero ¿cuáles son esos patrones dominantes? Con respecto a esta pregunta se puede determinar que cada una de las características físicas, corporales, de temperamento y de tipo afectivo influyen de manera determinante en el acto de recibir una ayuda.

Un ejemplo que me viene a la mente, es el acotado en la siguiente nota de campo:

¹⁴³ Nota de campo núm. 3.

“ [Don Gerardo]...es un hombre que refleja timidez, está sentado sobre una gran bolsa de plástico color negra; deja a la vista gran parte de su cuerpo, principalmente sus piernas, pies y brazos. Desde lejos se alcanza a observar la condición desfavorable de su piel, se ve áspera, rugosa y muy lastimada. Siempre se está rascando el cuerpo, me imagino que es por la enfermedad que tiene. Aún no he podido hacer contacto con él, me intriga pensar en actuar de una manera desconcertante o que pueda hacerlo sentir incómodo [...]”¹⁴⁴

En el caso específico de Don Gerardo, de quien se hizo mención en la nota de campo anterior, se puede observar que es el pedigüño que recibe menos dinero que el resto de sus compañeros. La gente generalmente no se acerca a él o duda en hacerlo. Esta observación la pude entender dentro del mismo marco en el que mi posición subjetiva como investigadora estuvo presente, ya que en un principio se me dificultó el acercamiento a él debido a su condición de salud. Gerardo padece una enfermedad llamada psoriasis¹⁴⁵, es una enfermedad en la piel que genera descamación, razón por la cual, el informante pasa gran parte del tiempo frotando su piel debido a la comezón que le produce, “rascarse es un gesto por demás mecánico y contagioso. Cuando alguien comienza a rascarse, se genera una imitación no programada entre los que se encuentran próximos”¹⁴⁶, eso me pasó incluso antes de acercarme a él, y temía hacerlo frente al informante y que éste se diera cuenta y lo interpretara como una forma grosera y despectiva hacia su persona.

Por otra parte, el carácter de Don Gerardo es muy introvertido. A diferencia de sus compañeros que suelen ser más abiertos, como si invitarán a las personas a donarles una ayuda, en el caso de Don Gerardo no es así, pareciera que está enojado, o bien, da la impresión de ser una persona muy solitaria que no quiere que se acerquen a él.

¹⁴⁴ Nota de campo núm. 2.

¹⁴⁵ La psoriasis es una afección en la que las células de la piel se acumulan para formar escamas y manchas secas que producen comezón. Su síntoma más común es un sarpullido en la piel, aunque algunas veces puede extenderse a las uñas o las articulaciones.

¹⁴⁶ Sara Makowski, *op. cit.*, p. 173.

En cambio, Don Emilio, a pesar de no mostrar apertura con los donantes, recibe gran cantidad de monedas y billetes; su táctica es mantenerse completamente estático, inmóvil, dando la impresión de que está cansado, inclusive pasa la mayor parte del tiempo “dormido” bajo el agotador rayo del sol en medio de pleno paso peatonal. No hay necesidad de interactuar con él, sólo pasar a su lado y depositar una moneda en cualquiera de los dos recipientes que se encuentran atados a su silla de ruedas – y ¡listo!– ya hiciste tu buena obra del día.

Los otros dos informantes: Ángel y Marcos, suelen interactuar más con las personas; son los que, con mayor frecuencia se les escucha invitando a las personas mediante súplicas orales que les otorguen una moneda o una ayuda. En el caso de Ángel, es muy notorio cierto entusiasmo, siempre está con una gran sonrisa y vestido de manera impecable; es decir, su vestimenta siempre se percibe limpia, incluso, en algunas ocasiones, lleva puesta una camisa. Nunca repite la misma combinación de ropa a excepción de sus compañeros que, regularmente llevan la misma vestimenta, o ésta se ve gastada, poco higiénica e incluso rota (principalmente los zapatos).

Por otra parte, Marcos –el más joven del grupo– regularmente lleva la misma ropa: una playera holgada, pantalones, zapatos deportivos y una gorra para cubrirse del sol. Marcos da la apariencia de ser más joven de lo que en realidad es, quizá por la manera en que se viste y se presenta ante los demás; sus gestos generalmente son despreocupados, es decir, no muestran un signo lastimoso de su persona, e incluso, en algunas ocasiones contesta un poco grosero a los transeúntes que se acercan a él, principalmente a aquellos que lo invitan a que se dedique a una actividad más productiva. Un ejemplo que ilustra esta situación fue cuando una señora se acercó a él, parecía que le quería otorgar una moneda, sin embargo no fue así, se acercó mirándolo con cierto desprecio y le dijo que se pusiera a trabajar, a lo que Marco contestó molesto que no podía, que si no se daba cuenta de cómo está (señalando su pierna tullida). A la

distancia, que no era tan lejana, se podían percibir sus ademanes, cómo levantaba los brazos y los agitaba violentamente en señal de estar sumamente molesto.

Bajo estas observaciones, se puede determinar que los informantes que perciben un mayor número de ingresos son aquellos que representan el discurso de la pobreza legítima: Emilio, el más vulnerable, el que no puede valerse por sí mismo y pareciera dejado a su suerte en medio del remolino de gente que transita diariamente por la Catedral Metropolitana; y Ángel, el más dinámico del grupo que, a pesar de no tener ambas piernas; sus prótesis, su aspecto higiénico, sus imágenes religiosas y su gran sonrisa develan la lucha y el esfuerzo que todos los días hace por querer salir adelante, por sobrevivir.

En cambio, Marcos y Gerardo, a pesar de entrar en la categoría de pobres merecedores, a menudo son rechazados; Gerardo por tener un aspecto poco higiénico que remite a la figura del vagabundo (sucio y desanclado de todo lazo social) y por tener una enfermedad que puede ser ligada –en el imaginario de la gente– con el contagio; Marcos, por su edad y su aspecto, suele representar la figura del holgazán, es decir, del mendigo que no quiere trabajar y que prefiere vivir de la ayuda de los demás. A pesar de que es visible su condición corporal desfavorable, la gente no la percibe como un impedimento para que pueda realizar alguna actividad productiva, lo cual tiene un impacto directo en sus ingresos¹⁴⁷. Bajo este esquema, tanto Marcos como Don Gerardo, a pesar de poder legitimar su condición corporal desvalida, se convierten continuamente en el blanco principal de la sospecha, el miedo y la incertidumbre por el simple hecho de poseer atributos que, histórica y culturalmente han rebasado las fronteras de lo que se considera digno de ser socorrido.

¹⁴⁷ En las entrevistas realizadas, los informantes suelen narrar en sus relatos la experiencia de ser discriminados por los transeúntes, diciéndoles de manera grosera e impertinente que se pongan a trabajar, que hagan otra cosa de provecho en vez de estar ahí sentado esperando les caigan las monedas. Con la finalidad de comprender cómo se va construyendo esta imagen con respecto al pobre, remitirse al apartado 1.1.2 del primer capítulo de esta tesis.

En este sentido, y a la luz que la mirada etnográfica nos brinda, podemos destacar que mientras más vulnerable y lastimera sea la imagen del mendigo, mayor será la disposición de la gente de otorgar una moneda; quizá sea por culpa, deuda moral, lástima o compasión. Lo cierto es que la lógica social de la mendicidad ejercida en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México adquiere su eficacia a través de códigos culturales establecidos dentro del marco social y espacial en el que la actividad misma se despliega. Estos códigos se hacen patentes en el escenario mediante el intercambio económico-moral que resulta de la interacción entre el mendigo y el otorgante de la limosna; donde el valor económico se traduce en una moneda, alimento, vestido o cualquier otro recurso material; mientras que, el valor moral se traduce en la lástima o compasión que el cuerpo sufriente del mendigo es capaz de comunicar al receptor del mensaje de la súplica a través de la enfermedad, las malformaciones del cuerpo, las alteraciones del habla, los movimientos torpes o agresivos, o incluso la completa inmovilidad de sus extremidades; el uso de prótesis, muletas o bastones; así como el tipo de vestimenta que portan: ya sea desgastada, rota o sucia, o por el contrario, ropa que a los ojos de los demás se percibe como limpia y cuyo aspecto remite a la idea de respeto hacia quienes otorgan una ayuda. Asimismo, no hay que olvidar lo simbólico de la mano extendida esperando caigan algunas monedas, esto siempre acompañado de una mirada sumamente lastimera.

Ahora bien, con la finalidad de dar una mayor estructura y orden a estas observaciones, en el capítulo siguiente nos daremos a la tarea de construir un andamiaje teórico que, por una parte, nos permita sistematizar las ideas expuestas en este capítulo, otorgándole así un cuerpo teórico-conceptual que nos dote de las herramientas más elementales para, en el último capítulo, recuperar las voces de los actores sociales, sus relatos, sus biografías; mismas que,

atravesadas por las narrativas de sus cuerpos nos permiten tener una mirada multidimensional de la mendicidad.

Capítulo 3

Mendicidad, cuerpo y afectividades: un vínculo teórico a revisar

Al diseño, así como a los conceptos, se les debe permitir que emerjan durante el trabajo de investigación.

Strauss y Corbin, 2010.

Introducción

Miradas que evocan tristeza, movimientos casi inmóviles que se dejan ver a través de una mano extendida que suplica la ayuda del otro, el eco de una voz que resuena mil veces en la consciencia del transeúnte: “Una ayudita, por el amor de Dios”. Figuras fantasmales de carne y hueso que evocan la mirada de los otros a través del sufrimiento que exhala de su cuerpo. Estas son algunas de las expresiones que se hicieron cómplices ante la mirada de una espectadora que andaba en búsqueda de pistas que dieran una explicación de lo que no se sabía se quería hallar, y una vez halladas, nos encontramos aquí tratando de darle una estructura y un sentido que, de manera ordenada y sistemática, nos permita comprender la compleja realidad social en la que está inserta la práctica de la mendicidad en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México.

En el capítulo anterior nos dimos a la tarea de describir cada una de las observaciones presentes en el escenario de pedir y otorgar una moneda en un grupo de mendigos que, atravesados por la enfermedad, la invalidez, el sufrimiento, la pobreza y el abandono, disponen de su cuerpo lastimero para obtener una eficacia práctica traducida en una moneda. En tal

sentido, el objetivo del presente capítulo es construir un puente entre dichas observaciones y un lenguaje teórico que, guiado por categorías sociológicas, permitan elevar el nivel de análisis de la realidad observada. En tal sentido, dicho puente lo atravesaremos estableciendo un diálogo entre los estudios del cuerpo y las afectividades de manera interrelacionada.

Para comenzar el diálogo, iniciaremos en el primer apartado de este capítulo, con un breve bosquejo de cómo han sido abordados el cuerpo y las afectividades en tanto objeto de estudio; esto con la finalidad de contar con los elementos más básicos que nos permitan comprender el tratamiento que han tenido estas dos categorías de manera interrelacionadas en el campo de las ciencias sociales, así como su evolución y su introducción en el abordaje de problemáticas que nos aquejan como sociedad.

Si bien hay una gran diversidad de estudiosos que se han ocupado de esta temática –ya sea de manera directa o indirecta– en este apartado nos enfocamos en la mirada de autores que han vehiculado al cuerpo mismo como vehículo del Ser-en-el-mundo, y que siguiendo esta premisa fenomenológica, han insertado elementos históricos, sociales, políticos, culturales y simbólicos que maximizan el panorama de la realidad social. Simmel, Mauss, Elias, Bourdieu y Goffman cumplen con este propósito al desentrañar las estructuras simbólicas y de poder que están insertas en el cuerpo de las personas y que se manifiestan a través de los sentidos, las reacciones y las afectividades que externamos en nuestras relaciones sociales.

Siguiendo esta lógica, el segundo apartado tiene como finalidad establecer una conexión entre los elementos aportados por los autores antes mencionados y la práctica de la mendicidad. Para lograr este objetivo nos arroparemos de los estudios más recientes que se han realizado sobre el tema desde la óptica del cuerpo y las afectividades, y que han de servir para posicionarnos de manera crítica ante los elementos que configuran el debate actual.

En consecuencia, la parte final del capítulo está centrada en construir una propuesta teórico-metodológica que, dentro de los propios límites de la investigación, genere un pequeño aporte sobre la temática estudiada. Esta propuesta abreva de la categoría “narrativas corporales”, misma que utilizaremos para analizar el relato de los cuerpos mendigantes, y cuya principal función, está atravesada por la agencia de sus protagonistas al utilizarla como una estrategia que les permite obtener de manera certera los recursos básicos de sobrevivencia. Ahora bien, demos comienzo al desarrollo del capítulo.

3.1 El cuerpo y las afectividades como objeto de estudio

El cuerpo como fuente de análisis ha estado presente tanto en la ciencias naturales como en las ciencias sociales abarcando una gran diversidad de temáticas que, junto a la herencia moderna del pensamiento, han quedado disociadas bajo la lógica dualista mente/cuerpo, razón/emoción. Así, el *cogito* cartesiano, “Pienso, luego existo”, tuvo sus repercusiones en la manera de concebir el mundo dando mayor centralidad a la razón y relegando a un segundo plano al cuerpo y a la emoción¹⁴⁸, por ser estos “un obstáculo para el proceso de conocimiento”¹⁴⁹ y la reflexión.

El cuerpo, bajo esta lógica, pasa a ser un ente natural, un recipiente biológico cuyo único vínculo con la racionalidad es a partir de las intervenciones que las ciencias médicas y biológicas –por mencionar algunas– le otorgan a través de dispositivos como el nacimiento, la salud, la enfermedad y la muerte.

¹⁴⁸ Para Descartes, la esencia del ser humano es la del pensamiento racional, ante lo cual dice: “Había comprendido muy claramente que la esencia o naturaleza inteligente es distinta de la corporal, que toda composición atestigua dependencia y, por consiguiente, que la composición es un defecto”. René Descartes, *El discurso del método*, México, Porrúa, 2014, p. 25.

¹⁴⁹ Adriana García y Olga Sabido, “Introducción” en *Cuerpo y afectividad en la vida contemporánea*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2014, p. 14.

A raíz de este paradigma epistemológico, las ciencias sociales se vieron inundadas de este supuesto, repercutiendo en la forma en cómo se miraba la realidad social¹⁵⁰. En su afán por mantener el carácter de “ciencias”, despojaron de todo entramado teórico-metodológico, aquello que formara parte del ámbito de la subjetividad; así cuerpo y emoción no ocuparon un lugar central dentro de las teorías sociológicas del siglo XIX y su tránsito hacia el siglo XX, al menos no de manera directa.

A propósito de este argumento, David Le Breton, menciona en su *Sociología del Cuerpo*¹⁵¹ que existen tres momentos dentro de las ciencias sociales que incorporan la temática de la corporalidad; los dos primeros están conformados por un ángulo de análisis indirecto y/o embrionario sobre el cuerpo, mientras que el tercer momento se caracteriza por la solidez que va adquiriendo la estructura teórica-metodológica de lo que, propiamente podría llamarse, una sociología del cuerpo. Veamos a continuación como se van conformando estos tres niveles de análisis.

El primero de ellos es el que se refiere a una sociología implícita del cuerpo “que no desconoce el espesor carnal del hombre, pero que no se detiene especialmente en él”¹⁵², ejemplos de este cuerpo analítico son los estudios de Engels y Karl Marx cuando hacen referencia a las condiciones del cuerpo del hombre en el trabajo, condiciones físicas y sociales de las que no pueden escapar, pues el cuerpo supone el primer instrumento de la fuerza de trabajo en una determinada sociedad.

En contraposición a esta postura se encuentra la óptica spenceriana en la que se argumenta que las condiciones sociales son producto del cuerpo, es decir, las diferencias

¹⁵⁰ Un ejemplo de este argumento es la teoría funcionalista de Parsons y Durkheim, quienes dieron especial tratamiento a la corporalidad desde una dimensión organicista.

¹⁵¹ David Le Breton, *Sociología del cuerpo*, 1ª edición, Buenos Aires, Nueva visión, 2002.

¹⁵² *Ibid.*, p. 15.

sociales y culturales se subordinan al ámbito de lo biológico, justificando con ello la supremacía de las clases altas, o bien, la pobreza justificada de las capas más bajas de la sociedad.

A la par de la sistematización de estas teorías, dentro del campo fenomenológico, comienza a gestarse analíticamente la idea de corporalidad, ya no como un objeto o recipiente de órganos y funciones fisiológicas, sino cómo un horizonte a través del cual nos orientamos en el mundo, lo experimentamos, lo vivenciamos y lo encarnamos. Esta relación entre la existencia y el conocimiento del mundo con el cuerpo, pone en cuestionamiento, de manera crítica, la herencia moderna de conocimiento al asociar la mente con el cuerpo.

Uno de los máximos exponentes de esta corriente filosófica es Edmund Husserl, también conocido como el padre de la fenomenología, quien a través de sus ideas, propone hablar de fenómenos, entendidos éstos como vivencias o actos de conciencia de un *yo*; es decir, “Husserl sostiene que no hay más realidad que la que constituye el objeto de nuestras vivencias cuando percibimos, experimentamos, pensamos, juzgamos, teorizamos, inferimos científicamente, etc., y también cuando recordamos, deseamos, anhelamos, amamos y odiamos”¹⁵³. En tal sentido, esa experiencia que aparece como una actitud natural en el mundo de la vida se construye prereflexivamente a través de la corporalidad, convirtiendo al cuerpo en “el mediador y el mensajero imprescindible de la existencia humana, ya que posibilita su instalación espacio-temporal en el cosmos”¹⁵⁴. Dicha instalación contiene una carga orientativa que requiere de un conocimiento, un saber-hacer corporal que nos permita apropiarnos del mundo y ser con él en el mundo.

¹⁵³ Ziri6n en Mart6n Mercado, “El problema del m6todo en Fenomenolog6a de la percepci6n de Merleau-Ponty”, en *Ciencia y Cultura*, N6m. 37, 2016, p. 12.

¹⁵⁴ Melich y Duch, en Olga Sabido, *El cuerpo como recurso de sentido en la construcci6n del extraño. Una perspectiva sociol6gica*, Madrid, UAM-Azcapotzalco/S6quitur, 2012, p. 135.

En palabras de Merleau-Ponty, el cuerpo es el vehículo del ser-en el mundo, y por tanto, “poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido”¹⁵⁵, tener consciencia del mundo y de su existencia en ese mundo a la vez. Es decir, a través de la experiencia corpórea percibimos, representamos y conocemos el mundo, pues, “hemos aprendido a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo ese otro saber que del mismo tenemos, porque siempre está con nosotros y por que somos cuerpo”¹⁵⁶.

Una veta importante del pensamiento de este autor francés –y que supone un paso adelante con respecto a su maestro Edmund Husserl– es el anclaje que le da a la experiencia corpórea con respecto a los *Otros* en un horizonte espacio-temporal que es físico, social, histórico y simbólico. Esta dimensión permite observar en el pensamiento Merleau-Pontyano un “engranaje entre conciencia, cuerpo y sociedad en la medida en que tengo consciencia del mundo por medio de mi cuerpo que siempre es con otros”¹⁵⁷.

Estas ideas surgidas de la fenomenología hicieron eco dentro de la ciencias sociales, conformando con ello el segundo ángulo de análisis del cuerpo del que hace mención David Le Breton, y al cual denomina bajo la categoría de una sociología detallista, “misma que proporciona sólidos elementos de análisis sobre el cuerpo pero no logra unirlos de manera sistemática”¹⁵⁸; ejemplo de este tipo de estudios, se encuentran presentes en científicos sociales de la talla de George Simmel, Marcel Mauss, Norbert Elias, Erving Goffman y Pierre Bourdieu por mencionar a algunos de los más destacados.

¹⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Agostini, 1993, p. 100.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 222.

¹⁵⁷ Olga Sabido, *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*, Madrid, UAM-Azcapotzalco/Séquitur, 2012, p. 151.

¹⁵⁸ David Le Breton, *op. cit.*, p. 15.

De manera embrionaria, Simmel en sus análisis sobre la sensorialidad hace énfasis en “los diferentes hechos que provienen de la constitución sensorial del hombre, los modos de percepción mutuas y las influencias recíprocas que derivan de esta constitución en su significación para la vida colectiva de los hombres y sus interacciones mutuas, unos para otros, unos contra los otros. Si intervenimos en relaciones recíprocas, esto sucede ante todo, porque reaccionamos entre nosotros a través de los sentidos”¹⁵⁹. Un ejemplo de este argumento, lo encontramos en su *Sociología*, en la que a través de diversos ensayos hace patente dicho pensamiento al establecer cómo el mundo social se construye con base a las reacciones emanadas de nuestras interacciones con los otros. Así pues, por poner un caso empírico, la pobreza y sus diversas manifestaciones, son definidas y construidas a través de las reacciones sociales que nacen de situaciones específicas¹⁶⁰.

Otro de los grandes aportes que se dieron desde este ángulo de análisis lo podemos hallar con el antropólogo Marcel Mauss, quien a través del concepto de técnicas corporales¹⁶¹, puso sobre la mesa de debate un mapa social que permitió centrar la mirada de los estudios culturales desde la construcción de las corporalidades, al determinar que “los hombres, sociedad por sociedad y de un modo tradicional, saben servirse de su cuerpo”¹⁶², se trata, en otras palabras de un conocimiento que, transmitido por los antecesores, produce eficacias prácticas.

En este sentido, para el autor francés, la noción de técnica va más allá de la propia instrumentalidad tecnológica, pues observa que “la técnica no es un monopolio único de la relación de un hombre con una herramienta; antes que eso es un instrumento fundacional en

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁰ George Simmel, *op. cit.*, p. 87.

¹⁶¹ Concepto que aparece por primera vez en 1934 en su famoso libro que lleva el mismo nombre de dicho concepto.

¹⁶² Marcel Mauss, *Las técnicas corporales*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 337.

algún sentido: el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”¹⁶³. La técnica es, en este sentido, un conjunto de habilidades que se transmiten culturalmente como consecuencia de la labor de la razón práctica colectiva e individual; es en otras palabras, el cuerpo y sus códigos moldeados de acuerdo al *habitus* cultural.

Siguiendo el protagonismo que adquiere el cuerpo a través del engranaje conocimiento/tradición, los aportes de Norbert Elias resultan fundamentales para rastrear una sociología implícita del cuerpo y las afectividades, pues a través de su obra, el autor analiza cómo las formas en que sentimos o expresamos nuestras emociones, así como la forma en que nos comportamos en determinado tiempo y espacio, responden a un proceso socio-histórico de larga duración que se inscribe en nuestros cuerpos.

Se trata de un aprendizaje psíquico y social en el que las personas aprenden a controlar y autocontener sus pasiones y sus instintos, moldeando sus hábitos y comportamientos como consecuencia de un proceso civilizatorio. Esta sociogénesis y psicogénesis de las que parte metodológicamente Elias, resultan fundamentales para “demostrar [...] el camino que ha llevado a la internalización de la coerción extrema del superyó”¹⁶⁴, y cómo, con el paso del tiempo –individuos y colectividades– hemos naturalizado esa violencia en nombre de la civilidad, transmitiéndola generacionalmente y adecuándola paralelamente “a los reacomodos y transformaciones sociales”¹⁶⁵.

¹⁶³ *Ibid.*, P. 342.

¹⁶⁴ Gina Zabudovsky, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, FCE (Colección Breviarios; 558), México, 2007, p. 36.

¹⁶⁵ Olga Sabido, *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*, Madrid, UAM-Azcapotzalco/Séquitur, 2012, p. 151.

Lo anterior, supone la instalación de jerarquías sociales cuyos efectos se verán materializados en la evolución de las costumbres en un horizonte socio-histórico que se construye bajo el “monopolio estatal de la violencia individual, [al tiempo que es] delegada en una institución colectivamente controlada”¹⁶⁶ y bajo la cual, las desigualdades sociales pasan por un proceso de normalización que con el paso del tiempo deja de ser cuestionado.

Este proceso de normalización se funda –a ojos de Elias– bajo dos cuestiones:

De un lado, la cuestión del *habitus*, es decir, la incorporación individual de normas transmitidas por el grupo de pertenencia; del otro, la cuestión del debilitamiento histórico de las desigualdades [...], que se tornan tanto más sensibles y estigmatizadas cuanto que están a la vez marcadas en los hechos y menos aceptadas en las conciencias. Estas dos cuestiones son ligadas, tanto porque la desigualdad está naturalizada por el *habitus*, inscriptas en las posturas del cuerpo, las formas de hablar, los comportamientos, como porque parece normal, y por eso mismo difícil de erradicar y aún de denunciar¹⁶⁷.

En este tenor de ideas –a propósito del *habitus* como instrumento analítico–, Pierre Bourdieu recupera esta categoría para explicar cómo es que aquellas cosas que aparecen como naturales en el mundo social –hábalese de los gustos sociales, la distinción entre lo bellamente estético, etc. – son en realidad estructuras socialmente construidas inscriptas bajo una lógica histórica que orienta nuestra posición en determinado campo estableciendo jerarquías y clasificaciones con referencia a la clase social, el género y la etnia¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Nathalie Heinich, *Norbert Elias: Historia y cultura en Occidente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 40.

¹⁶⁷ Esta cita textual tomada de Nathalie Heinich, originalmente hace referencia a un texto de Elias aparecido en 1987 titulado “The changing Balance of Power between the Sexes. A Process-Sociological Study” en el que el autor analiza los cambios en el equilibrio de poder entre los sexos a partir del ejemplo de la historia romana. Si bien, el ejemplo tiene un contexto muy particular; para usos del presente trabajo resulta práctico y fundamental para hacer alusión a las formas en que las jerarquías sociales se encuentran incardinadas en el cuerpo y en las formas en cómo nos expresamos y comportamos ante distintas situaciones sociales. *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁶⁸ A propósito de este argumento revisar:

Lo anterior es posible porque, el habitus, “como todo arte de la invención”¹⁶⁹, no sólo se manifiesta en la eficacia que se produce mediante las prácticas que moldean, clasifican y jerarquizan el mundo social; sino ante todo, en la forma en cómo este ordenamiento del mundo se internaliza, se corporeiza; haciendo parecer que lo que no es natural, lo sea. Esta naturalización engendra una violencia simbólica que, en tanto simbólica, supone una ceguera práctica ante los ojos de quienes la producen, y que, “precisamente porque los agentes no saben completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben”¹⁷⁰.

En este sentido, el habitus entendido como “historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal” opera mediante el sentido práctico como algo que se da por sentado, y que dejamos de cuestionar porque tales disposiciones se enmarcan en una escala de valores que ordenan el mundo social, engendrando innumerables metáforas prácticas.

Dichos ordenamientos sociales “sacan partido sistemáticamente de la disposición del cuerpo y del lenguaje para funcionar como depósitos de pensamiento diferentes, que podrán ser detonados a distancia y con efecto retardado, por el solo hecho de volver a colocar el cuerpo en una postura global apropiada para evocar los sentimientos y los pensamientos que le están asociados, en uno de esos estados inductores del cuerpo que, como bien lo saben los actores, hacen surgir estados del alma”¹⁷¹. Se trata, en otras palabras, de una *hexis corporal*, cuya eficacia simbólica se encuentra enraizada en el cuerpo: en sus posturas, en sus gestualidades, en sus movimientos, en sus expresiones, en sus creencias, en sus emociones, “en la capacidad colectivamente reconocida de actuar, por medios muy diversos, sobre los montajes verbo-

Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, México, Taurus, 2002; Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2003; Pierre Bourdieu, *El baile de los solteros, la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Barcelona, Anagrama, 2004.

¹⁶⁹ Pierre Bourdieu, “Estructuras, habitus, prácticas”, en *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, p. 90.

¹⁷⁰ Pierre Bourdieu, “La creencia y el cuerpo”, en *El sentido práctico...*, p. 111.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 111-112.

motores más profundamente ocultos, ya sea para neutralizarlos, ya sea para reactivarlos haciéndolos funcionar miméticamente”¹⁷².

Lo anterior quiere decir que el cuerpo es uno de los lugares en los que se realiza y se ejerce el poder, pues es justo en él, donde se incorpora el habitus a través de experiencias acumuladas en una pedagogía histórica que nos ordena implícitamente cómo comportarnos ante determinadas situaciones. En mandatos tan rutinarios como “lávate las manos antes de comer” o “las niñas se ven más bonitas calladitas” se esconden estructuras habitadas por nuestros cuerpos y los de nuestros antecesores, y que se han de transmitir en cadenas generacionales con el único propósito de ordenar el mundo que habitamos; orden que, por cierto, resulta jerárquico y clasificatorio.

En el plano de las interacciones sociales, estas desigualdades, presentes en el mundo social, adquieren el rostro de los otros, de aquellos que, a través de umbrales de extrañamiento sostienen sobre sí mismos el orden clasificatorio del mundo, etiquetándolos y estigmatizándolos a través de atributos que se han normalizado como negativos o poco morales. Erving Goffman es el sociólogo que se encargó de analizar estas relaciones sociales, en donde el tema de la exclusión social aparece como engranaje de una cadena de eslabones que se construyen cara a cara en un plano simbólico-cultural.

En este bagaje sociológico, el cuerpo y las afectividades tienen un papel capital en la relación que se desarrolla con los otros y más específicamente con los excluidos, pues es justo en el cuerpo –como vimos con Bourdieu– donde se encuentran inscriptas las jerarquías y más aún las desigualdades marcadas por la sociedad. A propósito de este argumento, Goffman esclarece desde el interaccionismo simbólico cómo es que estos esquemas jerárquicos están

¹⁷² *Ibid.*, p. 112.

presentes en el cuerpo de las personas a través de estigmas o atributos que desacreditan a quienes son poseedores de él ante los demás.

La clasificación que el autor hace de los diferentes tipos de estigma, lo llevan a centrarse, más que en los atributos propiamente estigmatizados, en las relaciones o intercambios sociales que se desprenden de ellos. Así, bajo esta lógica, el estigma como categoría sociológica es de gran utilidad para entender las relaciones sociales que se desprenden de los contactos mixtos, es decir, el encuentro entre ‘normales’ y ‘estigmatizados’, y de cómo a través de su interacción se desprenden códigos culturales que son aprendidos y aprehendidos, y que nos enseñan a reaccionar frente a relaciones socialmente estigmatizadas.

En este sentido, es de entender, cómo es que a través de los intercambios sociales que se manifiestan cara a cara se desprenden esquemas valorativos que adecúan la forma en que nos presentamos ante los demás. En el caso de los estigmatizados; umbrales afectivos tales como la vergüenza, la tristeza o el enojo se hacen patentes a la hora de mostrar el atributo estigmatizado, particularmente cuando se hace frente a extraños, pues, “a medida que las personas se relacionan en forma más íntima ese acercamiento categórico se va retrocediendo, y gradualmente la simpatía, la comprensión y la evaluación realista de las cualidades personales ocupa su lugar”¹⁷³. Sin embargo, dentro de la vida pública, los estigmatizados se ven en la necesidad de <<abrirse camino>>, de “desarrollar técnicas especiales para eliminar la distancia y el cauteloso trato inicial que son susceptibles de recibir”¹⁷⁴ por el simple hecho de ser ‘diferentes’ ante los ojos de los demás.

Entre el desarrollo de estas técnicas se encuentra el control de la información que éste da a los demás de sí mismo, control que puede presentarse de formas distintas; una de ellas es prestándole poca atención a su estigma frente a los normales, enviando el mensaje de que no

¹⁷³ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, 2ª edición, , Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 72.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 73.

hay motivo de poner especial atención a dicho atributo; otra forma es “cuando su diferencia no se revela de modo inmediato y no se tiene de ella un conocimiento previo”¹⁷⁵, por lo que, el desacreditable debe “manejar la información que posee acerca de su deficiencia. Exhibirla u ocultarla; expresarla o guardar silencio; revelarla o disminuirla; mentir o decir la verdad [...]”¹⁷⁶. Existe otra posibilidad sobre el control de la información de la persona desacreditada, y ésta es el uso voluntario de los estigmas por parte de los estigmatizados¹⁷⁷. La cual no busca ocultar el estigma, al contrario, requiere de su exhibición con el fin de controlar la información social que de éste se tiene, con el fin de provocar una eficacia práctica. Un ejemplo de esto es justamente con la mendicidad, en donde el estigma de la miseria se exhibe con la finalidad de generar los sentimientos piadosos en los espectadores quienes mostrarán su credibilidad en el acto a través de la caridad.

Si bien, como mencionamos al inicio, existen más autores que han incorporado la noción del cuerpo y las afectividades como tema de estudio, los sociólogos de los que acabamos de hacer una breve mención en este ángulo de análisis, representan un punto nodal a través del cual, sus conceptos y categorías sociológicas permiten comprender los ordenamientos de la realidad social –con sus jerarquías y sus clasificaciones– como un proceso de socialización, o bien, de interacción inscritos en nuestros cuerpos y que develan bajo una lógica histórica y cultural, cómo es que sentimos, por cuánto tiempo y con qué intensidad. Es decir, citando a Sabido, “la comprensión del mundo es posible también desde la corporalidad

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Apud.*, Erick Serna, “De la sierra al subterráneo. Los supuestos migrantes rurales de la sierra norte de Puebla y la economía de la mendicidad en el metro de la ciudad de México”, p. 13, texto recuperado antes de su publicación en las Memorias del 1er. Congreso Internacional de la ciudad contemporánea. Economía, Medio Ambiente y Desarrollo. En estas memorias aparece modificado, eliminando la idea a la cual nos estamos remitiendo. El texto original fue recuperado en noviembre de 2016 del sitio web: https://www.academia.edu/9310444/De_la_Sierra_al_subterr%C3%A1neo._Los_supuestos_migrantes_rurales_de_la_sierra_norte_de_Puebla_y_la_econom%C3%ADa_de_la_mendicidad_en_el_Metro_de_la_Ciudad_de_M%C3%A9xico

tal y como advierte la fenomenología, más no por algo inherente al sujeto, sino porque desde su nacimiento el cuerpo ha estado expuesto al mundo que le proporciona tales esquemas interpretativos corporeizados¹⁷⁸.

El tercer ángulo de análisis, propuesto por David Le Breton, constituye aquello que el autor llama propiamente una Sociología del Cuerpo, misma que comienza a gestarse durante la década de los sesenta del siglo XX, y que junto a procesos socio-históricos como el feminismo y la liberación del cuerpo de la mujer, el tema de la corporalidad comienza a tener un papel central para la comprensión del mundo social. Aunado a este proceso, “los reacomodos cognoscitivos que traerían consigo el posestructuralismo, la fenomenología y el pensamiento feminista, las corrientes posmodernas e, incluso, los debates en torno al proceso de individualización propios de la modernidad tardía [...]”¹⁷⁹, serán la base a partir de la cual comenzará a desarrollarse de manera institucionalizada, en la década de los noventa¹⁸⁰, una teoría de Los Estudios del Cuerpo o de las Corporalidades, instrumentando con ella una mirada necesaria para comprender las complejas realidades que se entretajan en el mundo social.

Una de estas realidades, objeto de estudio de esta investigación, es el lugar que ocupa el cuerpo y las afectividades en la práctica de la mendicidad, ya sea a través de los usos políticos del cuerpo; de los intercambios entre lástima y limosna; a través del vínculo entre mendicidad, discapacidad y capitalismo; el estigma de la miseria; o bien, a través de las condiciones del cuerpo y su vínculo con el acto mendigante.

¹⁷⁸ Olga Sabido, *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*, Madrid, UAM-Azcapotzalco/Séquitur, 2012, p. 156.

¹⁷⁹ Olga Sabido, “El cuerpo y la afectividad como objeto de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente”, en *Sociológica*, año 26, núm. 74, septiembre-diciembre 2011, p. 37.

¹⁸⁰ Elsa Muñiz, “Descifrar el cuerpo: Una metáfora para disipar las ansiedades contemporáneas”, en Adriana García y Sabido, O. (Coords.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2014, p. 293.

Es a partir de estos tópicos que intentamos generar un aporte al estudio de la mendicidad, tomando en consideración los elementos gestados dentro del debate de estudio, contemplando aquellas herramientas heurísticas que nos permitan construir un cono visual a través del cual desarrollar los elementos que han de conformar las narrativas corporales de los sujetos protagonistas de esta investigación: los mendigos de la Catedral metropolitana de la Ciudad de México.

3.2 Cuerpo, afectividades y Mendicidad

El cuerpo moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo.

Marcel Mauss, 1934

Históricamente –veíamos en el capítulo primero de esta tesis– que las formas a través de las cuales los pobres han tenido acceso a la ayuda (desde una óptica cristiana occidental) –ya sea por parte de las instituciones, ya sea por parte de las personas– ha sido porque su cuerpo sufriente, relativo al dolor de Cristo en la Cruz, es el pase directo al socorro, pues corporeiza los valores cristianos de la compasión, la piedad y la misericordia. Han pasado siglos enteros desde esa construcción de la pobreza y sorprendentemente, hoy en pleno siglo XXI, podemos constatar cómo estos atributos se encuentran anclados a las subjetividades de la sociedad mexicana actual, permeando con ello la forma en que reaccionamos ante la pobreza y sus protagonistas. En tal sentido, el cuerpo y las afectividades como variables teóricas, se encuentran conectadas en el campo social de la mendicidad bajo una membrana memorística

que, anclada a la historia larga de los grupos, supone metáforas prácticas con rostros muy diversos. Estos rostros encarnan la posibilidad de observar la mendicidad como una actividad atravesada por estructuras de poder que invisibiliza las obligaciones del Estado y cuyo impacto se manifiesta en formas precarias de ganarse la vida; pero también, al mismo tiempo, invitan a deconstruir tales esquemas interpretativos con la finalidad de observar otras aristas que – aunque oscurecidas por nuestra mirada etnocéntrica– están presentes, existen y posicionan a los actores sociales como agentes que confrontan dichas estructuras y les dan la vuelta, apropiándose de sus cuerpos que, aunque estigmatizados, les proporciona el sustento y la vitalidad de volverse a sentir útiles dentro de su oficio.

Para profundizar en estos argumentos, a continuación retomaré algunas de investigaciones más recientes que se han realizado sobre la práctica de dar y recibir ayuda desde una dimensión simbólica, y que retoman el cuerpo y las emociones como eje central de análisis.

Uno de los trabajos más representativos de esta perspectiva es el realizado por el antropólogo francés Didier Fassin (2003), quien se ocupa de analizar los usos políticos del cuerpo en un grupo de inmigrantes y de desempleados . En este estudio, el autor explora las formas en que el cuerpo sirve de recurso para ser beneficiario de derechos básicos como la salud o la vivienda a título de la enfermedad (justificación de atención médica) o el sufrimiento (apelando a la compasión). El análisis se centra –en términos empíricos– en las prácticas que el Estado, quien a través de los programas gubernamentales pone las condiciones a partir de las cuales se puede ser beneficiario de determinados derechos, ante lo cual, las personas afectadas se ven en la necesidad de “[...] decirle a la administración que el cuerpo sufre para suscitar su generosidad”¹⁸¹.

Es decir, el cuerpo sufrido es en tales situaciones la instancia o el mecanismo que

¹⁸¹ Didier Fassin, “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”, en *Cuadernos de Antropología Social*, Núm. 17, 2003, p. 51.

establece la línea divisoria entre la legitimidad y la ilegitimidad de la petición de ayuda; en otras palabras, aquellos que puedan legitimar por medio de su cuerpo la necesidad que tienen de ser auxiliados por el Estado, recibirán la ayuda; mientras que los sectores o individuos que no tengan manera de demostrarlo –por más que padezcan de las necesidades más elementales– no podrán ser tomados en cuenta como beneficiarios de la ayuda estatal o al menos es más complicado.

De esta forma se visualiza lo que el mismo autor define –retomando la línea de pensamiento de Michel Foucault– como la puesta en práctica de una biolegitimidad, la cual, es definida como:

[...] una política en la cual es el cuerpo el que da derecho, a título de la enfermedad (justificación de atención médica) o del sufrimiento (apelando a la compasión), ya sea a una tarjeta de residencia, ya sea a una ayuda financiera de emergencia. En consecuencia, más que una imposición de un biopoder, en el sentido en que lo entendía Michel Foucault, es decir una “disciplina” individual y colectiva de las conductas, es preciso ver en estas demandas a las instituciones la puesta en práctica de una biolegitimidad, tal como he propuesto calificar a esta forma de reconocimiento social de la vida como “bien supremo” [...] ¹⁸².

En este sentido, el cuerpo sufriente representa así una dimensión política en tanto funciona como un mecanismo de soporte para otorgar o no cuotas de legitimidad de determinados órdenes políticos. El cuerpo sufriente es en los casos analizados por Fassin una vía de acceso a la ayuda estatal incluso más valedera que la propia legislación. “El cuerpo, enfermo o sufrido, está dotado, en estas situaciones, de una suerte de reconocimiento social que en última

¹⁸² *Ibid.*, pp. 54-55.

instancia se intenta hacer valer cuando todos los otros fundamentos de una legitimidad parecieran haber sido agotados”¹⁸³.

Si bien el estudio al cual nos acabamos de remitir está basado en un sector distinto al de esta investigación (en este caso se refiere a inmigrantes y desempleados), consideramos pertinente integrarlo al esquema de este capítulo porque hace referencia, en los elementos que hacen posible la relación de dar y recibir ayuda desde mecanismos anclados a la noción del cuerpo y las afectividades; anclaje que revela un distanciamiento vertical con respecto a los Otros reflejando así una relación de dominación capaz de reproducir esquemas de desigualdad social. Es decir, recibir ayuda no depende de un estado de pobreza o de carencias económicas, depende de relaciones de poder que posicionan al necesitado en una sujeción opresora y/o represora que lo obligan a clamar igual que antaño piedad y misericordia en pos de la lástima y el sufrimiento que es capaz de revelar su cuerpo enfermo y lumpenizado.

Bajo una lógica similar, aunque en un nivel microsocia, el trabajo realizado por Juan Pablo Matta, busca analizar las formas en que el sufrimiento es dado y retribuido socialmente. Para realizar este estudio el autor toma como unidad de análisis la relación <<lástima-limosna>> mediante la cual “[...] descubre una lógica social que se materializa en forma de intercambio en la cual dar lástima, es decir, ofrecer un relato de sufrimiento sobre sí mismo, genera una relación de deuda con el receptor de dicho relato”¹⁸⁴. Esto implica, que los marcos de referencia en los cuales se encuentra inscrita una determinada sociedad, están basados en códigos culturales que le otorgan valor a los intercambios sociales que se gestan dentro de aquello que Goffman denominaba contactos mixtos.

En este sentido, los conceptos de lástima y limosna deben ser entendidos bajo “[...] una

¹⁸³ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁴ Juan Pablo Matta, “Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de ‘técnicas corporales’ para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad*, Vol. 2, Núm. 2, 2010, p. 28.

definición relacional en tanto que su posición depende de la relación que exista en cada caso, entre ambos, en función de un marco social preciso”¹⁸⁵. Es decir, cuando el autor habla de la relación lástima-limosna como una forma de intercambio hay que dejar en claro que todo aquello que se intercambia se le otorga un determinado valor; en este sentido, conocemos el valor material que se desprende de la limosna, el cual puede ser una moneda o algún otro bien material; en cambio, la lástima ¿tiene algún valor? De acuerdo con Matta sí, puesto que la constituye un mecanismo eficaz de acumulación de poder en forma de prestigio a quien otorga la limosna, esto quiere decir que la lástima es el eje articulador del intercambio, ya que mientras el agente lastimoso adquiere la limosna mediante la lástima, el agente humanitario adquiere prestigio, mismo que es “necesario para ocupar de manera legítima un determinado espacio social, [pues] el prestigio no es algo que se posea, sino que resulta de la particular relación que un determinado actor social (individual o colectivo) establezca con su grupo”¹⁸⁶. (Matta, 2010, p. 70).

Así entendido, la lástima y el campo semántico que se desprende de ella se mercantiliza para obtener algo a cambio: limosna y prestigio. Cada agente adquiere lo que necesita en función del valor de la lástima, si ésta se dramatiza a tal grado de visibilizar el infortunio –real o ficticio– del necesitado, de visibilizar que sólo requiere de tu ayuda para sobrevivir y tú otorgas esa ayuda, no sólo representa que hiciste un acto de solidaridad, sino que quedas bien ante los demás, obtienes prestigio social; pues “Dar es mejor que recibir, ya que disfrutar de crédito social es preferible a estar socialmente endeudado”¹⁸⁷.

En tal sentido, el valor de la lástima está dado por la valoración moral que de ésta realiza

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸⁶ Juan Pablo Matta, *El lado oscuro de la limosna. Análisis sociocultural de la dualidad limosna/lástima como variación del intercambio*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2007, p. 70.

¹⁸⁷ Blau en Juan Pablo Matta, *op. cit.*, 2007, p. 73.

quien, en determinado momento, decide otorgar una moneda al agente lastimoso, posicionando el intercambio en una relación desigual de poder en la que el agente humanitario se lleva todos los créditos al “solidarizarse” con quien piadosamente necesita de su ayuda. “La búsqueda o mantenimiento de prestigio es lo que permite explicar el hecho de que los actores, una vez que registran una estructura normativa, tratan de ajustar sus acciones a estas ‘normas’. Por ello el valor de la lástima se inscribe en la lógica moral que orienta la práctica de la limosna”¹⁸⁸.

Bajo la lupa antropológica que orienta los trabajos recientemente descritos— a decir: la política de los cuerpos y la relación lástima-limosna— los aportes realizados por Carolina Ferrante, centrados en el caso de varones con discapacidad motriz que piden dinero en la Ciudad de Buenos Aires, se inscriben bajo este tamiz de observación. De lado de la política de los cuerpos, enmarcada en un contexto de capitalismo neoliberal, la autora analiza cómo es que este sistema económico-político permea de manera desigual en los cuerpos de las personas portadoras de una discapacidad, implicando “una relación de dominación derivada del alejamiento del cuerpo discapacitado de los parámetros que definen al *cuerpo capaz*”¹⁸⁹. Así la relación entre capitalismo y discapacidad se entreteje en una compleja relación de poder en la que “el cuerpo discapacitado pone en tensión aquellos valores que promueven la división social del trabajo en la fase actual del capitalismo”¹⁹⁰. Es decir, el cuerpo enfermo o portador de una discapacidad representa en este contexto: debilidad, una nula fuerza de trabajo, inutilidad, y por tanto improductividad; ante lo cual, las personas con estas características provenientes de sectores sociales desfavorecidos se ven en la necesidad de elegir actividades económicas marginadas como la mendicidad.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹⁸⁹ Carolina Ferrante, “¿El negocio de la manga?: discapacidad, caridad y capitalismo en la ciudad de Buenos Aires”, *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2013, p. 7.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

De lado de la relación lástima-limosna, la autora propone hablar de *cuerpos tributarios* con la finalidad de hacer visible la mirada médico hegemónica de la discapacidad que encasilla al cuerpo enfermo como una tragedia médica individual tributaria de ayuda social. Es decir, más allá de ver a la discapacidad como un asunto que conlleva derechos, y obligaciones por parte del Estado, se le otorga una denominación en la que, si tienes un cuerpo ‘deficiente’ eres merecedor de recibir una ayuda.

Ese derecho al socorro –mismo que ya había puesto sobre la mira varios años atrás Simmel– devienen en una ideología de la caridad en la que ambas partes de la interacción mendigante son conscientes, a través de un arbitrio histórico-cultural, de la posición que ocupan en dicho campo, invisibilizando las relaciones de dominación insertas en la microescena de recibir y otorgar una moneda y deviniendo en una romantización de la limosna en la que <<las almas bondadosas>> se solidarizan con los más necesitados. En consecuencia, “El cuerpo deficiente opera como legitimador de la infravaloración de ese otro y la compasión surge de la falta de responsabilidad ante la imposibilidad de encarnar la ética del trabajo: estos agentes son pobres, no porque no se esfuerzan lo suficiente, sino porque están exceptuados oficial/naturalmente de cumplir sus obligaciones”.¹⁹¹

La paradoja de esta cuestión radica en que, si bien, la mendicidad pareciera ser la única alternativa, o el destino elegido más viable para la satisfacción de las necesidades básicas del grupo estudiado, lo cierto es que se han invisibilizado las obligaciones del Estado para procurar una vida digna, otorgando los mínimos niveles de bienestar a toda su población independientemente de las características que cada grupo o individuo posea.

Esta misma tesis se puede sostener con el estudio de caso realizado con adultos mayores en la ciudad de Guadalajara, México; donde es posible observar cómo las personas de

¹⁹¹ Carolina Ferrante, “Discapacidad y mendicidad en la era de la Convención: ¿Postal del pasado?”, en *Convergencia*, núm. 8, 2015, p. 166.

la tercera edad se ven en la necesidad de utilizar las condiciones de su cuerpo precarizado para poder tener acceso a las condiciones materiales que les permite sobrevivir día a día a través del ejercicio de la mendicidad. De acuerdo con el estudio, esta población es una de las más afectadas por las políticas neoliberales, impactando de manera directa en la desocupación y la casi nula percepción de ingresos por jubilación; aunado a este panorama “las personas mayores, limitados por la edad, por el deterioro físico y por los requerimientos de los empleadores, no cuentan con las condiciones que les permita obtener fácilmente un empleo y/o ingreso económico, sin embargo, la carencia de recursos los obliga a mantenerse ocupados”¹⁹².

Al igual que las personas discapacitadas, las personas adultas mayores se convierten en meros recipientes corporales a los que por ‘obligación moral’ hay que ayudar, sedimentando en las subjetividades –tanto de quienes piden una limosna como de quienes la otorgan– una relación asimétrica que coloca en desventaja y sin muchas alternativas a estos grupos de la sociedad.

Tomando en cuenta que el cuerpo es un elemento estratégico en la práctica de la mendicidad, en el caso de los adultos mayores, esto es visible a través de diferentes tópicos; uno de ellos es el lugar que ocupa el cuerpo en el espacio, es decir, cómo se utiliza éste bajo las características que brinda el propio espacio en el que se lleva a cabo la acción de mendigar; otro punto importante a considerar es la presentación corporal, la cual se refiere a la imagen que presentan las personas que piden dinero: una imagen desalineada, sucia, descuidada, con la ropa desgastada, etc.; la expresión facial, materializada en gestos y cómo se dramatizan afectividades como la tristeza o el abandono en la mirada o algún otro signo corporal ; los movimientos corporales, si son torpes, lentos, bruscos o violentos; y por último, las

¹⁹² Cristina Villegas, Miguel Ángel Sahagún y María Luna, “El cuerpo en la práctica de la mendicidad de adultos mayores. Un estudio de tipo etnográfico”, en *Uaricha*, Vol. 15, Núm. 35, 2018, p. 43.

condiciones del cuerpo, asociadas a un declive físico y mental: problemas dentales, auditivos, de visión; o incluso, golpes, moretones, cicatrices o heridas¹⁹³ que hagan visible un posible maltrato de sus familiares o cuidadores.

Estas disposiciones del cuerpo resultan importantes a la hora de ejercer la práctica de la mendicidad, pues dependiendo de ellas y del grado lastimero que éstas provoquen será también el nivel de eficacia a la hora de percibir los recursos materiales manifestados en dinero, alimento o vestimenta. Así, el cuerpo “funge como un lugar para hacer frente a las condiciones de precariedad a través de la exaltación de las condiciones de fragilidad, vulnerabilidad y exhibición de discapacidad o de las condiciones de un cuerpo deteriorado. La exaltación de la vulnerabilidad que se manifiesta en el cuerpo de las personas mayores al practicar la mendicidad”¹⁹⁴.

Si bien, estas observaciones se dieron dentro del marco de estudio de un grupo social muy particular –los adultos mayores de la ciudad de Guadalajara, México– es interesante hacer alusión que en el propio trabajo de campo con los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, las observaciones arrojan datos muy similares. Ya en la parte final del segundo capítulo destacábamos que, mientras más vulnerable y lastimosa sea la imagen del mendigo, mayor será la disposición de la gente de otorgar una moneda.

A diferencia de los trabajos de Matta y Ferrante en los que se exaltan los mecanismos de dominación establecidos bajo una relación asimétrica entre quienes piden y otorgan una moneda, el estudio realizado con adultos mayores parte de la premisa de que el cuerpo –con todo y sus signos de fragilidad y desigualdad social– es un espacio de resistencia y

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 49-50

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 51.

confrontación¹⁹⁵ a través del cual algunos sectores logran acceder a aquello que el propio Estado les negó.

Ahora bien, tratando de recapitular algunos puntos en los que convergen los trabajos revisados aquí, y que se entrecruzan con las aportaciones epistemológicas y con el trabajo de campo realizado con los mendigos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, es que algunos de los elementos que han permanecido inmutables a lo largo del tiempo es el derecho a pedir limosna por parte de los mendigos que operan dentro de la clasificación de pobres merecedores, quienes a través de la exhibición de su cuerpo sufriente y precarizado han logrado acceder de manera eficiente a los recursos económicos, políticos y sociales que, contradictoriamente, el Estado de Derecho les ha denegado históricamente.

La cuestión aquí está en preguntarnos por qué esto es así, qué es lo que opera dentro de la relación lástima-limosna de la que habla Juan Pablo Matta y que deviene en un espectáculo de la miseria que se materializa de manera eficiente en un contexto marcado por las leyes del mercado que oprime y excluye a aquellos sectores que no son rentables para sus perversos propósitos, qué sentido tiene hablar desde la óptica de las afectividades y el cuerpo para tratar una problemática que ha permanecido constante a lo largo del tiempo, incluso naturalizándola y haciéndola parte de nuestro entorno.

Si bien, coincidimos con la idea de que la relación social de la mendicidad está inscrita en un campo de poder, en el que la relación asimétrica entre quienes piden y otorgan una moneda se encuentra asociada al posicionamiento de cada uno de los agentes con respecto a las características que su actividad le otorga, es decir, humillación y prestigio respectivamente. En esta tesis partimos de la idea de que dicha estructuración de poder resulta mucho más compleja

¹⁹⁵ La premisa es retomada de los análisis que realiza Mari Luz Esteban con respecto al cuerpo y la teoría de la acción corporal. Cristina Villegas, Miguel Ángel Sahagún y María Luna, “El cuerpo en la práctica de la mendicidad...”, *op. cit.*, p. 46.

de lo que es evidente en ella; por lo tanto, lo que se propone en este sentido es cuestionar esa imagen clásica de poder mirando hacia las condiciones subjetivas que, ancladas a la historia larga de los grupos, en este caso de los mendigos merecedores, constituyen formas de resistir y confrontar las adversidades de las que son fruto, a través de estrategias que parten de su propio estigma y posicionamiento desventajoso, para poder acceder de manera pecuniaria a los recursos básicos de sobrevivencia.

Una de estas estrategias es el uso que los mendigos le dan a su cuerpo sufriente para narrar –y al mismo tiempo biolegitimar– que su situación es el resultado de un destino no elegido. Su tragedia es un cúmulo de desventajas que, narradas en retazos biográficos configuran un vaso comunicante con sus beneficiarios, quienes guiados por sentimientos de culpa o deuda moral, llámese compasión o lástima, acceden al socorro mediante una moneda.

Se trata de una narrativa corporal, en donde “el cuerpo es puesto en escena y en palabras por actores que no tienen sino esa única verdad para hacerse valer en un momento determinado de su historia”¹⁹⁶. Su cuerpo sufriente es, en última instancia, el único recurso con el que cuentan para reivindicar los derechos de los que han sido excluidos; entre ellos, el derecho a ser vistos y nombrados, a percibir –por más paradójico que se escuche– un recurso económico fruto del esfuerzo de su cuerpo¹⁹⁷.

En este sentido, la configuración de esta narrativa corporal –categoría que proponemos para analizar el discurso de los cuerpos mendigantes– permite observar a la mendicidad como una actividad económico-moral que genera una mayor certidumbre ante el cúmulo de desventajas a las que son expuestos los protagonistas de esta investigación.

La articulación de estas narrativas serán analizadas a través de dos elementos clave que,

¹⁹⁶ Didier Fassin, “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”, en *Cuadernos de Antropología social*, Núm. 17, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2003, p.50.

¹⁹⁷ Como ellos mismos lo mencionan, “estar aquí sentados todo el día, en una sola posición, es muy cansado. Sientes que se te duerme el cuerpo, que ya no te responde [...]”. Testimonio de Ángel, informante número 3.

relacionados entre sí, constituyen una eficacia práctica en el campo social de la mendicidad. Estos dos elementos son: la retórica del cuerpo y el discurso biográfico de sufrimiento. A continuación nos detendremos en explicar cada uno de ellos.

a) *La retórica del cuerpo.*

De acuerdo con el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la retórica es el arte de dar al lenguaje eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover. En este sentido, el cuerpo mendigante cumple con dicha función al comunicar de manera conmovedora que su cuerpo sufre y que requiere de la ayuda del otro para paliar de alguna manera dicho dolor.

La exhibición de enfermedades, malformaciones o defectos físicos que den muestra de la ineptitud para realizar un trabajo, continúan siendo hasta ahora un elemento biológico para ejercer la mendicidad, como dice Castel “el pobre más digno de movilizar la caridad es aquel cuyo cuerpo exhibe la impotencia y el sufrimiento humanos”¹⁹⁸; pues es a través del lenguaje del déficit corporal que las desigualdades sociales se naturalizan, edificando jerarquías sociales que representan el orden no igualitario del mundo, “aceptando resignada y culposamente la asimétrica disponibilidad de los cuerpos individuales”¹⁹⁹.

Como en tiempos remotos, ese orden no igualitario se funda en creencias que, transmitidas por medio del habitus generan reacciones de aprecio-desprecio, inclusión-exclusión, aceptación-rechazo con respecto a los otros, impactando con ello, de manera muy fina y a largo plazo la forma en que concebimos y construimos nuestras relaciones sociales. Tal distinción opera de manera práctica y eficiente en un contexto marcado y enaltecido por una narrativa del esfuerzo y la meritocracia, así como por valores altruistas que disfrazan y

¹⁹⁸ Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión Social. Una crónica del asalariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 42.

¹⁹⁹ Carolina Ferrante, “¿El negocio de la manga?...”, p. 15.

refuerzan lo más imperceptible de las injusticias y las desigualdades.

Es justo por estos factores que adquiere relevancia tratar un tema como la mendicidad desde una óptica del cuerpo y las afectividades, pues a través de estos códigos tenemos la posibilidad de desenmascarar los elementos más soterrados de esta interacción social, no sólo con la finalidad –y con esto quiero ser muy enfática– de visibilizar las desigualdades y violencias estructurales y simbólicas que rodean esta escena, sino también de intentar comprender por qué la mendicidad, pese a su carga negativa y humillante, continúa siendo una práctica eficiente hasta el día de hoy para cientos de personas que la eligen y la significan como una actividad económica y productiva.

Bajo estos argumentos, lo que se pretende visibilizar, en consecuencia, es la forma en que los protagonistas tratados aquí le dan vuelta al poder de los que piramidalmente se encuentran arriba, para conformar desde sus propios códigos estrategias y técnicas a través de las cuales ellos mismos se benefician –por más paradójico que se escuche– de las estructuras insertadas en un sistema que los excluye de antemano. Dicho en otras palabras, si los otorgantes de la ayuda asistencialista, ejercen dicha acción con la finalidad de establecer relaciones jerárquicas frente a los otros; ya sea por poder o por prestigio, los mendigos lo hacen como una estrategia para obtener de manera pecuniaria los recursos materiales y económicos que forman parte de sus necesidades más básicas.

De este modo, lo que intenta establecerse aquí es <<el habitus del mendigo>> como una forma agentiva corporeizada a través de la cual, los protagonistas de esta historia confrontan, luchan y resisten ante los embates que los excluyen de la vida laboral, política y social. En tal sentido, dentro del contexto estudiado, suscribimos que “el cuerpo se compromete de diversas formas en el desarrollo de diversas técnicas que buscan la transmisión de su significado”, una de ellas es la retórica que se desprende de sus cuerpos, y que sirve para narrar la trágica historia

de sus vidas; ese destino no elegido que se instala en sus cuerpos sufrientes.

b) *Discurso biográfico de sufrimiento*²⁰⁰

Cómo biolegitimar que, efectivamente, el cuerpo sufre y que, por tanto, es merecedor de una ayuda por parte de un otro; y una vez biolegitimado el sufrimiento, cómo narrarlo a los otros de tal manera que el mensaje de súplica sea decodificado y se pueda materializar en una eficacia práctica. Al respecto, Didier Fassin argumenta que es necesario mostrar el cuerpo²⁰¹, exhibirlo de tal manera que la precariedad del mismo suscite generosidad por parte del otorgante; por lo que al mostrarlo, se hace necesario contar en fragmentos biográficos que el sufrimiento y el dolor son el resultado de un infortunio, un destino no elegido que se ha hecho carne.

De manera estratégica, el agente “debe contar su vida librando sólo los momentos más susceptibles de emoción, tiene que mostrar su cuerpo físicamente y otras tantas [oralmente], para de alguna manera obtener reconocimiento de derechos”²⁰² y ser beneficiario de la ayuda. Esta estrategia funciona de manera eficiente porque el estigma que representa el cuerpo enfermo, desvalido o deforme es mostrado de manera voluntaria, y esa buena voluntad se traduce en una prueba de veracidad que legitima la súplica por parte del solicitante de la ayuda o la limosna²⁰³, porque, quien permitiría semejante humillación sino es porque en verdad requieres ser socorrido por el otro.

Lo anterior nos remite a la idea de que las emociones, las afectividades funcionan como estructuras estructurantes que reproducen las jerarquías y el orden clasificatorio del mundo

²⁰⁰ Este concepto es retomado de los estudios realizados por Juan Pablo Matta con respecto a la relación lástima-limosna. Juan pablo Matta, “Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de ‘técnicas corporales’ para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad*, Vol. 2, Núm. 2, 2010, p. 28.

²⁰¹ Didier Fassin, *op. cit.*, p. 63.

²⁰² *Ibid.*, p. 70.

²⁰³ *Ibid.*, p. 59.

social a través de umbrales que nos dicen imperativamente cómo sentir y reaccionar frente a determinadas situaciones y actores sociales. Por tanto “las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos en tanto parte de la estructuración de poder [...], van de la mano de una política de las emociones, las cuales están mediatizadas a través de dispositivos de regulación de las sensaciones y mecanismos de soportabilidad social. Los primeros permiten ordenar, categorizar y clasificar las emociones, configurando las sensibilidades sociales. Los segundos permiten evitar el conflicto social.”²⁰⁴

En consecuencia, las afectividades que emergen en forma de deuda moral son saldadas a través de la compensación económica, producto de la decodificación del mensaje de súplica estructurado en forma de relato o narrativa corporal. Para comprender dicha decodificación, en el siguiente capítulo nos daremos a la tarea de analizar mediante los tropos del infortunio, los elementos lingüísticos que conforman de manera interrelacionada la retórica corporal y el discurso biográfico de sufrimiento, y que serán rescatados a través de los relatos biográficos y corporales de los mendigos de la catedral.

²⁰⁴ Scribano en Carolina Ferrante, *op. cit.*, p. 6.

Capítulo 4

Narrativas corporales de la mendicidad de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México

Hay una suerte de huella social alojada en el cuerpo, que hace posible leer una gramática general en cada uno de los movimientos y gestos.

Sara Makowski, 2010

Introducción

Si los cuerpos de las personas tuvieran una voz propia ¿cómo sería esta voz? ¿Qué historias contarían los cuerpos al acercarse a otros? ¿De qué manera los cuerpos relatarían sus emociones, sus experiencias, su tránsito cotidiano por la vida? ¿Qué detalles de su biografía nos narrarían? Con la finalidad de disipar estas interrogantes, partimos de la premisa de que el cuerpo al estar supeditado al campo de lo simbólico, se transforma en “el vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo”²⁰⁵, relación que a su vez es social y cultural. En consecuencia, el presente capítulo está centrado en descifrar los códigos semánticos presentes en la estructura narrativa de los cuerpos, de cuyo estudio de caso protagoniza el grupo de mendigos asentados en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México.

Para lograr dicho objetivo, tomamos en consideración dos aspectos fundamentales; por una parte, entender que toda estructura narrativa está conformada por una trama, es decir, un hilo conductor que atrapa “la experiencia temporal inherente a la ontología del ser en el

²⁰⁵ David Le Breton, *Sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva visión, 2002, p. 7.

mundo”²⁰⁶, y que nos permite acceder a la historia de los otros. Por otra parte, tomar en consideración que dicha trama está constituida por un relato histórico y un relato de ficción²⁰⁷, en donde el primero se refiere a la cuestión episódica-cronológica de la narración; es decir, es la parte del relato caracterizado por los acontecimientos y episodios vividos dentro de un tiempo cronológico; mientras que el relato de ficción se refiere a la cuestión metafórica de la historia, por ello la trama transforma los acontecimientos en relatos.

En el análisis de las narrativas corporales de los sujetos que ejercen la mendicidad en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México; ambos tiempos importan, tanto el histórico como el de ficción. El tiempo histórico como una forma de estructurar y sustentar los datos empíricos mediante los relatos de vida de los sujetos en cuestión, y a través del cual podemos acceder a uno de los elementos de la narrativa corporal: el discurso biográfico de sufrimiento. El segundo, “porque transforma la sucesión de los acontecimientos en una totalidad significativa que reúne los acontecimientos[...]”²⁰⁸ vividos de acuerdo a la forma en que nuestros protagonistas experimentaron esas vivencias, atrapando sus emociones y sus afectos en la memoria corporal de sus biografías. Lo ficcional, en este sentido, hace que “la historia se deje seguir”²⁰⁹, metaforizándola y atrapándola en el aquí y ahora, haciendo que todo tiempo pasado y futuro se condensan en el presente.

La interrelación entre ambos tiempos narrativos es valiosísimo pues es a partir de su interacción que se entretajan las historias que nos quieren narrar los mendigos de la catedral, historias que devienen en vivencias y que se hacen carne. Si bien, ambos tiempos narrativos están presentes en la trama, es el tiempo de ficción el que permite decodificar la historia vivida

²⁰⁶ Paul Ricœur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Vol. I, México, Siglo XXI, 2000.

²⁰⁷ Paul Ricœur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Vol. II, México, Siglo XXI, 2001.

²⁰⁸ Gloria María Castañeda y Luz Elena Gallo, “Narrativa corporal: una experiencia vivida a través de la danza”, p.4, texto recuperado del sitio web: <http://www.viref.udea.edu.co/pdf/133-narrativa>.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 4.

de nuestros protagonistas; pues aún no conociendo al otro en su tiempo histórico-cronológico, podemos leer su huella biográfica a través de las caligrafías de su cuerpo. La edad, la enfermedad, el deterioro físico, las cicatrices, los golpes, el maltrato, la desnutrición, las amputaciones, las malformaciones; así como la vergüenza, la tristeza, el enojo, la humillación se convierten en un libro abierto dispuesto a ser leído por los demás.

Metodológicamente acudimos a una serie de herramientas cualitativas con la finalidad de acceder a las estructuras de significado del contexto analizado; proponiendo así, resaltar las experiencias y los saberes, condensados en las voces y los cuerpos de quienes protagonizan esta tesis. Entre las herramientas metodológicas que se utilizaron destacan las entrevistas dialógicas o abiertas y las entrevistas semiestructuradas. Con las primeras se logró un acercamiento directo con los actores sociales, así como el mantenimiento del *rapport*. Con las segundas, se marcó una ruta temática que, avalada por el trabajo etnográfico de observación, siguiera la trayectoria de los relatos de vida de los mendigos de la catedral; desde su infancia, momento en el que se concentra el punto de partida hacia un cúmulo de rupturas que, materializadas en un destino trágico, marcan la pauta hacia la elección de la mendicidad como actividad económica en cada uno de ellos.

El análisis de los datos obtenidos, y que presentaremos a continuación, se ciñó al proceso de codificación abierta²¹⁰, la cual fue utilizada no sólo para “simplificar los datos y ubicarlos en categorías generales, sino, también, para expandir, transformar, reconceptualizar y desmenuzar esos datos, a fin de incrementar las posibilidades analíticas y formular nuevos interrogantes y niveles de interpretación de la realidad estudiada”²¹¹.

²¹⁰ Anselm Strauss y Juliet Corbin, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Universidad de Antioquía, colecc. Contus, 2002.

²¹¹ Irene Vasilachis, *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 53.

Siguiendo el hilo conductor de la trama narrativa corporal de los mendigos de la Catedral Metropolitana, y como consecuencia del análisis de los datos codificados, los temas o categorías que sobresalen son; por una parte, datos biográficos que van trazando la trama de la historia de los mendigos de la catedral. Relatos históricos edificados a través de las categorías: infancia, enfermedad, hogar, familia, escuela, trabajo y mendicidad, y que juntos conforman el discurso biográfico de sufrimiento. Por otra parte, la retórica del cuerpo, condensada en el relato de ficción, se encargará de metaforizar la biografía de los informantes en tropos o figuras semánticas que den cuenta de los afectos del infortunio, la necesidad, el esfuerzo, la resistencia y la reivindicación de derechos, así como el ejercicio de poder de los protagonistas de esta investigación.

4.1 El tiempo histórico y el discurso biográfico de sufrimiento

*El tiempo, entonces, es una de las cosas esenciales
de las que tratan las historias*

Alessandro Portelli, 1981.

La relación entre historia y biografía se hace imprescindible en esta investigación, pues a través de su vínculo podemos acudir a la información que deviene de los relatos de los sujetos, y que nos permiten recuperar sus saberes y experiencias dentro de un entramado social sumamente complejo. Los relatos de vida²¹² nos permiten observar un fenómeno o problemática particular desde el punto de vista de sus protagonistas, recuperando con ello las singularidades de los contextos, y el impacto que estos tienen en dimensiones sociales mucho más complejas.

²¹² Ramón Resendiz, “Biografía proceso y nudos teórico-metodológicos”, en María Luisa Tarrés (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, El Colegio de México: FLACSO México, 2013, pp. 127-156.

4.2 Biografías de la mendicidad

Para poder entender en toda su dimensión el camino que lleva a nuestros sujetos a ejercer la práctica de la mendicidad agenciada mediante el lenguaje de sus cuerpos, es necesario remitirnos a su origen memorístico que, si bien, no emerge de manera ordenada en sus informaciones, los caminos de la memoria nos llevan siempre al mismo lugar. Este lugar se encuentra presente en las infancias, y cómo de ellas emana una fuente de recuerdos vinculados con la enfermedad, la carencia, la pobreza, la privación, la violencia, el abandono y el tenerse que enfrentar desde corta edad a la experiencia de “tenerse que ganar la vida” con sus propios recursos. Tal destino trágico, como los sujetos de la catedral lo relatan en sus narrativas, no es más que una serie de desventajas acumuladas que se encuentran directamente relacionadas con sus trayectorias biográficas, al estar ancladas a los vínculos con la enfermedad, el hogar, la familia, la escuela, el trabajo y finalmente la mendicidad; ejercicio último que los lleva a revertir de manera agentiva ese destino desventajoso del que el sistema económico-político los ha excluido históricamente.

Antes de acudir de manera sistemática a los relatos de vida de los informantes que hacen posible esta investigación, nos detendremos en atrapar algunos datos generales, mismos que hacen posible construir un perfil que nos lleve a comprender de manera más concisa las categorías analíticas y operativas de las narrativas corporales de la unidad de observación.

Los cuatro protagonistas de esta trama; Marcos, Don Gerardo, Ángel y Don Emilio son cuatro hombres cuyas edades oscilan entre los 34 y los 63 años de edad; Marcos y Ángel tienen 34 años, Don Gerardo tiene 53 años y Don Emilio 63 años, siendo este último el más grande del grupo y el que mayor número de años tiene ejerciendo el oficio de la mendicidad en la Catedral Metropolitana de la ciudad de México; razón que le otorga un mayor conocimiento

del lugar, así como cierta jerarquía a la hora de buscar un lugar estratégico donde asentarse dentro de las inmediaciones del recinto católico²¹³.

Los lugares de origen de los informantes son variados; en el caso de Marcos, su nacimiento fue en Oaxaca, lugar donde vivió hasta los tres años de edad para después migrar a la ciudad de México junto a su familia en busca de mejores oportunidades de vida. Actualmente vive solo en el municipio de Tlalnepantla, estado de México, distancia que lo lleva a trasladarse en un recorrido de aproximadamente dos horas hasta su lugar de trabajo: la Catedral Metropolitana. Don Gerardo es originario de la ciudad de México, lugar en el que siempre ha vivido; actualmente vive en la alcaldía de Xochimilco trasladándose diariamente al Centro Histórico de la ciudad de México para ganarse unas monedas y así poder mantenerse así mismo. Ángel, por su parte, es del Municipio de Teotihuacán, Estado de México y vive con su madre y hermanos; se traslada todos los días haciendo tres horas de camino hasta la Catedral Metropolitana, lugar en el que ha estado desde hace más de cinco años, como consecuencia del accidente que sufrió en su trabajo como electricista. Por último, Don Emilio es originario de Cuernavaca, Morelos donde nació y creció hasta los once años de edad, para después trasladarse a la ciudad de México en búsqueda de un sitio donde poder sobrevivir. Desde su corta edad, el informante se vio en la necesidad de hallar alternativas para ganarse la vida pues fue despojado de su hogar debido a la enfermedad que padece desde pequeño.

Al igual que Don Emilio, la historia de vida de sus compañeros está atravesada por la enfermedad o el déficit corporal, cuestión que, en tres de los cuatro casos se manifestó por primera vez durante la infancia, etapa en la que comienza una serie de eventos desafortunados en sus biografías y que persisten de manera continua en sus relatos a través de los tópicos: hogar, familia, enfermedad, escuela, trabajo y mendicidad.

²¹³ Con respecto a este dato, la información brindada por sus compañeros Ángel y Marcos fue fundamental para tener conocimiento de cómo se establecen los lugares en los que se pueden asentar cada uno de ellos.

4.2.1 *El hogar y la familia*

De acuerdo con un estudio realizado en México sobre la movilidad social y las oportunidades que tienen las familias mexicanas de ascender socialmente, alrededor del 74% de las personas que nacen en situación de desventaja social no logran superar la pobreza²¹⁴. Esto quiere decir que, “las oportunidades de vida están fuertemente enraizadas en la herencia social, [donde] las características del hogar de origen (bajo nivel educativo e inestabilidad laboral de los padres; ausencia del padre; mayor número de hijos; problemas de salud; precarias condiciones de vivienda, etcétera) tienen efectos persistentes en el ciclo de vida”²¹⁵ de las personas.

Un factor en común en la trayectoria de vida de los sujetos de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, es que los cuatro entrevistados provienen de hogares altamente vulnerables, en los que el tema de la pobreza y la carencia de bienes materiales es una constante en sus vidas. Tales privaciones materiales se manifiestan en la memoria de nuestros protagonistas como recuerdos tristes en los que en variadas ocasiones no había alimento en las mesas de sus casas, no poder comprar el material que les pedían en la escuela hasta el punto de tener que abandonarla desde temprana edad para insertarse a la vida laboral –una vida laboral que, por cierto– estaba compaginada con la de sus familiares. Este es el caso de Ángel, quien desde temprana edad aprendió el oficio de electricista y albañilería.

No, mira, pues es que yo tengo trabajando desde que tengo unos trece años más o menos, desde morrito empecé porque había que llevar comida a la casa ¿ya sabes no? Así eran las cosas; y ya cuando tenía quince ya le sabía bien a todo [...] Todos

²¹⁴ *Informe de movilidad social en México 2019*, Centro de Estudios Espinosa Yglesias, Recuperado del sitio web: <https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2019/05/Informe-Movilidad-Social-en-M%C3%A9xico-2019..pdf>

²¹⁵ Cristina Bayón, *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, Bonilla Editores, 2015, p. 56.

mis tíos son albañiles y todo eso, plomeros, electricistas; van haciendo chambitas y yo fui aprendiendo [...] ²¹⁶

En otros casos, la violencia y el abandono resultó determinante para que los informantes de la cathedral se vieran en la necesidad de valerse por sí mismos. Este es el caso de Don Emilio que desde sus once años ha estado en las calles de la ciudad, esto como consecuencia del abandono por parte de sus padres, quienes no teniendo información sobre su enfermedad (esclerosis reumatoide) lo dejaron a su suerte.

Mi papá me corrió de la casa cuando tenía unos once años porque no podía llevar dinero a la casa. Siempre decía ‘aquí come el que trabaja’, pero pues yo por mi enfermedad no podía hacer nada y pues me echó a la calle. Desde entonces no lo veo, no sé nada de él [...] creo que está malo pero pues no sé bien, hace mucho no lo veo. ²¹⁷

En el caso de los otros dos informantes: Marcos y Don Gerardo, la violencia estuvo presente en sus hogares pero en dimensiones diferentes. En el primer caso, Marcos se enfrentó desde pequeño a los golpes y maltratos por parte de su padrastro, obligándolo a abandonar su hogar; y en el caso de Don Gerardo, la violencia se manifestó a partir de su exclusión, pues debido a su enfermedad, la psoriasis, su familia no le permitía el contacto con la gente, hecho que permite entender su carácter introvertido y de desconfianza hacia los demás.

[...] Si tengo mamá pero también tengo un padrastro con el que nunca me he llevado bien, ya sabes, me pegaba y todo eso [...] siempre me ha cuidado mi hermana [...], ya no porque no la quiero molestar, ella tiene muchos hijos y pus

²¹⁶ Ángel, Historia de vida, núm. 4, entrevista, núm. 12.

²¹⁷ Emilio, Historia de vida, núm. 4; entrevista, núm. 14.

no, mejor así. Me tengo que valer a mí mismo, por eso estoy acá [se refiere a la catedral]²¹⁸.

No, cuando vivían mis papás no me dejaban hacer nada. Mi mamá era ¿cómo te diré? De que no lo toquen porque no sé qué, no juegues porque te vas a lastimar. No podía jugar ni con el perro, a escondidas jugaba con él, cuando se iban al mercado o algún lugar aprovechaba yo, jugábamos un ratito y luego ya ¡vámonos!²¹⁹

Es interesante observar cómo esta serie de privaciones que caracterizan los relatos de vida de los entrevistados, y que se manifiestan en primera instancia a través de sus vivencias dentro del ámbito privado, encuentran sus resonancias en un plano mucho más amplio que está mediado por factores de índole estructural. Las desventajas sociales, la pobreza, la desigualdad, la exclusión social no son fenómenos que estén determinados por patrones de comportamiento individual, como si se tratase de desviaciones o patologías inherentes a los individuos, como si estos fueran ajenos a una realidad que se encarga día a día de segregarlos de las oportunidades de vida.

Los relatos de vida entendidos desde sus orígenes dan cuenta de la inmensa complejidad en la que miles de personas –entre ellos nuestros protagonistas– están destinados a sobrevivir cotidianamente. El hogar en el que se nace en un país como México determina en mucho la trayectoria de vida de las personas. Ante un cúmulo de desventajas y privaciones como: una alimentación adecuada, acceso a servicios de salud, educación, vivienda digna, así como otros factores que se vayan presentando a lo largo de la historia de vida de las personas hacen casi imposible salir del ciclo de pobreza.

²¹⁸ Marcos, Historia de vida, núm. 1; entrevista, núm. 1.

²¹⁹ Gerardo, Historia de vida, núm. 2; entrevista núm. 6.

4.2.2 *La enfermedad*

Como hemos mencionado, uno de los elementos que sobresalen en los relatos de vida de quienes ejercen la mendicidad en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, es su situación de enfermedad o discapacidad; misma que, en tres de los cuatro casos se presentó de manera temprana, ya fuere por nacimiento o por negligencia médica. El único caso que desentona con la variable infancia-enfermedad, fue ocasionado por un accidente laboral.

En los cuatro casos, este episodio marca de manera dramática la biografía de nuestros informantes, haciendo que las desventajas acumuladas a lo largo de sus vidas se sientan más profundas, no sólo en como se han materializado en sus trayectorias y en sus relaciones con los otros, sino también en cómo las han vivido y sufrido, impactando en sus recuerdos y convirtiéndolos en memorias vivas de carne y hueso.

Para Marcos, nuestro primer informante es sumamente difícil acudir a ese episodio en su vida. Hace el esfuerzo por recordar y dice:

Yo nací bien. En mi pueblo estaba yo enfermo y era una señora, mi abuela pues [...] me llevó mi abuela con una señora y me inyectó mal, y pues me quedé así (señala sus piernas) pero nací bien. [...] no recuerdo mucho, estaba chavito pero mi abuela me contó por eso sé.²²⁰

El caso de Don Gerardo, el segundo informante; la enfermedad que padece –psoriasis– se le detectó según cuenta él, desde temprana edad impactando en todos los ámbitos de su vida, pues sus padres no le permitían el contacto con la gente. Cuando éstos murieron, sus

²²⁰ Marcos, historia de vida núm. 1; entrevista núm. 1.

hermanos no se quisieron hacer cargo de él dejándolo a su suerte. Lo más difícil para él con respecto a su enfermedad ha sido no tener acceso al sistema de oportunidades y el rechazo y discriminación que su propia condición genera en la gente.

La gente me ve feo. Luego los niños: mamá mira que no sé qué. Ahora yo me imagino que con tanta cosa que hay en la televisión y el internet, de que ven que pasan películas feas, que de monstruos, entonces me ven a mí y se asustan.²²¹

La enfermedad de Don Emilio, otro de los informantes, se manifestó cuando él era muy pequeño. Don Emilio padece de esclerosis reumatoide o también llamada esclerosis sistémica, es una enfermedad reumática autoinmunitaria crónica caracterizada por cambios degenerativos y fibrosis en la piel, articulaciones y los órganos internos. Al narrarnos su experiencia, nos cuenta lo siguiente:

Yo me puse malo desde que estaba chico. Tenía como unos tres años cuando ya no me pude mover, mis piernas se empezaron a deformar así que ni siquiera pude caminar, desde entonces tuve que usar la silla de ruedas. [...] ahora ya estoy malo de otras cosas, por lo mismo de mi enfermedad se me han afectado otros órganos. Ahora estoy malo de la próstata y me tienen que operar [...] es muy doloroso, la enfermedad que tengo es muy dolorosa, hace que me duela todo. Ahora ve como tengo los pies, no me puedo estar moviendo por eso tengo a alguien que me ayuda a traerme y a llevarme a mi casa y en todo lo que necesite.²²²

Ante este panorama cabe señalar que ninguno de los informantes cuenta con servicios de salud, ante lo cual se tienen que atender en clínicas cercanas a sus comunidades, o bien, automedicarse con analgésicos que tranquilicen el dolor.

²²¹ Gerardo, historia de vida núm. 2; entrevista núm. 6.

²²² Emilio, historia de vida núm. 4; entrevista núm. 13.

4.2.3 La escuela

El espectro de recuerdos que nuestros informantes tienen con respecto a su vida escolar no es muy amplio, pues en el caso de los cuatro, la escuela representó desánimo desde los primeros años. Esto se dio principalmente, porque, esta etapa en sus vidas estuvo directamente relacionada con el padecimiento de sus cuerpos, impactando directamente en la relación que mantenían con sus compañeros de clase y por las diversas actividades físicas que debían realizar, y ante las cuales se sentían en desventaja.

En el caso de Marcos, la principal razón por la que abandonó la escuela fue la siguiente:

[...] Me desesperé mucho. No me llevaba mucho con los compañeros, como yo estaba enfermo pus no jugaban conmigo, me hacían el feo, y pus no, ya no quise ir.²²³

Asimismo, Don Gerardo comenta en el mismo tenor:

[...] no he vivido una vida normal, desde niño estuve en hospitales y hospitales; o sea que no viví una niñez normal. Dejé de ir a la escuela, aunque era muy bueno [...] no tenía amigos. Fue muy doloroso ¿Cómo te diré? Bajita la mano te lastiman con lo que te dicen, [...] y luego que los apodos. La gente es cruel. No se ponen en tu lugar y no entienden que pueden herirte ¿no?, y esa fue la etapa más complicada.²²⁴

Por otra parte, el mismo informante hace alusión a que en su edad adulta intentó volver a estudiar, sin embargo, se desanimó al no verle una utilidad, al menos no para encontrar un trabajo más digno.

²²³ Marcos, historia de vida núm. 1; entrevista núm. 2.

²²⁴ Gerardo, historia de vida núm. 2; entrevista núm. 6.

[...] Con aprender a leer y escribir para mí ya era ganancia, ya lo demás ya²²⁵. [...] en esa escuela del INEA conocí a una maestra que tenía ochenta años, andaba bien apurada leyendo libros, y me dice: –estoy estudiando–, y me quedé así (hace un gesto de sorpresa el informante); –la edad no importa, ahorita ya soy maestra–. Todo eso que me dijo se me quedó grabado, pero dije: –No, todo eso no es para mí, ya así estoy bien–. Y pues no le vi la utilidad, porque una, no tengo papeles, y segunda por mi enfermedad. La gente no me contrata, me ven así y dicen ¡No! [...]. Mejor ¡Viva la paz! Tengo hambre²²⁶.

En el caso de Don Emilio, la experiencia escolar no tuvo razón de ser, pues debido a su enfermedad y por la carencia que se vivía en el hogar, no tuvo la oportunidad de asistir nunca a la escuela.

No, mis papás no me llevaban a la escuela, pues ni podía caminar, así que (hace un gesto con las manos y la boca intentando decir que no tenía ningún sentido). [...] A parte no había dinero y pues no me podían comprar los cuadernos [...] todo eso es muy caro, y pues me quedé en la casa, así en mi silla de ruedas²²⁷.

En el caso de Ángel se rompe el patrón escuela-enfermedad, pues él, a diferencia de sus compañeros de oficio, no padeció de ninguna enfermedad que le impidiera –según los estándares sociales– realizar con ‘normalidad’ su vida cotidiana. Sin embargo, esta relación con el padecimiento de su cuerpo, la enfrentó varios años después (durante su juventud) al sufrir un accidente durante el trabajo, hecho que mencionaremos más adelante. En cuanto a lo que

²²⁵ Con respecto a esta información, cabe aclarar que, el informante concluyó la primaria en el INEA (con promedio de 9.8 según él mismo cuenta) pero decidió no continuar con los estudios por las razones que se comentan en el fragmento de entrevista al que nos estamos refiriendo.

²²⁶ Gerardo, historia de vida núm. 2; entrevista núm. 7.

²²⁷ Emilio, historia de vida núm. 4; entrevista, núm. 14.

compete aquí; la experiencia escolar de Ángel se vio interrumpida porque no le encontraba interés a la escuela.

La verdad me aburrían los maestros, como que no le encontraba sentido ¿ves?, mejor me ponía hacer algo de provecho ¿no? Pus para ayudar a mi jefecita ¿no? [...] la escuela nunca fue lo mío, aunque horita si me gustaría entrarle a eso de la computación; me gustaría aprender ¿me entiendes? Fíjate, ahora que salga mi estudio²²⁸ me voy a ir a estudiar computación.²²⁹

Como podemos observar, en los relatos de vida de nuestros informantes, la experiencia escolar estuvo atravesada en tres de los casos por las condiciones de salud a las que se enfrentaron desde corta edad, así como las pocas expectativas que el entorno escolar representó en sus vidas. Ambos elementos, si los vemos con mayor profundidad, corresponden a situaciones que están directamente relacionadas con factores de orden estructural, en los que de manera desigual se accede a los servicios básicos; en este caso de salud y de educación, menguando así las oportunidades de que los sectores de más bajos recursos se generen expectativas de movilidad social, pues saben de antemano que el sistema de oportunidades se los denegará. Sumado a esto, el factor emocional juega un papel fundamental, pues para los informantes el ambiente escolar implicó mucho dolor al ser vistos con rechazo por sus congéneres, cuestión que se manifiesta en la tristeza y vergüenza experimentada en esta esfera social.

²²⁸ El informante se refiere a unos análisis clínicos que le van a realizar. Nunca dejó claro de que eran dichos análisis.

²²⁹ Ángel, historia de vida núm. 3; entrevista, núm. 10.

4.2.4 *El trabajo*

La relación con el empleo por parte de nuestros informantes ha estado marcada por una serie de discontinuidades y ambivalencias que han caminado junto a ellos y sus diferentes necesidades.

En una sociedad en la que continuamente se nos valora por la actividad que realizamos, los protagonistas de estas narrativas se han tenido que enfrentar al doble discurso de tener que trabajar para, efectivamente, ser productivos y tener acceso a los recursos básicos de vida, y al mismo tiempo ser rechazados del esquema productivo por no contar con las herramientas corporales –según los estándares sociales capitalistas– necesarias para realizar una determinada actividad.

Sumado a este esquema, se anexan otras discriminaciones que, materializadas en desventajas sociales: no tener documentos de identificación (INE, cartilla militar, pasaporte, etcétera.), un nivel educativo que los certifique para realizar alguna actividad, así como seguridad social y servicios de salud a los cuales acudir en caso de algún accidente; intensifican el grado de precariedad al que están expuestos sectores como el que compete a esta investigación, acortando las oportunidades a través de las cuales podrían tener acceso a un mejor nivel de vida.

Ante este contexto, las trayectorias laborales de los mendigos de la catedral están permeadas por la precariedad, la discriminación y la incertidumbre de no saber si el día de mañana podrán contar con las suficientes monedas para poderse llevar un bocado a la boca.

En el caso de Marcos, por ejemplo, el trabajo representó en su vida una cuestión altamente precaria, en la que las ganancias que percibía no eran suficientes para costear sus necesidades. Ante esta situación el informante nos relata lo siguiente:

¡Uy! cuando llegué acá (se refiere a la catedral) me ponía ahí (señala con su dedo índice el lugar). [...] antes vendía pero ya no me quise dedicar a eso. Vendía jugo de naranja [...] le trabajaba a una señora y le tenía que dar todas las ganancias [...] me daba ochenta pesos por todo el día y pus no, no me alcanzaba²³⁰.

Este hecho es relevante porque forma parte del camino que lo lleva a elegir la mendicidad como una alternativa más viable con respecto a otras actividades informales que le eran menos redituables. En el punto sobre mendicidad ahondaremos más en este ámbito.

Para Don Gerardo, el trabajo ha representado una verdadera odisea que ha estado marcada por la discriminación. De acuerdo con el informante, él puede realizar todo tipo de actividad laboral mientras esta no sea pesada, debido a su enfermedad (psoriasis), sin embargo, el hecho de no contar con documentos oficiales, las puertas del empleo se han cerrado literalmente enfrente de él. Debido a este suceso, las actividades laborales en las que logró insertarse Gerardo antes de llegar a la catedral, han sido: 1) Apoyando en diversas actividades en los tianguis, por ejemplo “[...] barrer, recoger basura, ayudar a recoger puestos, a ponerlos [...]”²³¹; 2) Trabajando en un circo alimentando a los tigres y otros animales, así como a la limpieza de las jaulas. Cuando el informante describe las actividades que realizaba en este trabajo, lo hace con una gran sonrisa y con una entonación que deja vislumbrar el orgullo que sentía al llevar a cabo dicha actividad. Aquí un breve fragmento de su narrativa:

Me paraba yo a las ocho de la mañana y yo dormía ahí; ahí dormía yo en la carpa del circo, y entonces me paraba yo a las ocho de la mañana; paraba yo al domador, y ya el domador nos pasaba hasta el fondo a todos, y ya llegaba yo a las jaulas con mi jabón y mi cepillo y después con la manguera. Después de eso ya el domador

²³⁰ Marcos, historia de vida, núm. 1; entrevista, núm. 3.

²³¹ Gerardo, historia de vida, núm. 2; entrevista, núm. 7.

pasaba a los tigres de aquel lado y yo lavaba la jaula sucia (mientras narra esta anécdota, el informante hace ruidos que imitan el sonido de la limpieza de las jaulas). Después de eso les daba yo de comer, separaban a los tigres de dos en dos y le daba yo dos pollos a cada uno, y a los cachorritos que eran cuatro les daba yo pierna y pechuga a cada uno; sin hueso, sin pellejo y picada [...] ²³².

La descripción detallada de dicha actividad, así como la presencia del “Yo” en todo el relato que acabamos de presentar es una muestra hipotética de la productividad que representaba en la vida del informante dicha actividad. La rutina, propia de un trabajo formal, se deja asomar en el relato de Don Gerardo como un reloj de recuerdos que asisten a la memoria de quien, alguna vez se sintió dueño de sí, de su cuerpo, de su trabajo. Lamentablemente, el informante tuvo que dejar el empleo por cuestiones de salud.

3) La tercera actividad a la que se dedicó nuestro informante antes de llegar a la catedral, fue pidiendo dinero en el metro. Despojado de documentos oficiales y ante el avance de su enfermedad y su edad, como él mismo lo mencionará, Don Gerardo pronto se vio en la necesidad de buscar nuevas alternativas que le proporcionaran de manera pecuniaria el sustento para vivir. En el siguiente fragmento nos narra cómo es que llegó a dicha actividad:

Luego los muchachos se suben al metro a pedir una moneda y no tienen nada, y los ves y están bien, sanos y jóvenes; y pus dices: si esos chavos andan así pidiendo dinero y están bien y les dan, por qué yo que estoy enfermo no lo voy a hacer. Claro que no me gusta pero es una forma de trabajar. [...] yo quisiera trabajar de lunes a viernes o de lunes a sábado como la gente normal, tener un empleo, ir al cine, ir aquí o allá pero no se puede por los requisitos que piden. Esa es una, y la otra es la edad, te dicen que mayores de treinta y tantos ya no, y te quedas así de

²³² Gerardo, historia de vida, núm. 2; entrevista, núm. 7.

¡uuuhhh!, y pues no, ¡adiós oportunidad!, así no se puede pedir trabajo [...] te cierran las puertas automáticamente.²³³

Esta parte de su relato biográfico es importante en más de un sentido, uno porque nos deja ver la ruta que sigue el agente social en su trayectoria laboral, y que permeada por el avance de su enfermedad, se ve en la necesidad de tomar decisiones que lo van llevando a la práctica de la mendicidad, iniciándose en ella en un espacio distinto al de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, el Sistema de Transporte Colectivo-Metro. Es en ese espacio físico y social que el informante llega a percatarse de los actores sociales que, al igual que él se enfrentan a las necesidades económicas y materiales necesarias para la vida. Se da cuenta de que hay quienes están en mejores condiciones físicas y de salud que él, así que, por qué no dedicarse a ello si él es digno merecedor de la ayuda de los demás. Cuando dice: “si esos chavos andan así pidiendo dinero y están bien y les dan, por qué yo que estoy enfermo no lo voy a hacer”. En dicho enunciado, nuestro protagonista se biolegitima como merecedor de la caridad; al mismo tiempo que reconoce que, si bien, no le gusta esa actividad, la reconoce como un trabajo.

Por su parte, Ángel tiene una trayectoria distinta con el empleo, pues a diferencia de sus compañeros de oficio, el informante número dos tuvo una secuencia continua en su vida laboral. Aprendiendo el oficio de sus tíos, desde pequeño se dedicó a la albañilería, la plomería y otras actividades de índole similar para llevar el sustento a su hogar. Sin embargo, el accidente que lo dejó sin ambas piernas cambió de manera drástica sus circunstancias de vida, a tal grado de no poderse emplear en aquellas actividades en las que se había especializado durante gran

²³³ Gerardo, historia de vida, núm. 2; entrevista, núm. 8.

parte de su vida, dejándolo en un estado de depresión que impactó directamente en todos los ámbitos de su vida.

Al principio fue todo muy difícil [...] no sé, siempre para todo me valí por mí mismo, no sé, para mí siempre caminar, andar en bici era todo; no sé, me deprimí mucho. No te creas, horita todavía tengo mis bajas, he andado mugroso pero no por eso me dejó caer. [...] mi vida la desprecié, te lo puedo asegurar; mil veces me quise morir, mil veces me quise (deja vacía la frase por el silencio), me pregunté por qué; fueron muchas cosas, y siempre maldije mi accidente. En la actualidad te puedo decir que ahora lo bendigo, que gracias a él, sea como sea tengo un modo de sustento, tengo comida [...].²³⁴

La última parte de este relato es de sumo valor en esta investigación porque el informante da muestra fidedigna de la reproducción de esquemas valorativos con respecto a la vieja clasificación de los pobres mercedores de ayuda social. El protagonista del relato rescata la idea de agradecimiento hacia su accidente, sabiendo que de antemano éste le da la oportunidad, mediante la exhibición de sus piernas amputadas, de biolegitimar la ayuda otorgada por la sociedad. En este sentido, podemos acotar que si bien, las emociones que atrapan su cuerpo después del accidente, terminan revirtiéndose para salir delante de la situación. Sabe que del miedo, la tristeza, la humillación pueden salir cosas positivas como seguir sintiéndose útil.

Con esta idea pasamos al siguiente punto, mismo que nos lleva a explorar la práctica de la mendicidad dentro del relato histórico-biográfico de nuestros protagonistas.

²³⁴ Ángel, historia de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

4.2.5 *La mendicidad*

Llegando a este punto, podríamos determinar que la mendicidad es el último eslabón de una cadena ininterrumpida de desventajas acumuladas en la biografía trágica de los protagonistas de esta historia; sin embargo, como veremos a continuación, más allá de representar dicha continuidad desventajosa, diremos aquí que este episodio representa una ruptura, sino tajante, por lo menos sí definitoria en la biografía de los informantes.

Como ya hemos ido mencionando en los puntos anteriores, la llegada a la Catedral Metropolitana de la ciudad de México con la finalidad de ejercer la práctica de la mendicidad ha estado permeada por la biografía misma de los informantes de esta investigación, donde el común denominador es la serie de exclusiones a las que se han tenido que enfrentar, principalmente, por la enfermedad o la discapacidad de la que nuestros protagonistas son portadores.

Cada uno de ellos ha llegado al recinto católico por circunstancias individuales y sociales muy particulares, pero que se unen en lo trágico de sus relatos y en el conocimiento práctico que su propia experiencia de vida les ha dado al ser portadores de un atributo o estigma que sobresale a la vista de cualquier espectador. Esa mirada de desconcierto, incertidumbre, lástima o compasión la tienen ellos muy bien registrada en la memoria de sus cuerpos, convirtiéndola en una herramienta eficaz que les ha permitido adquirir de manera certera los recursos necesarios para su sobrevivencia.

En este sentido, la mendicidad representa en sus vidas un oficio o trabajo con una jornada que, si bien establecen ellos mismos²³⁵, les otorga una rutina a través de la cual se

²³⁵ La jornada laboral de los informantes de la catedral depende de diversas circunstancias, principalmente del dinero que vayan acumulando a lo largo del día, o bien por cuestiones climáticas como la lluvia, razón que los

sienten útiles y productivos, generando con ello una ruptura en torno a las desventajas acumuladas a lo largo de sus vidas.

En las siguientes líneas rescataremos los relatos de los informantes de la catedral con respecto a los significados que le otorgan a la mendicidad.

a) La mendicidad como necesidad:

La gente está viendo como estoy pus (sic) me ayuda, si fuera completo pues quien me va a dar dinero así. Dios sabe como estoy y pues no tengo trabajo, nadie me da trabajo. Luego hay uno que otro que me dice: ponte a trabajar, a hacer algo, o sea a vender algo, chicles o algo, y le digo no, no [...]. La gente luego no ve pero estar aquí es muy cansado [...] te duele la espalda, las piernas, hasta la nalga te duele.²³⁶

Hay gente que si llega y te dice: –deberías ponerte a trabajar–, disculpe si usted me da un trabajo, yo de inmediato voy y lo hago, o sea yo no soy de esas personas que andan viviendo de otras. Pero si me va a dar trabajo pues démelo, no nada más pase y me diga –es que búscate un trabajo–. Mira si yo hubiera encontrado un trabajo no estuviera yo aquí, pero tengo la necesidad.²³⁷

La gente te ve como estás y se acercan a ayudarte. Luego viene un señor que ya me conoce y se acerca a platicar conmigo, así de cualquier cosa y pues ya no me siento solo. La gente es buena, hay gente que sí es buena pero hay de todo, gente que te mira feo o que se acerca a decirte de cosas. Una vez una señora se acercó a mí y me empezó a gritar que cómo me atrevo a estar aquí, que vergüenza me debería de dar y no sé que tanto [...].²³⁸

lleva a buscar otros lugares donde poder realizar su actividad, los cuales, generalmente son mercados cercanos a sus domicilios.

²³⁶ Marcos, historia de vida, núm. 1; entrevista, núm. 4.

²³⁷ Ángel, historia de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

²³⁸ Emilio, historia de vida, núm. 4; entrevista, núm. 16.

“Estoy aquí por las ganas de salir adelante y de sacar a mi familia adelante, para comer”.²³⁹

b) La mendicidad como trabajo:

[...] es mi trabajo. Lo considero así porque me cuesta venir hasta acá, me cuesta trabajo todos los días estar hablando. A veces la gente no lo nota, pero el estar aquí sentado agota, es cansado, y más yo creo que si estuvieras parado, pero eso es independiente en salir adelante que en estar esperando en la casa a que todo te llegue. También ¿cómo se llama? sin lucrar con tu discapacidad, porque hay gente que tiene dinero y viene y pide dinero, tienen hijos ricos, tienen casa, tienen cosas ¿me entiendes? Entonces esa gente lucra [...], yo en verdad lo necesito.²⁴⁰

Todo es trabajo. No crea que te llegan solas las cosas. Hay que enfrentar las cosas. Como dicen por ahí hay que arriesgar para ganar [...] ahorita ya casi no me gusta ayudar a vender cosas, y sí puedo porque todavía puedo pero ya no me gusta [...] te pagan menos y te mandan, que porque si llegaste tarde, que porque si no vendiste bien, y así; que porque no le echas ganas, y pues así no. Ahorita nadie me da órdenes ni nada de eso. Tu ahorita llegas a la hora que quieras y ganas tu propio dinero. Nadie me dice nada, nadie me regaña [...] Aquí (hace referencia a la catedral) yo vengo a ganarme mi dinero a ganarme unas monedas [...] Aquí gano más, aquí me gusta estar.²⁴¹

“Claro que no me gusta pero es una forma de trabajar.”²⁴²

Para mí si es un trabajo, es lo que he hecho casi toda mi vida, es lo que sé hacer. Aquí yo vengo todos los días y me gano mi dinero [...] lamentablemente la gente

²³⁹ Ángel, historia de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

²⁴⁰ Ángel, historia de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

²⁴¹ Marcos, historia de vida, núm. 1; entrevista, núm. 4.

²⁴² Gerardo, historia de vida, núm. 2; entrevista, núm. 8.

te da la espalda, no hay forma de encontrar otro tipo de trabajo, sólo vendiendo que los dulcecitos, que cositas así, y la verdad es que aquí tengo la oportunidad de que no me vaya tan mal. [...] tengo mis ahorros ¿sabes? [...] me quiero comprar un carro para meterlo de taxi y ponerlo a trabajar [...] no, no yo, alguien más.²⁴³

c) La mendicidad como agradecimiento/satisfacción de ayudar a otras personas

Mira, yo siempre trato de andar bien presentable, de ponerme una camisa, de andar limpio ¿verdad? Porque la gente que viene y te ayuda pus que vea que lo que te dan realmente lo usas para tu bien y no pa andar de borracho ¿verdad? con el vicio ¿verdad?. Mira, también estas imágenes que doy (se refiere a las imágenes religiosas vistas en el capítulo dos), las voy cambiando, que se vean presentables que se vean bonitas, como han de decir que me dan dinero como pa que no compres varias y pongas una bonita ahí [...]. Es por agradecer, a veces no es por mi sino por la persona que te lo da. Hay personas que pasan y me dicen “haz una oración por mi”. Entonces a veces si das antes de recibir es una bendición.²⁴⁴

Yo te puedo asegurar que antes del accidente, si yo hubiera pedido una moneda me hubiera dado un chingo de pena pero así, un chingo de pena. No sé por qué estoy todavía en este lugar, aunque te puedo decir que tengo la satisfacción de ayudar a las personas sin poderme mover, sin siquiera salir de mi país. Entonces, a veces este, no sé, he hecho cositas de las cuales me siento orgulloso; no sé, por ejemplo, cuando empezaron a salir las leyes para discapacitados me tomaron en cuenta para hacer conciencia de este problema, para hacer las leyes [...]. Entonces, gracias a Dios, espero que me haigan (sic) tomado en cuenta y así cositas que me han ido pasando. También así unos europeos me contaron que allá en Europa les pagan todo, que a un valedor nada más porque le faltaba así un pedacito de dedo le pagaban renta y todo, entonces agarra y me dice: –te voy a tomar un video para que tomen conciencia–, y yo así de no pus que padre.²⁴⁵

²⁴³ Emilio, historia de vida, núm. 4; entrevista, núm. 16.

²⁴⁴ Ángel, historia de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

²⁴⁵ Ángel, historia de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

d) La mendicidad como motivación:

Todo depende de la suerte, a veces me dan billetes que de quinientos, doscientos, cien, cincuenta, veinte. Hay de todo, yo digo buena onda porque no te esperas un billete de quinientos y que te digan ¡Échale ganas! Pus uno se motiva, tengo que echarle, tengo que echarle. Tengo que salir adelante ni modo que qué.²⁴⁶

La gente es muy generosa, pasa y te ve como estás y te ayuda. Te cae de todo, monedas y billetes, hasta dólares me han dado, y pus así te dan más ganas de venir y estar aquí, de echarle ganas y salir adelante.²⁴⁷

[...] la verdad es que aquí tengo la oportunidad de que no me vaya tan mal. [...] tengo mis ahorros ¿sabes? [...] me quiero comprar un carro para meterlo de taxi y ponerlo a trabajar [...].²⁴⁸

En los relatos anteriores se puede vislumbrar la representación y significados que le otorgan los propios informantes a su actividad principal, la mendicidad. A través de estos significados se rescatan una variedad de temas que van desde lo más elemental, como es la necesidad misma de sobrevivencia que es la que los lleva a elegir esta actividad, hasta construirla como un oficio o trabajo que les otorga de manera más certera los recursos básicos de sobrevivencia, así como el establecimiento de rutinas, satisfacciones y motivaciones que los lleva a sentirse orgullosos y útiles con dicha actividad, no sólo por las ganancias que perciben – que son más que las que ganarían en alguna otra actividad económica, según lo que ellos mismo cuentan–, sino también por lo que la actividad misma significa dentro de un marco cultural, social y simbólico determinado; es decir, el canal entre lo terrenal y lo divino aparece en la escena cada vez que una persona se acerca a dar una moneda a cambio de recibir bendiciones. Es la esencia de la ayuda al otro, ya sea por solidaridad, deuda moral o por estatus social lo que mantiene vigente y sin posible agotamiento la relación social de la mendicidad.

²⁴⁶ Marcos, historia de vida, núm. 1; entrevista, núm. 4.

²⁴⁷ Ángel, historia de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

²⁴⁸ Emilio, historia de vida, núm. 4; entrevista, núm. 16.

4.3 *El tiempo de ficción y la retórica del cuerpo*

Lo social y lo cultural tejen la trama visible e invisible que se anuda al cuerpo; lugar y tiempo en el que la existencia y las significaciones del mundo son posibles.

Sara Makowski, 2010

Las historias de vida compartidas y narradas por los protagonistas de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México nos han permitido acceder al tiempo histórico-cronológico de sus biografías, relatos que devienen en recuerdos dolorosos, tristes y desafortunados, y cuyas experiencias se conectan con un panorama mucho más amplio y complejo que se inscribe en las estructuras sociales, económicas y políticas de las que todos formamos parte. Sin embargo, dichas narrativas biográficas no pueden ser relatadas de manera oral a todo aquel que se acerca a otorgar una moneda, pues las características del espacio en el que se asientan no permiten dicha interacción, por el contrario, los encuentros son efímeros e inmediatos.

El único elemento o, al menos el más eficaz para lograr comunicar las singularidades de sus biografías es mediante la exhibición de su cuerpo enfermo, apostando con ello la movilización de lazos afectivos que, mediante la culpa, la compasión o la lástima generen una deuda moral con el receptor de dicho mensaje, estableciendo así el intercambio que supone la relación social de la mendicidad.

La legitimación de dicho intercambio se hace patente mediante la articulación de una historia trágica que logre convencer al espectador de que efectivamente se es merecedor de la ayuda; que el sufrimiento que detenta su cuerpo es el resultado de una serie de desventajas acumuladas a lo largo de su vida. Atrapadas en el tiempo y en el espacio, dichas desventajas marcan la ruta de un destino desafortunado que se metaforiza en el cuerpo. La edad, la

enfermedad, el deterioro físico, las amputaciones, las malformaciones, las cicatrices, los golpes, el dolor, el miedo, el maltrato, el abandono, el hambre, el frío, la necesidad, la vergüenza, el enojo, la humillación, la lucha, la justicia se convierten en retóricas corporales que nos permiten leer la historia del grupo de hombres que se asientan en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana a ejercer el oficio de la mendicidad.

La lectura de esta retórica corporal se hace posible a través del tiempo de ficción, tiempo que permite decodificar la trama de la historia vivida de nuestros protagonistas; pues aún no conociéndolos en su tiempo histórico-cronológico, podemos leer su huella biográfica a través de las caligrafías de su cuerpo. El cuerpo, libro abierto hecho piel, debe contar su vida liberando los momentos más susceptibles de emoción con la finalidad de que el mensaje de súplica o necesidad sea eficaz; por lo que al mostrarlo se hace necesario relatar en fragmentos biográficos que el sufrimiento y el dolor son el resultado de un infortunio, un destino trágico no elegido del que lamentablemente no pueden escapar.

Tales eventos desafortunados los coloca en una posición de desventaja social, misma que es necesaria para justificar y legitimar las narrativas de sus cuerpos que, articuladas bajo los tiempos históricos y de ficción, sitúan a la práctica de la mendicidad en el seno de una retórica cuya dimensión argumentativa deviene en las situaciones que la provocan.

4.4 Los tropos de la mendicidad

Como hemos mencionado, el tiempo narrativo es esencial para exponer de manera clara y eficiente la trama o la historia que se quiere contar; para lograrlo, los relatos utilizan figuras retóricas para darle una esencia más significativa a la narrativa. Estas figuras retóricas se denominan dentro del lenguaje literario como tropos, mismos que, “son especialmente útiles para comprender las operaciones por las cuales los contenidos de experiencia que se resisten a la descripción [lineal] y racional pueden ser captados en forma prefigurativa y preparados para

la aprehensión consciente”²⁴⁹. En este sentido, los tropos que conforman las narrativas corporales de la mendicidad son: 1) los afectos del infortunio, 2) la necesidad, 3) el esfuerzo, 4) la justicia y la reivindicación de derechos, 5) la resistencia y el poder.

4.4.1 *Los afectos del infortunio: Compasión, humillación y vergüenza*

Se dice que la primera impresión es la que cuenta, y no es que las demás no tengan importancia, al contrario, la tienen en igual proporción; sin embargo, lo primero que se puede leer en las inscripciones del cuerpo de los mendigos de la catedral es la serie de *afectos* que *afectan*²⁵⁰ directamente la sensibilidad de las personas que transitan por el lugar. El hecho de ver un cuerpo mal formado, enfermo o mutilado genera un nudo de extrañamiento del que difícilmente se puede escapar.

Sentimientos como la lástima o la compasión por parte de los benefactores o, la vergüenza y la humillación por parte de los beneficiarios, están presentes de manera continua en la relación social de la mendicidad, y no podría ser de otra forma pues justo ellos –los afectos– son los que se encargan de otorgarle sentido a dicha práctica estableciendo relaciones asimétricas entre unos y otros. Históricamente esto siempre ha sido así, pues el mendigo requiere demostrar su condición humilde y suplicante, ser consciente de su indignidad para de este modo ser socorrido por aquellos que se encuentran en mejores posibilidades de vida. En otras palabras, es necesario mostrar que el cuerpo sufre, que requiere de la compasión del otro para hacer de su vida y su dolor algo menos desafortunado.

²⁴⁹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, p. 43.

²⁵⁰ El principio simmeliano de “intercambio de efectos” permite observar de manera analítica y operativa cómo el cuerpo y las emociones resultan un punto cardinal que permite comprender el carácter relacional de los vínculos sociales, y cómo estos suponen la condición de afectar y ser afectado. *Cfr.* Olga Sabido, “La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial”, en *Estudios Sociológicos* (versión pre-print), noviembre de 2019, p. 3. “En otras palabras, los efectos que producen los intercambios [entre unos y otros] implican al cuerpo y su sentir”. *Ibid.*, p. 13.

Asimismo, esta situación asimétrica que caracteriza a la mendicidad aparece anclada a la memoria de los cuerpos mendigantes, haciendo de ella un conocimiento práctico que deviene en estrategias y técnicas que, de manera creativa les han permitido a los protagonistas de estas narrativas obtener los recursos básicos de sobrevivencia, posicionándolos como agentes sociales que han elegido la actividad económica más certera y satisfactoria de sus necesidades, sean estas económicas, políticas y/o sociales. En los siguientes relatos podemos observar cómo los informantes utilizan un discurso lastimero de su condición, haciendo notar con él que las personas se acercan a socorrerlos porque lo primero que ven son sus cuerpos desvalidos²⁵¹.

“La gente está viendo como estoy pus (sic) me ayuda, si fuera completo pues quien me va a dar dinero así. Dios sabe como estoy y pues no tengo trabajo, nadie me da trabajo”.²⁵²

“Pus (sic.) me ayudan porque me miran y dicen: mira como está hay que echarle la mano [...]”²⁵³

“[...] siempre maldije mi accidente. En la actualidad te puedo decir que ahora lo bendigo, que gracias a él, sea como sea tengo un modo de sustento, tengo comida [...]”.²⁵⁴

“La gente te ve como estás y se acercan a ayudarte. Luego viene un señor que ya me conoce y se acerca a platicar conmigo, así de cualquier cosa y pues ya no me siento solo”.²⁵⁵

²⁵¹ Se hace uso de la palabra desvalido como forma de ilustrar la relación asimétrica de percepción que tienen los benefactores hacia los mendigos de la catedral.

²⁵² Marcos, relato de vida, núm. 1; entrevista, núm. 4.

²⁵³ Gerardo, relato de vida, núm. 2; entrevista, núm. 8.

²⁵⁴ Ángel, relato de vida, núm. 3; entrevista, núm. 12.

²⁵⁵ Emilio, relato de vida, núm. 4; entrevista, núm. 16.

Bajo este contexto, es interesante observar cómo los mendigos de la catedral utilizan los recursos de su miseria, encarnada en su cuerpo, para obtener lo que ellos necesitan. Saben por su propia experiencia o porque la observaron en otros grupos semejantes que la conmovedora historia que narran sus cuerpos resulta una herramienta eficaz para lograr sus objetivos. Es como si supieran de antemano que a las personas les gusta relacionarse con otros con base a relaciones de poder, de creer que unos valen más que otros, de saber que los lazos afectivos que conmueven al otro son efectos de intercambio que se producen –dentro del contexto abordado– en relaciones de asimetría social, económica, política y cultural.

Para que dicha relación asimétrica funcione de manera adecuada, los informantes de la catedral deben ser cuidadosos con el manejo de información²⁵⁶ que desean comunicar al receptor. Es necesario que se exhiba lo más morbosamente posible el defecto físico, la amputación, las heridas, las cicatrices, la mirada de súplica; así como las herramientas que biolegitiman el déficit corporal, por ejemplo, las muletas, bastones, silla de ruedas, prótesis; permanecer inmóviles o sentados en un pequeño espacio o, incluso hacer manifiesto su dolor quejándose con ruidos lastimeros o frotándose alguna parte de su cuerpo en señal de calmar un poco su malestar corporal.

El cuerpo y las emociones hacen gala de un repertorio de sensibilidades que se traducen en afectos como la compasión, misma que está presente en el acto piadoso de ayudar al otro acercándose a él para otorgarle una moneda, alimento, vestido, o simplemente para conversar con ellos un momento; la lástima, entendida como aquella reacción en la que, a través de la mirada se suscitan sentimientos de incertidumbre y extrañamiento con respecto a un rasgo de estigma presente en el otro; la vergüenza, presente en quienes se inician en la actividad de la mendicidad, provocándoles pena y disgusto por el mismo carácter social y

²⁵⁶ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

cultural que representa dicha actividad; la humillación, más que como un afecto, se hace patente en el acto mendigante como una forma a través de la cual los mendigos se hacen acreedores de la compasión y la caridad de las personas.

En los siguientes tropos de la mendicidad se hacen aparecer de manera relacional los afectos del infortunio que acabamos de esbozar.

4.4.2 La necesidad

Uno de los primeros elementos que sobresalen en los relatos de la mendicidad ejercida en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana a través de los cuerpos de sus narradores es la noción de necesidad, misma que se encuentra metaforizada mediante la evidencia de la carencia de lo más elemental. El cuerpo sufriente es portador de dolencias como el hambre, el frío o el calor excesivo, la enfermedad y la violencia a la que se enfrenta de manera frecuente por no contar con los recursos necesarios para vivir dignamente.

La manera en que el cuerpo se apropia del espacio refleja el mensaje que desea emitir al receptor. Sentados sobre el piso por el que transitan cientos de personas, encorvando sus espaldas y mostrando lo más posible las cicatrices, malformaciones, amputaciones o llagas, los mendigos de la catedral extienden su mano acompañándola de una mirada suplicante que grita el auxilio de los demás.

Las personas se acercan y ofrecen una moneda, en múltiples ocasiones billetes, comida, cobijo o un simple acercamiento para conversar con alguno de ellos, pues leen en sus cuerpos las heridas y cicatrices que han dejado en ellos el abandono, el hambre, el frío, el sufrimiento. El tropo de la necesidad como figura retórica del cuerpo, se inscribe en él justificando su relato en términos de necesidades vitales.

Una de las formas más comunes de leer las carencias de los informantes de la catedral es a través de sus miradas que, en la mayoría de los casos refleja sufrimiento y una excesiva tristeza. En dos de los casos, se puede observar que rara vez levantan la mirada cuando se acerca alguien a socorrerlos; cuando alguien se acerca inmediatamente bajan la mirada (como si estuvieran representando y aceptando su posición de subordinación) recibiendo la moneda o ayuda y agradeciendo mediante unas palabras.

En otro de los casos, el de Don Emilio, sólo basta con situarse en medio del remolino de gente que circula por el recinto católico; sentado en su silla de ruedas, dejando asomar sus extremidades lastimadas por la esclerosis reumática, cierra sus ojos aparentando que está durmiendo para esperar como van acercándose a él las personas con las mejores intenciones de socorrerlo.

El señor Gerardo, por su parte, debe mostrar lo más posible las cicatrices que la psoriasis ha dejado inscrita en su piel, como si esta fuera una página en la que se puede leer el dolor y sufrimiento de su vida. Al sentarse, dicho informante, lo hace poniendo de bajo de sí una bolsa grande de plástico en la que caen todos los restos de la piel seca que se desprende de su cuerpo al estarse rascando, acción que hace con suficiente frecuencia como para percatarse de las heridas en su piel. Rastros de sangre se asoman en sus brazos y piernas, también heridas cicatrizadas que revelan cualquier tiempo pasado de su enfermedad. La gente se acerca, generalmente para darle algún alimento. Don Gerardo lo acepta con agradecimiento pero le cuesta trabajo poderlo tomar entre sus manos; sus dedos están investidos de callosidades, sus dedos han perdiendo su forma natural.

Marcos, aparentando una edad más jovial de la que en realidad tiene, transpira a través de la retórica de su cuerpo la protección y el cuidado de los demás. Su vestimenta, casi infantil, sucia y desgastada emite un mensaje de abandono. No tuvo a su madre cerca y ahora tampoco

a su hermana, quien se encargó de cuidarlo durante su infancia. Está solo y desprotegido, y eso lo hace notar mediante las narrativas de su cuerpo.

4.4.3 El esfuerzo

Otro de los tropos de la mendicidad es el esfuerzo, mismo que se ve plasmado a través de la actitud con la que se presentan a trabajar los sujetos en cuestión. El esfuerzo que deben realizar todos los días para poder llegar, con las dificultades que eso implica, desde sus hogares hasta la catedral en el Centro Histórico de la ciudad.

El cansancio que conlleva estar sentado durante varias horas bajo el rayo del sol o en el frío de días nublados. La incesante voz que repite una y otra vez el mensaje de súplica. Los agradecimientos, las bendiciones o el otorgamiento de imágenes religiosas, así como otros elementos que dejan asomar el mérito y el compromiso que cada uno de ellos establece con su actividad. Ejemplo de ello es la ropa que, si bien no está presente en todos los casos como signo de esfuerzo, en ocasiones se les percibe presentables y limpios, como dando a entender el compromiso y las ganas de salir adelante; es como si le dijeran a la gente –estoy enfermo pero tengo ganas de vivir–.

Es interesante observar la interrelación que existe entre la necesidad y el esfuerzo, pues en una sociedad que enaltece el mérito y el “querer es poder”, responsabilizando con ello a los propios individuos de su situación, la imagen de los mendigos de la catedral con sus llagas y cicatrices, sus enfermedades y la precariedad de sus cuerpos, así como los instrumentos que utilizan para poderse movilizar –muletas, prótesis, silla de rueda– legitiman no solamente que son cuerpos que requieren o necesitan de la ayuda de los demás, sino también que a pesar de esa condición desfavorable hacen el esfuerzo por estar ahí.

La invitación que hacen mediante sus mensajes, en variadas ocasiones viene acompañada de una actitud dinámica, es decir, no siempre la súplica es completamente lastimera. Un ejemplo de esta situación se presenta a menudo con Ángel, quien siempre está con una gran sonrisa, sentado sin encorvar su espalda, a un lado de sus prótesis coloca su gorra con una imagen religiosa a la vista, mira directamente a los ojos a sus posibles benefactores, y mediante un mensaje que se escucha claro y directo: “Buenas tardes, una ayuda por favor” hace un ligero movimiento con sus manos, señalando con ellas el camino hacia su gorra, objeto que sirve como recipiente de monedas.

La forma en que el informante da uso a su cuerpo resulta muy eficaz como instrumento retórico de la narrativa corporal, pues el mensaje logra ser decodificado convirtiéndolo en relato que puede ser leído por los demás.

4.4.4 La justicia y la reivindicación de derechos

A través del esfuerzo que supone poner en escena el ejercicio de la mendicidad, junto a las miradas suplicantes y la exhibición de las enfermedades expuestas en la piel, se encuentra otro de los tropos de la mendicidad: la justicia y la reivindicación de los derechos denegados por el sistema de oportunidades.

Si bien, cuesta más trabajo leer este tropo en los cuerpos de los emisores de las narrativas corporales, el sumado esfuerzo que realizan para emprender su trabajo se convierte en una estrategia eficaz a la hora de legitimar “la justeza de su demanda”²⁵⁷, pues es a través de toda la retórica del cuerpo que se logra convencer al otro de la injusticia perpetrada por un ente, material o abstracto, que les ha negado la oportunidad de sanarse y, por tanto, de trabajar.

²⁵⁷ Didier Fassin, *Gobernar por los cuerpos*, p. 60.

Los benefactores de la ayuda comprenden convenientemente la posición asimétrica que comparten con los beneficiarios del socorro, convirtiendo dicha situación de injusticia en una deuda moral que, atravesada por la lástima o la compasión, acuden a la responsabilidad solidaria de auxiliar a quien se encuentre en mayor desventaja que él. Así, bajo este contexto de deberes y responsabilidades corresponde también de manera correlativa el contexto de los derechos, de manera que, si los benefactores tienen la obligación moral de ayudar al menesteroso, al pobre le corresponde el derecho de ser asistido, mismo que analizado desde una postura estructural, donde las injusticias devienen en factores materiales, económicos y políticos, tal derecho a la asistencia se convierte en el derecho al trabajo. Trabajo traducido en el oficio de la mendicidad.

4.4.5 Poder y resistencia

Llegando a este punto, podemos argumentar que los tropos que conforman la narrativa corporal de los protagonistas de esta historia, se encuentran conectados unos a otros, estableciendo con ello un mecanismo eficaz a través del cual han logrado paliar las desventajas acumuladas a lo largo de sus biografías. Su cuerpo, quizá, es el único lugar que les corresponde y con él trazan caligrafías que se pueden leer con la finalidad de hacer justicia a sus injusticias. Los cuerpos y sus relatos permiten que cada día los mendigos de la catedral se levanten con la fuerza de salir adelante, de sentirse útiles y productivos al poderse mantener económicamente a ellos mismos y a los familiares que dependen de ellos.

Con las narrativas corporales obtienen ganancias, comida y pueden pagar el alquiler de su vivienda que, aunque precaria, tienen un techo en el cual poder resguardarse de la noche, el clima y los peligros que afloran en las calles.

La lucha que emana de la resistencia que aplican los cuerpos de nuestros informantes de manera cotidiana para ganarse la vida con una actividad que históricamente ha sido estigmatizada como humillante e improductiva, los coloca en una posición de poder al otorgarles los recursos de los que siempre carecieron, y que de acuerdo a su experiencia y trayectoria laboral, ninguna otra actividad económica les podría proporcionar.

En este sentido, podemos observar que cada uno de los tropos de la mendicidad simboliza un eslabón en la cadena del ejercicio de esta actividad en los pedigüños de la catedral, que no necesariamente implica algo lineal o evolutivo, sino más bien, visibiliza como estos agentes revierten la idea clásica de poder, retomando aquellos elementos que la propia sociedad les otorga históricamente para sortear con ayuda de ellos sus derechos básicos (entendidos éstos desde la perspectiva de los informantes), lo cual no elimina de ninguna manera la estructura de precariedad en la que viven; sin embargo, si los ayuda a vivir de una manera un poco más digna por más paradójico que esto parezca.

Sin embargo, esto también nos hace pensar en el momento histórico en el que estamos parados actualmente, en los efectos que el pasado ha inscrito en el presente, y lo que estamos por construir sino modificamos nuestras formas de relacionarnos unos con otros, de cambiar la estructura económico-política, y apostar por una sociedad más justa donde todos y todas tengamos acceso a los mismos derechos y a las mismas oportunidades.

No se trata de romantizar a la pobreza y a sus diversas manifestaciones, de saber que siempre existen alternativas para sortear las desigualdades, de saber que los de abajo pueden empoderarse bajo sus propios recursos; porque, efectivamente esto ha sido histórico. Se trata de revertir el menosprecio social, de dejar de jerarquizarnos unos a otros y apostar por relaciones horizontales, de solidaridad en las que podamos reflejarnos en los otros y construir un mejor mañana para todos.

Consideraciones finales

Llegando a este punto me gustaría rescatar que la óptica relacional con la que fue analizada la práctica de la mendicidad ejercida en las inmediaciones de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, nos permitió acceder a la naturaleza de las relaciones socialmente construidas entre mendigo y otorgante de la caridad, haciendo visible con ello que la mendicidad no se limita al ejercicio de “pedir limosna de puerta en puerta con insistencia y humillación”²⁵⁸, sino que, por el contrario, su práctica se hace posible a través de la interacción que mantiene con los otros y de las reacciones que genera en ellos. Es decir, ésta no se podría concretar o no tendría razón de ser, si no miramos los dos componentes sociales que le dan vida al ejercicio de pedir y otorgar una moneda.

Dentro de esta relación de “reciprocidad”, que puede entenderse como asimétrica por las características y posiciones sociales de cada uno de los sujetos que la conforman: prestigio y humillación, privilegio y subordinación respectivamente, pudimos observar cómo esa relación asimétrica de poder es el fundamento a través del cual, de manera paradójica, los mendigos aprovechan para construir alternativas que les permiten “ganarse la vida”, posicionándolos como agentes sociales capaces de crear estrategias que parten de su propio estigma y posicionamiento desventajoso para poder acceder de manera pecuniaria a los recursos básicos de sobrevivencia.

Una de estas estrategias, al menos para los mendigos de la Catedral Metropolitana, es el uso que le dan a su cuerpo sufriente para narrar y al mismo tiempo biolegitimar, que su situación desventajosa es el resultado de un destino trágico no elegido. Es decir, su tragedia es un cúmulo de desventajas que, narradas en retazos biográficos de sufrimiento configuran un

²⁵⁸ Diccionario de la Real Academia Española, 23^a Edición, 2014.

vaso comunicante con sus beneficiarios, quienes guiados por sentimientos de culpa o deuda moral, acceden al socorro mediante una moneda.

Se trata de la configuración de una narrativa corporal, en donde “el cuerpo es puesto en escena y en palabras por actores que no tienen sino esa única verdad para hacerse valer en un momento determinado de su historia”²⁵⁹. Su cuerpo sufriente es, en última instancia, el único recurso con el que cuentan para reivindicar los derechos de los que han sido excluidos históricamente; entre ellos, el derecho a ser vistos y nombrados, a percibir –por más paradójico que se escuche o se lea– un recurso económico fruto del esfuerzo de su cuerpo.

Por otra parte, la categoría de pobres merecedores –que aparece como un continuo a través de la historia– sigue siendo hasta el día de hoy un instrumento eficaz para obtener de manera legítima los recursos de sobrevivencia. En el caso de los protagonistas de esta investigación, tal categoría englobó cada una de sus características, mismas que, marcadas por una trayectoria biográfica desafortunada fueron construyendo el camino que los llevó a elegir a la mendicidad como principal actividad económica.

El cruce entre ambos conceptos, el cuerpo sufriente y los pobres merecedores, conformados por los pobres enfermos, discapacitados, mutilados o con malformaciones congénitas es lo que permite biolegitimar la veracidad de su necesidad. Ante estas circunstancias, la categoría de narrativas corporales, funge como un elemento clarificador que permitió comprender la dinámica inscrita en la microescena de recibir y otorgar ayuda a los más necesitados.

A través de los elementos denominados: el discurso biográfico de sufrimiento y la retórica del cuerpo se pudo reconstruir la trama de la historia de los mendigos de la catedral. Apoyándonos del lenguaje literario, ambos elementos se clasificaron bajo los tiempos

²⁵⁹ Didier Fassin, “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”, en Cuadernos de Antropología social, Núm. 17, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2003, p.50.

narrativos: histórico y de ficción. En el primero de ellos se accedió a la biografía de los informantes en un tiempo cronológico que abarcó de la infancia de cada uno de ellos hasta su llegada a la catedral para ejercer el oficio de la mendicidad. En el segundo de ellos se pudo decodificar el relato de los cuerpos a través de tropos o figuras retóricas que hicieron visibles las desventajas, los afectos y las carencias de las que son objeto los mendigos de la catedral, pero también se hicieron patentes las resistencias, las satisfacciones y la reivindicación de derechos por parte de los informantes.

Tales ambivalencias nos hacen pensar en los significados y representaciones que los propios protagonistas le otorgan a su actividad. De semejante contradicción nacen nuevas formas de relacionarse con los otros que, aunque asimétricas, les permite obtener los recursos materiales, económicos, políticos y sociales necesarios para sobrevivir. De la miseria y la exhibición de sus carencias y sus estigmas corporales, los mendigos le dan vuelta al poder piramidal que los subordina, posicionándose así como agentes sociales capaces de elegir la actividad económica más satisfactoria de sus necesidades, y construyendo en ella todo un oficio que los hace sentir útiles y productivos.

Llegar a esta conclusión requirió cuestionarnos la idea clásica de poder en la que se constata una relación vertical de dominación con respecto a los subordinados, para posicionarnos bajo la idea de que el poder no es titular de nadie, su ejercicio se hace patente siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra. Así de acuerdo con esta lógica, el poder se difunde mediante infinitos mecanismos y prácticas sociales, estrategias que dependen tanto de los recursos individuales como del control que cada agente posee con relación a los otros.²⁶⁰ El poder, en este sentido, se incardina en el cuerpo, en los

²⁶⁰ Patricia Murrieta, *El proceso de permanencia en los niños de la calle...*, *op. cit.*, p. 54.

gestos, en las actitudes, en las prácticas, en las representaciones y en las racionalizaciones²⁶¹ de los grupos sociales.

En tal sentido, el cuerpo y las afectividades como variables teóricas, nos han permitido observar la forma en que ambas variables se encuentran conectadas en el campo social de la mendicidad bajo una membrana memorística que, anclada a la historia larga de los grupos, supone metáforas prácticas con rostros muy diversos. Estos rostros encarnan la posibilidad de observar la mendicidad como una actividad atravesada por estructuras de poder que han invisibilizado las obligaciones del Estado y cuyo impacto se manifiesta en formas precarias de ganarse la vida; pero también, al mismo tiempo, invitan a deconstruir tales esquemas interpretativos con la finalidad de observar otras aristas que –aunque oscurecidas por nuestra mirada etnocéntrica– están presentes, existen y posicionan a los actores sociales como agentes que confrontan dichas estructuras y les dan la vuelta, apropiándose de sus cuerpos que, aunque estigmatizados, les proporciona el sustento y la vitalidad de volverse a sentir útiles dentro del ejercicio de su oficio.

El cuerpo de los mendigos de la Catedral Metropolitana representa así el lugar de la resistencia, el territorio en el que se libran las batallas de las desigualdades con otros actores dentro del campo de las interacciones cara a cara; pero también con aquellas estructuras que históricamente los han excluido del sistema laboral, educativo, de salud y vivienda digna.

La investigación emprendida en esta tesis, que si bien, se circunscribe a un estudio de orden exploratorio y descriptivo, a través del cual, las aproximaciones epistemológicas y el trabajo de campo fueron marcando la ruta de orientación que permitió construir un posicionamiento crítico con respecto al objeto de estudio, al mismo tiempo que nos permitió

²⁶¹ Michelle Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980; Michelle Foucault, *Estrategias de poder*, Madrid, Paidós, 1999.

tener un panorama más nítido de la realidad observada; también nos lleva a determinar que los hallazgos obtenidos durante el proceso de investigación forman parte de una realidad social sumamente compleja en la que los componentes de orden estructural y material han dado lugar a dinámicas económicas precarias a través de las cuales las brechas sociales se hacen cada vez más distantes, generando una infinita cadena de desigualdades y lógicas de exclusión social que impiden salir de dicha dinámica.

Observar a los mendigos de la Catedral Metropolitana en su cotidianidad, escuchar sus relatos de vida y decodificar sus narrativas corporales nos han permitido recuperar las experiencias vividas desde contextos muy particulares; evitando con ello, caer en generalizaciones sobre la pobreza, la desigualdad, la exclusión y la mendicidad misma que, más que aportar a los estudios sobre estas dinámicas, oscurecen sus singularidades acotándolas a cifras y estadísticas que nos separan de estas realidades sociales. Acudir a un estudio de caso, en síntesis, nos ha brindado la oportunidad de desmitificar la oscuridad de la mendicidad como actividad humillante y muchas veces disfrazada, para posicionarla y visibilizarla como una actividad económica y un oficio que proporciona certezas y beneficios materiales y económicos a quienes se dedican a ejercerla, al mismo tiempo que los coloca como individuos productivos capaces de sortear los embates de un capitalismo neoliberal.

La mendicidad, en síntesis, evidencia a nivel macrosocial todas las ambivalencias del Estado al no otorgar de manera equitativa los derechos básicos que toda persona necesita para llevar una vida digna; pero también, hace visible las lógicas, que a nivel microsociales apuntan a una reificación de los afectos que mercantiliza el menosprecio social, convirtiéndolo en una especie de fetiche para la obtención de poder y prestigio social. Es así, bajo estas ideas que se justifica la pertinencia de abordar una temática como la mendicidad desde la sociología del cuerpo y las afectividades, pues la interrelación de ambas, reflejan desde los niveles más

cotidianos y muchas veces naturalizados las desigualdades y jerarquías que sostienen el orden social, al mismo tiempo que deja abierta una puerta para descubrir su contracara, las resistencias que son capaces de construir aquellos sectores de la sociedad que se han visto afectados histórica y culturalmente.

Es también una invitación a seguir indagando estas estructuras de significado presentes en todos los niveles de nuestra realidad social, en lógicas más diversas que trastocan a grupos más amplios de la sociedad, y que nos llevan a reflexionar sobre qué tipo de relaciones estamos construyendo y qué tipo de sociedad queremos edificar.

Fuentes de información

Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Barcelona, Anagrama, 2015.

Alzate, Adriana María, *Suciedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1750-1810*, Universidad del Rosario/Universidad de Antioquía/ICANH, Bogotá, 2007.

Bachiller, Santiago “Exclusión social, desafiliación y usos del espacio. Una etnografía con personas sin hogar en Madrid”, Tesis doctoral en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010.

Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 2000.

Bayón, Cristina, *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, Bonilla Artiga Editores, 2015.

Braudel, Fernand, *El Mediterráneo. El espacio y la historia*, México, FCE, 1995.

Beteta, Ramón, *La mendicidad en México*, Departamento de Beneficencia Pública, A. Mijares y Hnos., México, 1931.

Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

-----, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, México, Taurus, 2002.

-----, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2003.

-----, *El baile de los solteros, la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Barcelona, Anagrama, 2004.

Cabrera, Pedro, *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*, Universidad Pontificia de Comillas, Colección, Política, trabajo y servicios sociales, Madrid, 1998.

Carreño, Adriana, “Reseña de Mendigos de ayer y hoy: la lectura contemporánea de la mendicidad de Amalia Quevedo”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 11, Núm. 1, 2008, pp. 196-203.

Carnalla, “El problema de la mendicidad en el distrito Federal”, Tesis de Licenciatura en Trabajo Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

Castel, Robert, *Las metamorfosis de la cuestión social, Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

Descartes, René, *El discurso del método*, México, Porrúa, 2014.

Dorante, Carlos, *Sociología de la pobreza: El caso de la mendicidad en Querétaro*, Universidad Autónoma de Querétaro, 1991, p.16.

Fassin, Didier, “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”, en *Cuadernos de Antropología Social*, Núm. 17, 2003, pp. 49-78.

Ferrante, Carolina, “¿El negocio de la manga?: discapacidad, caridad y capitalismo en la ciudad de Buenos Aires”, *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani CONICET/ICRyM, UNSAM, noviembre de 2013, pp. 1-19.

-----, “Discapacidad y mendicidad en la era de la Convención: ¿Postal del pasado?”, en *Convergencia*, núm. 8, 2015, pp. 151-176.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980.

-----, *Estrategias de poder*, Madrid, Paidós, 1999.

-----, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.

García, Adriana y Sabido, Olga, “Introducción” en *Cuerpo y afectividad en la vida contemporánea*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2014, pp. 11-35.

Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

-----, *Estigma. La identidad deteriorada*, 2ª edición, , Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Gómez, Minerva, “Callejerización: Glosario de violencia”, en *El Cotidiano*, Vol. 19, Núm. 121, septiembre-octubre, 2003, pp. 44-53.

Heinich, Nathalie *Norbert Eliás: Historia y cultura en Occidente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.

Le Breton, David, *Sociología del cuerpo*, 1ª edición, Buenos Aires, Nueva visión, 2002.

Lorenzo, María Dolores, *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la ciudad de México, 1877-1905*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; El Colegio Mexiquense, 2011.

-----, “El análisis de la pobreza y la campaña contra la mendicidad en la ciudad de México, 1929-1931”, en *Historia Mexicana*, LXVII:4, 2018, pp. 1677-1724.

Makowski, Sara, “En la frontera de lo social: Jóvenes y exclusión social, en Rolando Cordera, Ramírez, P., Ziccardi, A., (Eds.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, Siglo XXI, 2008, pp. 168-181.

-----, *Jóvenes que viven en la calle*, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2010.

Martin, Norman, *Los vagabundos en la Nueva España: Siglo XVI*, Editorial Jus, México, 1957.

Matta, Juan Pablo, *El lado oscuro de la limosna. Análisis sociocultural de la dualidad limosna/lástima como variación del intercambio*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2007.

-----, “Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de ‘técnicas corporales’ para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad*, Vol. 2, Núm. 2, 2010, pp. 27-36.

Mauss, Marcel, *Las técnicas corporales*, Madrid, Tecnos, 1979.

Mercado, Martín, “El problema del método en Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty”, en *Ciencia y Cultura*, Núm. 37, 2016, pp. 9-42.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Agostini, 1993.

Mollat, Michelle, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, FCE, 1988.

Muñiz, Elsa, “Descifrar el cuerpo: Una metáfora para disipar las ansiedades contemporáneas”, en Adriana García y Sabido, O. (Cords.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2014, pp. 279-315.

Murrieta, Patricia, *Poder y resistencia. El proceso de permanencia de los niños de la calle en la ciudad de México*, México, Plaza y Valdés, 2008.

Orijel, Ivette, “Protagonistas de una realidad simbólica. La representación social de vagos, mendigos, artesanos y sirvientes domésticos, 1867-1910”, Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Pérez, Ruth, *Vivir y sobrevivir en la ciudad de México*, Plaza y Valdés Editores, México, 2012.

Quintero, Alejandro González, “Se evita que de vagos pasen a delincuentes: Santafé como una ciudad peligrosa (1750-1810)”, *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 37, Núm. 2, Julio-diciembre, 2010, pp. 17-44.

Ramírez, María Himelda, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2006.

Ricœur, Paul, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Vol. I, México, Siglo XXI, 2000.

-----, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Vol. II, México, Siglo XXI, 2001.

Sabido, Olga, “Sociología del extraño: una perspectiva teórica desde el sentido y el cuerpo”, Tesis doctoral en Estudios Políticos y Sociales con orientación en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

-----, “El cuerpo y la afectividad como objeto de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente”, en *Sociológica*, año 26, núm. 74, septiembre-diciembre 2011, pp. 33-78.

Sánchez, María del Carmen *Entre la misericordia y el desprecio. Los leprosos y el Hospital de San Lázaro de la Ciudad de México, 1784-1862*, México, UNAM, IHH, 2005.

Sánchez, “La mendicidad: enfermedad social como factor criminógeno en el Distrito Federal”, Tesis de Licenciatura en Trabajo Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Schaffhhauser, Philippe, “Aurora González Echeverría, la dicotomía emic-etic. Historia de una confusión”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 31, Núm. 121, 2010, p. 257-269.

Serna, Erick, “De la Sierra al subterráneo. Los supuestos migrantes rurales de la sierra norte de Puebla y la economía de la mendicidad en el metro de la ciudad de México”, en *Memorias Electrónicas del 1er. Congreso Internacional: Caleidoscopio de la ciudad contemporánea. Economía, Medio Ambiente y Desarrollo*, Facultad de economía de la Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, México, 24 y 25 de septiembre de 2014, pp. 176-200.

Simmel, George, *El pobre*, Madrid, Sequitur, 2011.

Strauss, Anselm y Corbin, Juliet, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Universidad de Antioquía, colección Contus, 2002.

Swanson, Kate, *Pidiendo caridad en la ciudad: mujeres y niños indígenas en las calles de Ecuador*, ediciones Aya-Yala, FLACSO-Ecuador, Quito, 2010.

Tarrés, Maria Luisa, (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, El Colegio de México: FLACSO México, 2013.

Vasilachis, Irene, *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Villegas, Cristina, et. al., “El cuerpo en la práctica de la mendicidad de adultos mayores. Un estudio de tipo etnográfico”, en *UARICHA*, Vol. 15, Núm. 35, 2018, Facultad de psicología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, pp. 43-54.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

Wright, Charles, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 2003.

Zabludovsky, Gina, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, FCE (Colección Breviarios; 558), México, 2007.

Ziccardi, Alicia, “Ciudades latinoamericanas: procesos de marginalidad y exclusión social”, en Rolando Cordera, Ramírez, P., Ziccardi, A., (Eds.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, Siglo XXI, 2008, p. 73.

Documentos web:

Diccionario de la Real Academia Española, 23^a Edición, 2014.

Informe de movilidad social en México 2019, en *Centro de Estudios Espinosa Yglesias*, Recuperado del sitio web: <https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2019/05/Informe-Movilidad-Social-en-M%C3%A9xico-2019.pdf>

Sitio web de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México:
<http://catedralmetropolitanacdmx.org/>

Sitio web de la alcaldía Cuauhtémoc: <https://alcaldiacuauhtemoc.mx/entorno/>