

Antropología de la pobreza urbana

Jorge Cela



RESUMEN

Se trata de asumir, desde la perspectiva de Oscar Lewis, un concepto que ha sido mal interpretado. No se trata de rescatar los planteamientos del autor, pero sí una intuición: «Las condiciones de extrema pobreza de las sociedades capitalistas periféricas latinoamericanas tienden a generar una subcultura que incide en la reproducción de la pobreza...». De esa forma, la «cultura de la pobreza es entonces un producto de las condiciones objetivas de existencia».

Desde ahí, el autor nos ofrece una descripción de esta forma de cultura. Nos habla de: 1° ¿Informales o ilegales?; 2° Abajo y al margen. El espacio de la pobreza; 3° El tiempo roto; 4° Los imaginados; 5° Ciudadanos en tierra ajena; 6° Una identidad vergonzante; 7° La vida amenazada; 8° Viajeros sin mapa. Nos dirá que este tipo de cultura es típica de algunas de las personas situadas en los niveles de pobreza extrema.

From the Oscar Lewis perspective, the author traits to recover a concept that has usually been badly interpreted. He doesn't rescue the Lewis proposals, but he only preserves an intuition: «The Latinoamerican peripheric capitalist societies tend to generate a subculture that falls in the poverty reproduction». In this way, «The poverty culture is a product of objective conditions of existence».

Starting at that point, the author offers us a description of this culture form. He talks about: 1- ¿Informal or Illegal?; 2- Under and on the edge. The poverty space; 3- The broken time; 4- The imaginary; 5- Citizens on a foreign land; 6- A bushful identity; 7- The threaten to life; 8- Traveller without a map. He will tell us that this culture type is also typical of persons placed at an extreme poverty level.

Hablar hoy de «cultura de la pobreza» es casi una herejía antropológica. Treinta y seis años después de la publicación de *Antropología de la pobreza*, de Oscar Lewis, los antropólogos sólo se refieren a ese término para denostarlo. Por citar un ejemplo reciente, Mercer Sullivan escribe: «Ha pasado una generación completa desde que la narración sensacionalista de la desviación social entre puertorriqueños en *La Vida* de Oscar Lewis¹, (1966) se convirtió en la base para la teoría de la 'cultura de la pobreza'». Lewis retrató a los puertorriqueños como atrapados en luchas familiares y desviaciones sociales, incapaces de socializar a sus hijos de forma que pudieran superarse. Sus vívidos retratos de unas pocas familias con alto grado de desviación creó poderosas imágenes públicas de los puertorriqueños como delincuentes y de la pobreza como producto de la cultura y la comunidad².

Muchos de esos ataques no hacen justicia a los planteamientos de Oscar Lewis. No es cierto que planteara que la pobreza es producto de la cultura. El plantea expresamente «es el «laissez faire» del capitalismo lo que engendra las mayores características de la cultura de la pobreza, y por otro, la otra cara de la historia, es en los países coloniales donde se muestran mejor esos rasgos»³. Es decir, que si habríamos de establecer relaciones de causalidad en el planteamiento de Oscar Lewis tendríamos que hacerlo a la inversa. Si algo se le puede criticar es no haber desarrollado más esta relación.

Aunque explícitamente rompe la relación mecánica pobreza-cultura de la pobreza al citar factores como, la estructura social y la experiencia organizativa, que posibilitan que el fenómeno no se produzca en algunos casos.

Lo que a Lewis se le critica sería más aplicable a la teoría de la marginalidad, que afirma que en América Latina no existe «sociedad global» y que «el origen de la marginalidad... arranca de una superposición cultural inicial que determinó una dicotomía que hasta hoy impera en todos los planos de la vida social» y llega a afirmar que «el marginal es un hombre diferente, con valores y actitudes distintas; tiene aspiraciones pero no dispone de mecanismos eficientes para concretarlas, es un ser disminuido, no tanto por sus valores morales —a menudo heroicos— sino en lo concerniente a su iniciativa y capacidad para actuar en forma racional, individual y colectivamente»⁴. Como consecuencia, el marginado aparece como «radicalmente incapacitado para poner fin, por sí mismo, a su miseria»⁵. Quedaría así necesariamente como objeto de la acción de otros, que se corresponde con su condición de «hombre pasivo, poseído de una actitud abúlica que se proyecta a su comunidad y a su trabajo»⁶. Definitivamente no es dentro de este marco que hablamos aquí de cultura de la pobreza.

Por otra parte, Lewis insistió en que se trata de una «subcultura» en el sentido que no es la cultura de todos los pobres, aunque tenga su influencia en la estructura cultural de todos.

En todo caso no estamos tratando de rescatar los planteamientos de Oscar Lewis, pero sí una intuición fundamental: las condiciones de extrema pobreza de las sociedades capitalistas periféricas latinoamericanas tienden a generar una subcultura que incide en la reproducción de la pobreza. La cultura de la pobreza es entonces producto de condiciones objetivas de existencia: el pobre «debe «segregar» la cultura como una especie de caparazón defensivo»⁷. Pero este caparazón al mismo tiempo que lo protege, lo aísla. Su castillo es su prisión.

En este trabajo vamos a tratar de presentar nueve características de esta «cultura de la pobreza urbana». No se intenta una descripción exhaustiva. Ni siquiera se pretende que todas esas características son exclusivas de ella. Es sólo un intento de expresar cómo las condiciones materiales de pobreza condicionan la aparición de un tipo de cultura que tiende a su autoreproducción y que, por tanto, todo esfuerzo por eliminar la pobreza tiene que tener en cuenta esta subcultura.

¿INFORMALES O ILEGALES?

Cuando hablamos de la cultura de la pobreza la situamos en ese 30,28% de dominicanos que están en niveles de pobreza crítica. A nivel urbano esa población la encontramos en los barrios y, en éstos, entre la población que oculta su desempleo en la «chiripa» o trabajo ocasional por su cuenta.

En 1976 ellos representaban el 35,6% de los jefes de familia de cinco barrios de la capital⁸. En 1980 representaban el 23% de las personas empleadas en Los Guandules⁹. Probablemente ellos son los que eufemísticamente se les llama «microempresarios» de empresas muy pequeñas (a veces de un solo trabajador) que tienden a durar poco tiempo¹⁰.

Este «sector informal» es un mecanismo de supervivencia. El desempleo no se deja morir. «Se la busca». Esa actitud de «buscarse el moro a como sea» es un mecanismo de

supervivencia que nace de la precariedad. Supone una ruptura de la relación grupo social-medio ambiente. El medio ambiente no provee las oportunidades para la supervivencia. La mediación de esta relación (la tecnología) es ineficaz para establecer la relación. Las personas tienen entonces que «partir brazo» para conseguirla. En este caso el fin (la supervivencia, la vida) justifica los medios. No valen normas reguladoras. Todo vale. Las reglas de juego de la sociedad global se rompen. Se entra en el mundo de la ilegalidad porque las leyes se muestran ineficaces para garantizar la supervivencia de gran parte de la población.

La supervivencia implica ocupar terrenos del Estado, incumplir las normas de construcción de la ciudad, hacer uso privado del espacio público (como los buhoneros), contaminar el medio ambiente, deforestar, apropiarse «ilegalmente» de servicios que siendo derechos, se vuelven inaccesibles, como el agua y la luz. Ganarse la vida al margen de la ley: empleados sin seguro ni salario mínimo, negocios sin permiso, ocupando espacios públicos y contaminando, ejerciéndose en contra de la ley (juegos de azar, prostitución, narcotráfico). Buscar vida desde la acción ilegal: migrantes ilegales. «Para el oprimido en una situación de subdesarrollo, el atacar las reglas de vida pública ni siquiera implica percibir su racionalidad, por la simple y sencilla razón de que dicha racionalidad carece de vigencia en las esferas donde el oprimido ejerce su decisión autónoma»¹¹. Más aún, no se trata sólo de una incapacidad de los sectores populares. Como afirma Jorge Hardoy: «Deben existir errores profundos en la legislación de los países de América Latina cuando todos o casi todos los actos que realizan a diario millones de habitantes para sobrevivir son consideraciones ilegales»¹².

Sin embargo, los propios sujetos de la cultura de la pobreza no captan esta deficiencia del cuerpo de leyes que norman la vida urbana. Siguen asumiendo como norma ideal la que no funciona en su vida cotidiana. Su

práctica lo condena.

La mediación medio ambiente-supervivencia del grupo humano no se hace a través de una tecnología que alcanza el grado de productividad para satisfacer las necesidades del grupo, sino a través de la ruptura de las normas socialmente establecidas que permite la supervivencia.

Pero su costo es la ruptura de un equilibrio que termina por ser autodestructor por el creciente deterioro del medio ambiente, por el incremento de la violencia; por la renuncia que supone a los propios derechos al establecerse en el espacio del no-derecho, de la ilegalidad.

Se pierde la relación productividad-consumo. La supervivencia no depende de la productividad, y por tanto, no tiene relación con la tecnología y el trabajo. Los resultados no se miden por la cantidad o calidad de bienes o servicios producidos, sino por la capacidad adquisitiva que la actividad laboral desarrolla. El grupo se sitúa en oposición y no en interrelación con el medio ambiente. Y siente su derecho a la supervivencia amenazado por la normatividad social. Estas características impiden comprender la lógica de la vida económica moderna y tiende a desarrollar una actitud depredadora del medio ambiente y de anomia social.

ABAJO Y AL MARGEN. EL ESPACIO DE LA POBREZA

En la ciudad, los pobres han ocupado las márgenes. Son los terrenos a donde aún no han llegado los servicios urbanos. Tierra de expansión, generalmente del Estado, que ha ido siendo ocupada por decisión, anuencia o complicidad de éste. O tierras desdeñadas por su condición marginal al borde de ríos o cañadas.

La ocupación inicial es holgada. Aunque con casas de gran provisionalidad: pequeñas, construidas con materiales de segunda mano. Estas casas se van mejorando a medida que el asentamiento se va haciendo estable y va logrando los servicios básicos de calles, agua, luz, escuela,... Estos servicios básicos se logran con reclamos al gobierno en

luchas que dan identidad al barrio, o por la instalación progresiva de los mismos moradores, que llega a ser mejorada por el Estado en la coyuntura de una campaña electoral.

El proceso de consolidación del barrio va creando el hacinamiento espacial¹³. La ampliación de las viviendas se va comiendo el frente (a veces incluso la acera o calle de tierra) y el patio. La llegada de parientes o compueblanos a la ciudad, el matrimonio de algún hijo, o la necesidad económica lleva a vender o ceder el patio inicial. Así aparecen las casas «parte atrás», con acceso por estrechos callejones. Las casas pequeñas van perdiendo el espacio de desahogo que representaba el patio. Ese espacio del ocio (juegos infantiles o adultos, fiestas, encuentro de conversación, música y tragos) pasa a ser la calle. A veces ocurre otro tanto con el espacio de trabajo: ventas, frituras, talleres. La estrechez interior y la proximidad exterior de las viviendas elimina las posibilidades de privacidad. Se confunden el espacio público y el privado.

El problema de los servicios se complica. No hay espacio para servicios sanitarios. Se comparten las letrinas. Las conexiones interiores de luz y agua son hechas por los mismos moradores con materiales no siempre adecuados, que provocan fugas de agua y pérdidas de energía y que se inscriben en la ilegalidad propia de su condición.

Generalmente no se regulariza la propiedad de la tierra. Esta sigue siendo del Estado, lo que crea una condición de provisionalidad permanente («hasta que venga un desalojo»). La vivienda está en tierra ajena y la vida se hace en espacios públicos ocupados para nuevos fines. En las calles no sólo transitan los vehículos, sino también las personas, en ellas se trabaja, se juega, se hace la fiesta y la reunión (familiar, política, vecinal o religiosa).

Se genera así la condición polifuncional del espacio nacida de su escasez. La vivienda es también negocio. Por ejemplo, en el barrio La Altigracia una de cada cinco viviendas tiene una actividad económica¹⁴.

En Guachupita antes del desalojo era una de cada 8¹⁵. En Guandules había en 1987 una vivienda por cada 8 familias, en Espaillat una de cada 6, en Simón Bolívar una de cada 10¹⁶. El espacio interior se usa para distintas funciones a distintas horas. La sala es espacio de descanso, de recibir visitas, de dormir, de comer, de trabajo, de estudio... Se usa también para efecto demostración de la imagen que la familia quiere dar: muebles y electrodomésticos, títulos obtenidos en los estudios, símbolos de la preferencia religiosa, fotografías de momentos importantes o miembros prominentes (por ejemplo, migrantes). El espacio está cargado de elementos simbólicos.

La dimensión espacial de la vida humana tiene un peso simbólico importante. Quizás se puede incluir entre los «símbolos naturales»¹⁷. Pensemos solamente en el valor de expresiones espaciales como cercano y lejano, dentro y fuera, arriba y abajo, izquierda y derecha. Es indudable que el cuerpo es la expresión simbólica natural de la persona como su dimensión espacial¹⁸. En la cultura afrocaribeña este valor simbólico del cuerpo está magnificado¹⁹. Los espacios barriales están cargados de esta dimensión simbólica. Hay hitos constituyentes de identidad: la cruz levantada por un caído, las escaleras o la escuela construidas por la comunidad, los puntos de encuentro. Muchas veces la memoria histórica está ligada a espacios concretos. Los grupos, las personas, quieren dejar su huella espacial: un local, un letrero, los graffitti, representan la afirmación de su existencia y su continuidad en la historia. Esta tendencia al simbolismo espacial no es privilegio de los faraones. La iglesia de Guachupita tiene un inmenso campanario exterior. La comunidad lo exigió así. Porque la campana de la iglesia es el símbolo de la lucha contra el desalojo. Cuando se pretendía desalojar por la fuerza a una familia, los vecinos tocaban la campana y el barrio entero se reunía a defenderla.

El espacio sucio, abandonado y contaminado del barrio es un símbolo espacial de su condición social. La



recuperación de ese espacio es un símbolo que expresa una autoestima colectiva recuperada.

La tierra urbana tiene sus criterios de valor: el tipo de acceso (calle, aceras, callejón, parte atrás, escaleras); el punto comercial (las esquinas); el acceso a servicios (cercanía de luz, agua, teléfono, transporte, escuela, etc.). Los propios vecinos, con sus luchas y sus esfuerzos individuales o colectivos, le van agregando valor a esa tierra ajena, que con su vida se van apropiando. Esta historia va generando no sólo valor económico, sino también valor socio cultural: identidad barrial. En áreas de clases trabajadoras o de trabajadores no cualificados, la necesidad y las oportunidades limitadas, el aislamiento y la relativa pobreza, la inseguridad y el miedo a los extraños, todo se combina para hacer del vecindario una parte esencial de las estrechas relaciones familiares y de trabajo»²⁰.

La acción sobre el espacio colectivo puede así funcionar para borrar o recuperar la memoria colectiva, para debilitar o fortalecer la identidad. De ahí la importancia del tratamiento del espacio urbano para construir la vida social. El espacio barrial segregado, abandonado, ajeno y escaso tiende a constituir mecanismos de defensa del espacio y la identidad y a crear una baja autoestima. El espacio urbano intervenido, colonizado por una cultura ajena crea sensación de alienación.

Los pobres urbanos son inmigrantes del campo (en los barrios urbanos de Santo Domingo el 90% de los jefes de familia lo son)²¹. Son extranjeros en la ciudad, un espacio culturalmente ajeno. Son ocupantes en tierra estatal. Su condición es el desarraigo. Y «lo que es natural... frente a la experiencia... del desarraigo es el repliegue en el gueto»²². La construcción del espacio barrial



puede segregarlo o integrarlo a la ciudad, y determina su forma de integración. Con frecuencia se hace verdad que «los pobres no son más ciudadanos de la ciudad que la cocinera de pasadas generaciones ciudadana en la casa de su ama». Esta tendencia al repliegue es reforzada por las formas de cerco: ríos, muros, avenidas, que lo constriñen a su espacio barrial, reforzando simbólicamente la ajenedad del espacio de la ciudad.

Muchos niños de la ciudad de Santo Domingo jamás han visto el mar, a pesar de ser el malecón el espacio de las fiestas populares. No hay más que observar cómo se mueven los habitantes del barrio dentro y fuera del él: como en tierra propia o ajena.

Por el contrario, el espacio conquistado o construido colectivamente, el espacio que simboliza identidad, tiende a ser defendido y preservado. Su valor no es sólo económico, es también el valor simbólico de la construcción de la identidad.

EL TIEMPO ROTO

La extrema pobreza tiende a crear una experiencia institucional muy débil²⁴. Son personas que no han asistido a la escuela o si lo hicieron fue por poco tiempo. La relación institucional no llegó a convertirse en experiencia cultural. Su experiencia de trabajo ha sido baja de institucionalidad: trabajadores por cuenta propia, con alto grado de inestabilidad (trabajadores temporales). Su experiencia familiar ha sido muchas veces inestable: migrantes, familia ligada a la madre con una sucesión de compañeros que no dio estabilidad al vínculo matrimonial, que a veces impulsó la dispersión, al menos temporal de la familia, en condiciones de precariedad económica que no permitieron la institucionalización de los vínculos ni la clara definición

de los roles. En su experiencia ha aprendido a resolver los conflictos por mano propia, por la fuerza o el agache, pero no por canales institucionales. Su relación es con personas (con igual o mayor o menor autoridad o poder) y no con instituciones. Hasta su visión política es personalizada, no partidaria.

Esta ausencia de experiencia institucional no reconoce más leyes que la de la fuerza y la fidelidad. Desarrolla habilidades para moverse en estas aguas de la agresividad o el agache, de la fidelidad o el resentimiento. Pero se le hace difícil entender las complejidades de la institución, siente que todo trámite burocrático es contra ellos, y no valoran elementos como la documentación, que supone una cultura de la modernidad institucionalizada y un dominio de la lecto-escritura para la orientación en el mundo. Por ejemplo, para ellos era difícil comprender, durante los desalojos, que la promesa verbal del ingeniero de que les daría casa, ganada a base de insistencia agresiva o servilismo incondicional, era conseguir un documento firmado. Y en este caso, quizá tenían razón, porque nuestra ciudad aún funciona con mecanismos premodernos. Pero a medida que avanza la organización social moderna, ellos van quedando incapacitados para moverse en las nuevas aguas de la institucionalización.

Su misma sobrevivencia ha dependido más de estas luchas y solidaridades espontáneas, que de ningún tipo de institucionalización.

Este elemento de la débil experiencia institucional se une a la vivencia del tiempo como detenido que produce un vacío de experiencia de planificación. Si no existe la historia (ni cíclica, como en la cultura tradicional: ni lineal como en la cultura moderna) no tiene sentido planificar. Lo que se impone es la actitud atenta para aprovechar la oportunidad. Se desarrolla un «presentismo, en el que la intensidad del presente sería el índice principal»²⁵.

Quizá la planificación administrativa sea el mejor ejemplo de lo que significa esta condición. Dentro de

la experiencia de extrema pobreza el ahorro nunca representa una posibilidad real de superación. El ahorro se hace no sobre lo superfluo, sino sobre lo necesario, pues nunca se satisface la cuota de necesidades básicas. Pero lo que se puede ahorrar es tan poco, que no da para cambiar significativamente la situación. Además, cualquier emergencia se lleva el ahorro acumulado. Por tanto, los cambios siempre vienen por excedentes inesperados, no planificados. Sin embargo, el dinero aprovechado en la experiencia presente sirve de alivio a la pesadez de ese tiempo que nunca pasa y para la creación de solidaridades que aseguran el futuro incierto de manera más eficiente.

La experiencia es que la salida económica se da por dinamisismos fuera de control de la persona. Por eso la esperanza siempre se sitúa en la ruptura de la situación que abra la historia. De ahí la fuerza de la esperanza en el milagro (se prefiere dar una ofrenda a un santo que ahorrar), la suerte (mejor se juega que se ahorra), la revolución (y por eso se apuesta sin nada que perder a las revueltas) o la intervención salvífica de un padrino. Dentro de esa lógica se entiende que una familia venda cuanto tiene para invertirlos en el viaje ilegal de uno de sus miembros. En esta lógica es preferible apostar a la lotería de un desalojo, que planificar un mejoramiento urbano progresivo. La planificación parte de una experiencia ajena a la cultura de la pobreza y su existencia delata ya al menos el comienzo de salida de esta condición cultural.

Como consecuencia la cultura de la pobreza tiene una débil memoria histórica. Los hechos-hito aparecen sin hilazón, con causalidades inmediatas, conectados a figuras mesiánicas, el azar o la intervención sobrenatural, lo que debilita el potencial de su recuerdo.

No se tiene proyecto, que implique cierta planificación. Sí hay utopías, no relacionadas a secuencias de acciones que llevan hacia ellas, sino a construcciones simbólicas o míticas que expresan deseos. Por eso en este tipo de población tienen fácil acogi-

da los movimientos mesiánicos o fundamentalistas²⁴.

Esta falta de historicidad vital concentra toda la intensidad en el momento presente. La cultura de la pobreza se realiza en la inmediatez. De ahí que sean elementos típicos de su accionar el espontaneísmo y la intensidad. La moderación es propia del que planifica y reserva recursos. Esta actitud vital se refleja en el trabajo, la fiesta, la administración de los ingresos, la participación política y la vida sexual (con sus evidentes consecuencias en la estructura familiar). En el trabajo predomina la intensidad sobre la constancia. En la fiesta se desborda la persona como si la totalidad del sentido de la vida se agotara en ese instante. En la administración de los ingresos se prefiere la repartición generosa, creadora de solidaridades, y el gasto por un gustazo al ahorro y la austeridad. La participación política es más en relación a personas que representan las posibilidades de ruptura de esa historia detenida y más en manifestaciones masivas puntuales. La vida sexual difícilmente entra dentro de ningún tipo de planificación familiar, desentendiéndose de las obligaciones con el compañero o la compañera y con los hijos, que terminan siendo criados por las abuelas.

Como resultado se dan nexos sociales de solidaridades intensas pero coyunturales. Se hace más fácil la participación intensa en la celebración o la protesta ocasional que en la organización estable. Este tipo de personas no son los sujetos de las organizaciones populares, pero pueden serlo de marchas, mítines, protestas y revueltas.

Esta actitud les hace más llevadera su condición de extrema pobreza, les capacita para una sobrevivencia que se construye en la novedad de cada día, pero les dificulta

integrarse a las complejas estructuras modernas del poder y la producción, que no llegan a entender.

LOS IMAGINADOS

Hace años, en una reunión con un grupo de gente de un barrio de Santo Domingo, una señora comenzó a hablar diciendo: «nosotros, los imaginados...» Estaba usando para definirse una expresión que había escuchado con referencia al grupo con el que compartía su identidad. Era evidentemente una confusión con la palabra marginado. Pero me hizo pensar que la expresión era correcta. Una de las experiencias más fuertes de la cultura de la pobreza es la de la no existencia. Quizá más precisamente la de la futilidad de su existencia, la de no contar, como si no existiera. Es la experiencia tan bien descrita en la novela de Manuel Scorza: «No lo veían porque no lo querían ver. Era invisible como invisibles eran todos los reclamos, los abusos y las quejas»²⁷. Son los imaginados, sin consistencia real de su existencia. Su lucha más fuerte es afirmarse como presente, hacerse notar.

En el fondo de esta experiencia está la frustración radical de su existencia, de la que todas las demás no son más que expresiones parciales.

Esta frustración genera una violencia interior, una agresividad contenida, que se siente a flor de piel. Es la lucha por ser. Es la agresividad «sedimentada en los músculos» que hablaba Franz Fanon: el «inferiorizado pero no convencido de su inferioridad»²⁸. Es en el sin espacio, desalojado de las calles y los parques, de los terrenos del Estado en que vive y trabaja, confinado a los márgenes de un mundo ajeno. Es el sin tiempo ni historia. El que no tiene un nombre, un cargo, un billete, un rostro, un objeto poseído que lo afirme como persona. El que necesita mendigar su derecho a vivir renunciando a su propia dignidad, soportando la humillación de no ser reconocido como sujeto, de no ser escuchado: «Hablé largo rato. Ni siquiera alzó los ojos... No me vio»²⁹. Es la rabia de no poder afirmarse como

persona. De sólo ser aceptado en cuanto se renuncia a su derecho de igualdad como persona. Es la impotencia radical de ser.

Es una agresividad contra un enemigo sin rostro. No es una persona concreta la que me niega el derecho a afirmarme. Es mi condición, ante la que me siento impotente. No hay nadie a quien reclamarle, a quien arrancarle mi derecho. Es una condición de existencia que se repite en todo intento de penetrar el espacio global, la ciudad. Que deja una carga de agresividad que se descarga con cualquiera. La violencia no tiene un objetivo claro. Puede ser contra la policía en una protesta, o contra la mujer en la casa, o contra el amigo en la calle. Es la explosión del sinsentido de la negación de la propia existencia, del derecho a ser.

El deseo de llamar la atención es una manifestación de esta agresividad. La música extremadamente alta, las modas fuertemente llamativas. La comunicación altamente teatral. Son búsquedas de la afirmación de la existencia.

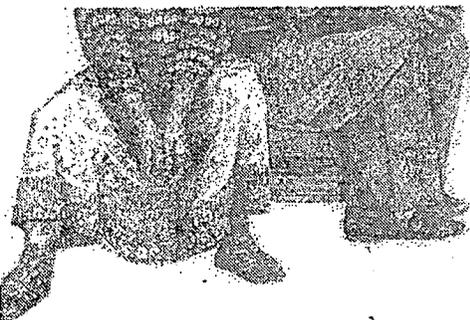
La política clientelista ha sabido manipular esta necesidad de reconocimiento: la dádiva personal, el acceso al líder, la relación personal.

La única alternativa es la renuncia al derecho, el repliegue en la sumisión como mecanismo de sobrevivencia. Que en el fondo conlleva la negación del propio yo.

En esta agresividad está la mayor potencialidad de esta cultura. Ella da fuerza para luchar, para el esfuerzo sostenido por la afirmación y la sobrevivencia. Cuando se canaliza en la lucha por el reconocimiento de la propia identidad, por la afirmación de ésta, genera personalidades fuertes, capaces de trascender los límites que la ciudad les impone. Pero es terrible que la sobrevivencia digna sea cuestión de heroísmo.

CIUDADANOS EN TIERRA AJENA

Los miembros de la cultura de la pobreza tienen la sensación de vivir en dos mundos simultáneos. El mundo ancho y ajeno de la ciudad, en el



que son extranjeros, desposeídos, sin derecho, desconocedores de los caminos para conducirse, desconocidos como sujetos, excluidos de toda historia.

Pero al mismo tiempo habitan el espacio barrial, espacio que poseen aunque no tengan títulos de propiedad, cuyas reglas de juego conocen como los intrincados callejones donde el extraño no se atreve a penetrar. Estrechos, como las posibilidades de su sobrevivencia, pero en los que son sujetos y no objetos, como en las decisiones de la ciudad, y hasta en los beneficios y dádivas que de ella reciben.

Muchas veces no caen en la cuenta que estos dos mundos no son más que uno. Que las fuerzas que los expulsan continuamente hacia los márgenes que los excluyen, son las mismas que los crean y los necesitan. Que nuestra ciudad está sobre su presencia. Que no hay ruptura entre estos dos mundos, sino subordinación. Y por eso se sueña con puentes que logren salvar distancias.

La impotencia y frustración radical se supera simbólicamente por el sueño de un negocio, un amigo, un romance, un empleo, un viaje, un premio. Sueños que a veces tienen efímeras realizaciones cuyo recuerdo se guarda en lugar privilegiado, envuelto en plástico, como símbolo del momento de encuentro de esos dos mundos: el juguete o regalo de un reparto privilegiado, la foto de un momento sublime.

Los medios de comunicación social favorecen la construcción de estos símbolos invitando a su consumo. «Consumir implica una toma de posición en el orden de las estratificaciones sociales. En este sentido el consumo —sobre todo de bienes durables— representa al mismo tiempo una producción de símbolos... deviene una «salida» del mundo cotidiano»³⁰. Esta orientación hacia el consumo fortalece la tendencia al «presentismo» de que hablamos más arriba. Así lo afirma H. Aguessy cuando habla de las «características de las sociedades de consumo que justificaría su presentismo. Se trata de un tipo de sociedad en que los

actos de consumo prevalecen sobre las actividades de producción»³¹.

Como resultado, la orientación económica enfatiza el consumo sobre la producción, produciendo un desfase que refuerza la subordinación y la incapacidad de superar la condición económica. Se sueña que el abismo se salta por la adquisición de esos símbolos de poder o de prestigio que dan dominio sobre la sociedad global e integran a ella, para terminar descubriendo la triste realidad de la dificultad de acceso a ese mundo. Y se convierten entonces en mecanismo de evasión temporal. Con toda propiedad se puede aplicar a la telenovelas lo que dice Mircea Eliade de la literatura: «la salida del tiempo» operada por la lectura —particularmente la lectura de novelas— es lo que más acerca la función de la literatura a la de las mitologías...se sale del tiempo histórico y personal y se sumerge uno en un tiempo fabuloso, transhistórico»³².

Su condición de sujeto se afirma a través de la posesión de estos símbolos que se constituyen en su «sueño de ser», pero que nunca logra alcanzar. Su subjetividad se objetiva en la posesión de bienes que simbólicamente lo constituyen en sujeto y realmente lo niegan como tal al desposeerlo de valor fuera de ellos.

UNA IDENTIDAD VERGONZANTE

La situación de exclusión, de desprecio y humillación en su relación con la situación global y la ausencia de símbolos de prestigio que valoricen la persona traen como consecuencia una identidad vergonzante, una baja autoestima.

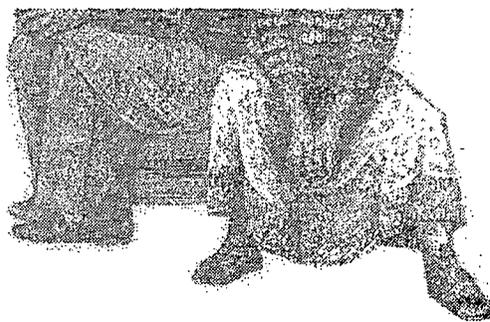
Una de las alternativas al esfuerzo de afirmarse en el mundo se abre como negación de su propia identidad y como búsqueda de la alteridad. En su Retrato del Colonizado Albert Memmi nos describe esta situación: «El rechazo de sí mismo y la estima por el otro son rasgos comunes a todo candidato a la asimilación. Y los dos componentes de este intento de liberación están fuertemente ligados: el amor por el colonizador está

cimentado sobre un complejo de sentimientos que van desde la vergüenza hasta el odio hacia sí mismo.... Para liberarse, al menos así lo cree, admite su propia destrucción»³³.

Pero este esfuerzo por asumir otra identidad es un esfuerzo fallido. No se tienen los recursos para ello. Se empeñará en situar su incorporación a la ciudad en la posesión de bienes que son símbolos de la ciudadanía, pero para los cuales no tiene los recursos necesarios. Se esforzará por diferenciarse de sus iguales asumiendo el juicio negativo que la ciudad formula sobre ellos (que son él mismo). En el mismo entorno encuentra el rechazo hacia su esfuerzo. Su pretensión lo sitúa en conflicto con los suyos y difícilmente logra la aceptación de la ciudad que se ríe de su pretensión. «Un hombre a caballo entre dos culturas difícilmente está bien sentado y es lógico que... no encuentre siempre el tono exacto»³⁴. Este fracaso aumentará su frustración vital. Su entrada en la ciudad global se hará con inseguridades que le sitúan en la angustia: la de no poder llegar a integrarse, la de equivocarse y ser rechazado. Y terminará odiando aquello que más desea ser y aquello que es.

Si elige afirmar su propia identidad cultural está aceptando algo que nace de su condición de excluido. Es decir, acepta la definición de sí mismo que otros le han impuesto al excluirlo. Esta aceptación implica entonces un rebeldía que le impide la criticidad sobre su propia cultura. «No sólo aceptará sus arrugas y sus llagas, sino que además las proclamará hermosas»³⁵. Y terminará afirmándose sobre una mentira que aumenta su inseguridad y su deseo de evasión.

Se moverá entonces en los dos mundos con comportamientos diferenciados. En uno, como su medio



ambiente, se afirmará incluso agresivamente y a veces pretenderá exhibir símbolos de su pertenencia al otro mundo. En el otro, el de la ciudad global, entrará con el temor de ser rechazado, desarrollando una hipersensibilidad al desprecio y la humillación, que puede convertirse en resentimiento y frustración. Pero también puede devenir en fina sensibilidad hacia la persona que se manifestará en la solidaridad espontánea y colectiva con el débil.

Para salvar su dignidad se hará agresivo o recurrirá al humor. La única manera de preservar la dignidad ante el abuso de poder, el desprecio o la humillación será reír, tomarlo a broma. Su pasión por el can y el relajo será su recurso de preservación de su condición humana herida. Tras esa apariencia entre agresiva y bullosa, ocultará sus inseguridades.

LA VIDA AMENAZADA

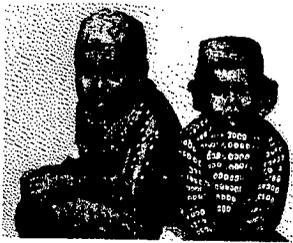
Desde la cultura de la pobreza la vida se experimenta como amenaza. La inseguridad es la nota fundamental. Desde la inseguridad básica de alcanzar la sobrevivencia. Cada día despierto con la duda de si aparecerán los recursos para enfrentarlo.

El mundo que le rodea se experimenta como hostil y ajeno. La desconfianza es por tanto una actitud constante ante él. La escasez de recursos sitúa en la competencia agresiva por alcanzarlos. Pero ella misma lo constituye en indefenso ante esa hostilidad y ajenidad.

No se dominan las leyes de la naturaleza ni de la sociedad. El bajo nivel de escolaridad y el sentirse extranjero en la gran cultura urbana lo hace sentirse inseguro en el mundo urbano.

La apuesta fundamental por la vida se vive como un juego más que como una inversión. Se puede jugar agresivamente, corriendo el riesgo de perder lo que nunca se ha poseído realmente: la vida. O se puede jugar conservadoramente, a resistir en el repliegue, a renunciar al propio protagonismo para ampararse bajo sombras más seguras.

Pero si el valor primero es la



sobrevivencia, ésta es tan precaria que obliga a que todo se subordine a ella, se construye entonces una ética de la sobrevivencia difícilmente comprensible por los que puedan darse el lujo de vivir otros valores y hasta morir por ellos.

VIAJEROS SIN MAPA

La cultura de la pobreza se da en una población que ha tenido poco acceso a la educación formal. Su dominio de la lectura y la escritura es muy débil. Esto limita grandemente la información que manejan.

Su capacidad adquisitiva no les permite poseer objetos de tecnología moderna. Generalmente sus empleos no implican dominio de tecnología alguna.

Manejan una lógica concreta, con poca capacidad de abstracción y un vocabulario reducido y concreto.

Todos estos elementos les dificultan entender análisis más teóricos, informaciones con cierto grado de sofisticación o el manejo de argumentaciones en términos de estructuras y sistemas.

Dentro de la ciudad moderna esto los sitúa en desventaja frente a los que pueden manejar más información y términos y análisis más abstractos y complejos. Viven como viajeros sin mapa, en la inseguridad y el riesgo. Aumenta su sentimiento de inseguridad y su angustia ante fenómenos cuyas consecuencias sufren sin entender por qué. «El conjunto de las obras del hombre se vuelve extraño a él, aparece como una realidad objetiva, «natural», cuyas leyes, inaccesibles a la voluntad humana, poseen el carácter obligatorio y fatal de las leyes de la naturaleza»³⁴.

No entiende siquiera la globalidad de la situación en que está inmerso. «Las estructuras políticas y económicas literalmente le han caído encima y le siguen cayendo a

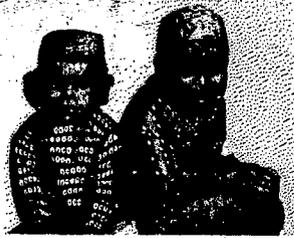
diario. Este oprimido no puede abarcar en un marco explicativo coherente, las relaciones de dominación a que está sujeto... y los mecanismos de expoliación se mantienen siempre a nivel de coyuntura»³⁷. «Subjetivamente esas condiciones... se traducen en una falta de significado de toda actividad humana»³⁸. Ante esta situación tienden a buscar refugio en explicaciones más simples y concretas de un pensamiento más fundamentalista e incluso recurren a la interpretación mágica de un mundo que se escapa de su comprensión y control y que pueden llegar a manipular simbólicamente por la magia. Podríamos hablar incluso de un pensamiento mágico secular, en el que los elementos de la ciencia y la tecnología son interpretados como fuerzas sobrenaturales.

En este sentido el discurso populista, o el fundamentalismo religioso tienden a devolverles la seguridad ante un mundo hostil e incomprensible. A medida que se dejan atrapar por estas racionalidades pierden capacidad de actuar como sujetos sociales que tomando conciencia de su identidad e intereses pueden fijarse objetivos dentro de un proyecto societal y relacionarse inteligentemente con los demás sujetos que constituyen la ciudad.

CONCLUSIÓN

Todas estas características que hemos mencionado constituyen lo que podemos llamar la cultura de la pobreza urbana, que es típica de algunas de las personas situadas en los niveles de pobreza extrema. Es el resultado de la experiencia histórica de un determinado grupo social en la ciudad que lo ha ido llevando a una visión del mundo, unos valores y comportamientos que, en sus condiciones de existencia, con los recursos que tienen disponibles, les ha permitido construir su sobrevivencia en la ciudad.

Pero no deja de ser cierto que las condiciones de existencia son de extrema precariedad y de exclusión del acceso a los bienes materiales y espirituales de la ciudad. Así como esta



cultura contiene elementos que le permite constituirse con cierta identidad colectiva, estos elementos tienden a producir una identidad vergonzante, insatisfecha consigo misma.

La adaptación para la sobrevivencia supone la aceptación de unas condiciones que contradicen los derechos de la persona humana. El nivel de sobrevivencia posible dentro de esas condiciones no puede ser definido como plenamente humano. El mismo proceso creativo que ha implicado la constitución de esta cultura está viciado por la limitación de recursos como consecuencia de la obstrucción del acceso a ellos. Tienen de producir una identidad que no se acepta a sí misma y vive por tanto en la frustración que desemboca en agresividad y evasión.

Esta cultura se arraiga en la injusticia y desigualdad social y representa no sólo un logro (la sobrevivencia) de sus portadores, sino también una expresión de su condición de despojados, y como tal debe ser superada.

Más aún, así como permite la sobrevivencia en las condiciones de la pobreza extrema, al mismo tiempo dificulta desarrollar las habilidades, conocimientos, valores y comportamientos que garanticen la superación de la pobreza. Ella tiende a reproducir la pobreza que la genera. En la lucha contra las situaciones de pobreza extrema es necesario enfrentar esta cultura que tiende a reproducirla, para que las soluciones no requieran del permanente auxilio asistencialista y, por tanto, de la subordinación de este grupo social.

Esta tarea es posible porque la relación entre pobreza y este tipo de cultura que hemos descrito no es de necesidad. Es posible superar esta cultura aun antes de salir de la pobreza. De hecho muchas personas, igualmente pobres, no pueden ser descritas como pertenecientes a la cultura de la pobreza. La incidencia de otros factores, como puede ser una experiencia institucional-organizativa significativa, los han liberado de esta secuela cultural de la pobreza extrema.

Luego la tarea cultural con los miembros de la cultura de la pobreza

no se puede considerar como algo secundario ni posterior, ni mucho menos como tarea para próximas generaciones. De ella depende el éxito o fracaso de todo intento de enfrentar la pobreza extrema de nuestras ciudades.

Esto significa que estos intentos tienen que incluir el elemento educativo y la participación de los grupos meta como sujetos activos de estos procesos.

Esta es nuestra conclusión fundamental. La forma de superar la cultura de la pobreza, y por tanto, la reproducción de la pobreza extrema, pasa necesariamente por la constitución de sus portadores en sujetos a través de un proceso de participación. Esta tarea será imposible si se deja en las manos de profesionales de la manipulación que viven del clientelismo y la reificación de las masas.

NOTAS

1. Basic Books (1959). Nueva York.
2. «Puerto Ricans in Sunset Park, Brooklyn: Poverty Amidst Ethnic and Economic Diversity». En: Joan Moore y Raquel Penderhughes, *In The Barrios*. Russell Sage Foundation, New York, 1993, pp.1.
3. Lewis, Oscar (1972). *La cultura de la pobreza*. Anagrama, Barcelona, 1972, 79 p.
4. Inedes (1972). *Hacia la superación de la marginalidad*. Herder, Barcelona, 1972, p. 13 y 17.
5. Desal (1969). *Marginalidad en América Latina*. DESAL-Herder, Barcelona, pp. 50.
6. Desal. Ob. cit. p. 364.
7. Gabel, Joseph (1972). *Sociología de la Alienación*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 72.
8. Duarte, Isis (1980). *Capitalismo y superpoblación en Santo Domingo*. CODIA, Santo Domingo, pp. 287, cuadro 3.1.
9. Pantaleón, David (1983). *Un barrio se estudia a sí mismo*, Ediciones Populares, Santo Domingo, p. 17.
10. Cabal, Miguel (1993). *Evolución de las microempresas y pequeñas empresas en la República Dominicana 1992-1993*. Fondo-micro, Santo Domingo, p. 41.
11. Casimir, Jean (1980). *La cultura oprimida*. Nueva Imagen, México, p. 237.
12. Reflexiones sobre la Ciudad Latinoamericana (1989). En: Mario Lungo; compilador. *Lo Urbano*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José, p. 328.
13. «Al describir la cultura de la pobreza a nivel de las comunidades locales encontramos exiguas condiciones habitacionales, gregarismo, apiñamiento». Lewis, Oscar (1972). *La Cultura de la pobreza*. Anagrama, Barcelona, pp. 16.
14. Censo Nuestro Barrio realizado por la Coordinadora de La Altagracia junto a Ciudad Alternativa y el Centro P. Juan Montalvo, S.J. 1985.
15. Estudio del barrio de Guachupita, 1976.
16. COPADEBA, *La propuesta popular frente al desalojo*. Ediciones Populares, Santo Domingo 1988, p. 19.
17. Cfr. Douglas, Mary. *Símbolos Naturales*, Alianza Universidad, Madrid, 1978.
18. Douglas, Mary. Ob. cit. p. 89 ss.
19. Cela, Jorge (1994). *Cuerpo y Solidaridad*, Ribla, Brasil, 19, Nº 3 de 1994, pp. 49-58.
20. Keller, Suzanne (1968). *The urban neighborhood*, Random House, New York, 1968, pp. 51.
21. Duarte, Isis (1980). *Capitalismo y población en Santo Domingo*, CODIA, Santo Domingo, 1980, pp. 223.
22. Joseph, Isaac (1988). *El transeúnte y el espacio urbano*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pp. 74-75.
23. Sohorr, A. Slum and Social Insecurity, Department of Health, *Education and Welfare*, Washington D.C., 1963, p. 41.
24. Oscar Lewis define como una de las características de la cultura de la pobreza «un mínimo de organización más allá de la familia nuclear y extendida» de forma que considera la existencia de pandillas como un «avance considerable» (Op. cit. p. 16).
25. Aguessy, Llonorat (1979). «Interpretaciones sociológicas del tiempo y patología del tiempo en los países en vías de desarrollo». En: Paul Ricoeur y otros. *El tiempo y los filósofos*. Sígueme-UNESCO, Barcelona-París, 1979, pp. 111.
26. Villamán, Marcos (1992). «Modernidad, crisis y Constitución de los sujetos políticos: Diversidad de temporalidades y factor religioso, Santo Domingo 1961-1990». En: *Estudios sociales*, No. 87, enero-marzo 1992, pp. 79-80.
27. *Historia de Garabombo el Invisible* (1972). Planeta, Barcelona, pp. 209.
28. *Los condenados de la tierra* (1963). Fondo de Cultura Económica, México, pp. 46.
29. Scorza, Manuel. Op. cit., pp. 31.
30. Brunner, José Joaquín (1982). *La Vie Quotidienne en Regime Autoritaire*, Amerique Latine 12, pp. 38.
31. Op. cit., pp. 112.
32. *Imágenes y Símbolos* (1974). Taurus, Madrid, pp. 210.
33. *Cuadernos para el diálogo* (1974). Madrid, pp. 187-188.
34. Memmi, Albert, op. cit. p. 191.
35. Memmi, Albert, op. cit. p. 205.
36. Gabel, Joseph. op. cit., p. 182.
37. Casimir, Jean (1980). *La cultura oprimida*. Nueva imagen, México, pp. 239.
38. Idem. p. 245.
39. Villamán, Marcos (1993). *El auge pentecostal*. Centro Antonio de Montesinos (CAM), México, pp. 117ss.