

LEWIS, OSCAR, *La vida: a Puerto Rican Family in the Culture of Poverty San Juan and New York*, New York, Random House, 1966, 669 pp. \$10.00.

Reseña y comentario por URSULA M. VON ECKARDT*

En 1961, al publicarse *Los hijos de Sánchez*, Oscar Lewis ganó fama y notoriedad. Se hizo famoso por la amenidad y la recta sencillez de su presentación de la vida de una familia pobre; ganó notoriedad al ofender la susceptibilidad del gobierno mexicano, poco satisfecho de que se expusiera, tan pública y convincentemente, el mal aspecto de la subcultura de la pobreza mexicana. En esa época, los amigos mexicanos del profesor Lewis insinuaron que él debía estudiar la pobreza de su propio país, Estados Unidos, y *La vida* es, más o menos, el intento de contestar a ese reto. "Más o menos" porque no está claro hasta qué grado el propio profesor Lewis o sus críticos interpretan el ejemplo puertorriqueño como una ilustración de una subcultura estadounidense.

La vida es la autobiografía, cuidadosamente recopilada, de los Ríos, familia compuesta por la madre y sus cuatro hijos; intervienen, además, los nietos, esposos, novios y otra parentela que se mueve en el ambiente de la subcultura de la pobreza puertorriqueña.

Fernanda, la madre, ha vivido casi toda su vida en lo que Lewis llama "La Esmeralda", seudónimo de La Perla, un pintoresco arrabal (desde el punto de vista del turista) ubicado frente al mar en el viejo San Juan. Se trata de un inclinado terraplén que termina en un litoral lleno de basuras, con un área que equivale a unas cinco manzanas de una ciudad, donde viven 3,600 personas en casuchas techadas de zinc. Soledad y Simplicio, dos de los hijos, viven en un sector puertorriqueño del Bronx, mientras los demás miembros viven en San Juan. Además de los diversos historiales, los autorretratos verbales de los principales miembros de la familia Ríos, originalmente grabados en cinta magnetofónica, incluyen la descripción de un día típico en cada hogar. Se nos presentan estas vidas directamente, con un salero que nos recuerda a

* Catedrática de Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico.

Rabelais, con la cínica, más generosa filosofía de los que rehusan ser destruidos, gente cuya total entrega a la vida trasciende privaciones, brutalidades, ignorancias, supersticiones y aun los crudos impulsos de sí mismos y sus vecinos, pues no subliman jamás ni la ira o la lujuria.¹

1. *El debate*

Se desató, en letras de molde, una tormenta de controversias desde el día que Random House publicó oficialmente *La vida*. La controversia indica que la Pobreza (con "P" mayúscula) se ha convertido, durante los últimos cincuenta años, en lo que el Sexo era para los victorianos. En los salones victorianos la sociedad simulaba que el Sexo no existía; se juzgaba moralmente a los escritores, científicos, artistas y comentaristas sociales por el modo en que desechaban, disfrazaban, quitaban realce o —¡cosa chocante!— revelaban, exploraban y daban relieve a las prácticas y actitudes sexuales. Hoy día, como nuestros valores se han desplazado de la conducta individual y privada hacia la ética social preocupada con las normas de la moralidad pública y de la conducta de los grupos, la gente de bien simula que la Pobreza no existe. Oscar Lewis se ha atrevido a aseverar que sí existe, y lo ha hecho, además, con la ayuda de una metodología y un estilo ya establecidos, rompiendo la barrera de la jerga y las abstracciones académicas que, usualmente, mantienen los estudios antropológicos felizmente insípidos y fuera del alcance de los que determinan normas. Lewis, sin embargo, para bien o mal, emociona al lector no profesional con el minucioso retrato sin retoques —y sin explicaciones— de la vida en las cloacas intelectuales y emotivas que atraviesan un arrabal.

A pesar de haberse comentado y reseñado ampliamente, los siguientes aspectos no han recibido la discusión crítica que merecen: el contenido de *La vida* como ejemplo de investigación sociológica; la validez científica del concepto "subcultura de la pobreza" —el profesor Lewis alega que "subcultura" es el nombre más exacto, pero luego utiliza "cultura", según dice, "para abreviar", lo que confunde una distinción de importancia—; o la validez del método utilizado para manipular los historiales "arquetípicos".

Los sociólogos que por sí mismos han investigado la Pobreza se han mostrado inclinados a alabar exageradamente el libro de Lewis.

¹ Véase la reseña de Ursula M. von Eckardt en *The New York Post*, 17 de noviembre de 1966.

Ejemplo es Michael Harrington, autor de *The Other America*,² estudio sobre los pobres que viven en medio de la afluencia norteamericana, libro que ha tenido repercusiones políticas y que se apoya fuertemente en los conceptos de Lewis. Harrington alaba a Lewis por comprender “la cultura de la pobreza como una dialéctica de debilidad y fuerza, en la cual, por la desesperada necesidad de subsistir, el vivir simultáneamente se embrutece y adquiere cierta dignidad”.³

Como Lewis, Harrington desdeña las simplificaciones exageradas que han ganado tanta popularidad. Mediante ellas, por ejemplo, “los pobres” se transforman románticamente en “los puros”, libres de la corrupción de la abundancia, la posición social y la búsqueda del poder; o bien se les considera moralmente débiles e ineptos, condenados por una visible Providencia. Por lo tanto, Harrington, juzgó *La vida* como:

Otra brillante demostración de la validez y profundidad del método que Lewis ha iniciado: la descripción meticulosa y las narraciones de los sujetos —grabadas en cinta magnetofónica— que examinan el cotidiano vivir de una sola, más arquetípica, familia pobre.⁴

Harrington, con cierta ingenuidad, presupone que la familia Ríos es un “arquetipo de los pobres”, a pesar de que Lewis nunca le explica a sus lectores qué bases conceptuales o empíricas ha utilizado para su selección. Aún más, quizás para curarse en salud, Harrington alega que cuando “esperanzas políticas y sociales penetran en la cultura de la pobreza” —como, presumiblemente en el caso del negro sureño— “la nobleza latente [de los pobres] sale a la superficie y contribuye eficaz y desproporcionadamente en los cambios sociales y en el bien común”. El mismo Harrington, por lo tanto, cayó en la trampa romántica. Para esta lectora, la familia Ríos no revela fibra alguna que nos permita asumir que sea capaz de contribuir eficazmente al orden social, o que posea nobleza “latente” alguna que vaya más allá de la ocasional gracia salvadora de un burdo humor.

Harrington, por supuesto, se hizo víctima de la constante exigencia social de juicios morales, puesto que así se le eximiría de la culpabilidad de su asociación con Lewis. Se asume generalmente que la virtud, como la belleza, reside en el ojo que contempla. Para los lectores de la clase media, por ejemplo, el impersonal cronista de aquella parte de la humanidad aparentemente corrupta y depravada parece ser más perverso que aquel cronista que la deplora o, como hace Harrington, la

² Michael Harrington, *The Other America*, New York, Macmillan Co., 1962.

³ The New York Times (Suplemento Literario), domingo 20 de noviembre de 1966.

⁴ *Ibid.*

reevalúa semánticamente. Perdonamos a la prostituta si se nos explica que es una persona que halla en sus relaciones sexuales una errónea imagen del amor; pero despreciamos a la que francamente hace de la prostitución una profesión cómoda y bien remunerada. También perdonamos al que, exponiendo ruindades ajenas, asume una pose de rechazo condenatorio, compasión u horror; pero no perdonamos a un observador como Lewis, que permanece como una cámara verbalizada.

Casi todas las reseñas de *La vida*, así como las superemotivas cartas enviadas a la prensa por personas que no han leído el libro, se han enmarañado tanto con sentimientos de culpa y ansiedad acerca de la Pobreza que no se ha podido evaluar el mensaje del libro o siquiera comprenderlo. Sólo unos pocos llegaron tan lejos como la reverenda Josephine Rossi, quien en una describió a los personajes de *La vida* como "atrasadas gentes de bajos instintos" que son moralmente responsables de las míseras condiciones en que se encuentran "en todas partes del mundo" y cuyas almas necesitan salvarse mediante "las enseñanzas de las leyes de Dios". Implícitamente, condena también a Lewis por escoger tales sujetos como tema de su libro.⁵

La actitud de la reverenda Rossi revela la ética de la "Gracia Visible" de los protestantes capitalistas. Asume esta ética que cualquiera, con suficiente dedicación, puede alcanzar triunfos visibles y materiales, y que el éxito es la recompensa del carácter fuerte y virtuoso. Por otra parte, el fracaso queda castigado por la pobreza, que es, por lo tanto, el signo de la debilidad... la señal de estar al margen en una comunidad de santos adinerados. Esta actitud revela una fe a pie juntillas en el mensaje de la siguiente frase ingeniosa: "Si eres tan listo, ¿por qué no eres rico?" La frase queda invertida en el juicio siguiente: "No eres rico, por lo tanto debes ser estúpido, haragán, débil, perverso..." Este punto de vista ha dado curso a una hostil y ambivalente interpretación de la "caridad cristiana", pues cada hogaza de pan ofrecida a un pobre también lleva el siguiente mensaje: "Soy bueno al darte esto, y tú eres un despreciable patán al aceptarlo". Los pobres han recibido el mensaje —y no siempre el pan—, por lo cual este acercamiento caritativo ha sido como un tiro que sale por la culata: los débiles y despreciables patanes han golpeado las manos que ofrecen pan humillante.

Más difundida hoy día está la ética de la responsabilidad a la comunidad utópica, y los seguidores de ésta también han quedado desconcertados con el estudio de Lewis. Esta ética utópica se desarrolló históricamente como una reacción en contra del severo individualismo

⁵ Letters to the Editor, *The San Juan Star*, 29 de noviembre de 1966.

de la ética de la "Gracia Visible". En lugar de predicar que "los malvados fracasarán", esta ética enseña que "los destinados al fracaso parecen mostrar una conducta perversa". Se asume que todos los hombres son buenos —de acuerdo con normas burguesas— a menos que la adversidad los corrompa. El éxito económico se interpreta como la causa de la virtud, y no como su efecto. Los pobres dejaron de ser vistos como malhechores justamente castigados, y fueron, por el contrario, considerados víctimas. En su versión cristiana, este "Utopianismo" —así designado por asumir que la conducta virtuosa, con su consiguiente paz y hermandad, puede crearse manipulando la mecánica de la economía— buscó sosegar el sentimiento de culpabilidad en aquellos que, destinados a la burguesía, están destinados al bien. Para tal fin, se le hallaron circunstancias atenuantes a la pobreza. Se desarrolló una mitología mediante la cual el pobre se convirtió en un ser humilde, probo, e incorrupto. Una Gracia Invisible había actuado para salvarlo de las tentaciones de la afluencia, la elevada posición social y el éxito. El hombre rico de pobreza espiritual era quien ahora tendría dificultades en abrirse paso hasta el cielo. El pobre llevaba una vida simple y, por consiguiente, se asumía que su pobreza era un manto de virtud y la antecámara del cielo. Si la pobreza tenía tales paliativos, resultaba evidente que la sociedad no debía preocuparse por eliminarla. El problema se solucionó semánticamente, se le dijo al salvaje que, en realidad, es noble; al primitivo, que es subdesarrollado; al pobre, que es una persona careciente.

A tenor con este tipo de "Utopianismo", el supuestamente sofisticado crítico de la revista *Time*⁶ condenó a Lewis por presentar la pobreza, no sólo fea y asfixiante, sino con la total monotonía de su sinfín de detalles triviales. El crítico apuntaba que, en contraste con las familias mexicanas estudiadas anteriormente por Lewis, los miembros de la familia Ríos de *La vida* "no son gente muy interesante, contrario a los Sánchez, pues éstos tienen innegables lazos fraternales con el resto de la humanidad".⁷ En suma, cuando la miseria se extrema al punto de carecer de poesía, debemos eliminar a sus víctimas de la raza humana, y condenar como inmorales o malos escritores a los que se fijan en ella y nos ofrecen crónicas que presentan a esas víctimas con toda la ruín desnudez de pacientes ante el diagnosta clínico. Está "bien" escribir sobre gentes interesantes porque pueden ayudar a los lectores a sublimar lo desagradable y a liberarse de la incómoda sospecha de que la pobreza no es, al fin de cuentas, noble.

⁶ *Time*, 25 de noviembre de 1966.

⁷ *Five Families y The Children of Sánchez*, Random House, 1959 y 1961, respectivamente.

En este plano de autodefensa sicológica, muchos comentadores le han atribuido malas intenciones a Lewis. Lo acusan de "hacer caso omiso de las gente humilde, sencillas y religiosas" de los arrabales,⁸ y de "clavar más hondo la cuña entre la clase media y la baja".⁹ Un comentador añadió: "Sospecho que, entre los verdaderos objetivos de Lewis, el de iluminar fue incidental, y que seleccionó a la familia Ríos por el conocimiento personal que él tiene de la prostitución".¹⁰ En suma, se presume que Lewis "se ha prostituido" al escoger el tema presentado en su libro; argumentación que haría un criminal de cada periodista asignado a las cortes de justicia y un enfermo a cada doctor. En el mismo plano, los contemporáneos victorianos de Freud tacharon a éste de "depravado" y de estar "obsesionado con lo sexual".

Parece que, para ganar la aprobación del público, es necesario que no se escriba acerca de los pobres o que, de lo contrario, se manipule la evidencia en tal modo que no se destruya el mito de la nobleza de éstos. Todo lo demás es, presumiblemente, "mal intencionado".¹¹

Algunos comentadores asentaron su cargo de malicia en el "sensacionalismo sexual"¹² que alegan ver en el escueto y antierótico catálogo de las actividades sexuales que los Ríos enumeran con el mismo brío que hablan de sus pares de zapatos o de los comestibles. Tales listas de aventuras sexuales, malas palabras y preocupaciones anales, según el criterio de estos comentadores, harán del libro un éxito de librería, lo que implica, a su vez, que tales "indecencias" fueron deliberadamente colocadas en el texto por el autor. Como resultado, se alegó, los ignorantes lectores de los éxitos de librería considerarían al libro como un ataque a los valores culturales de Puerto Rico, lo que retrasaría el progreso social de los isleños. ¡Todo esto sería culpa del autor!¹³

Aun aquellos comentadores como el sociólogo Joseph Fitzpatrick, S.J.,¹⁴ que lograron evaluar objetivamente el libro de Lewis gracias a una rica e íntima familiaridad personal con el tema, llamaron también la atención al "peligro potencial" del libro. El padre Fitzpatrick cuestionó "la prudencia" de permitirle amplia circulación a un mate-

⁸ Manuel Pena, en Letters to the Editor, *The San Juan Star*, 24 de noviembre de 1966.

⁹ Manny Suárez, Letters to the Editor, *The San Juan Star*, 3 de diciembre de 1966.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Manuel Pena, *op. cit.*

¹² Commentaries, por Dimas Planas y William J. Dorvillier, *The San Juan Star*, 10 de diciembre y 27 de noviembre de 1966, respectivamente.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *América*, 10 de diciembre de 1966.

rial "que está expuesto a malas interpretaciones y a un posible mal uso", ya que "coloca en una perspectiva de gran significado los patrones de conducta que no sólo se malinterpretan, sino que de ordinario se juzgan como repugnantes y bárbaros". Así se crearía, mediante este material, una imagen pública del puertorriqueño pobre que lastimaría su progreso social.

Claro, todavía estaríamos en las cuevas prehistóricas si cada información que está "expuesta a malas interpretaciones y a un posible mal uso" se hubiera mantenido en secreto durante el transcurso del tiempo. Es realmente lamentable que un científico social como el padre Fitzpatrick, aunque sacerdote, también sea víctima de la obsesión por "la Imagen Pública" que caracteriza nuestra era y la aprisiona en las apariencias manipuladas. Se condena tanto al filósofo como al sofista —y si posible se les destruye— por cualquier intento, correcto o erróneo, de escalar el alto mundo de la realidad.

Los críticos más activos de Lewis han condenado el estudio porque creen que *La vida* servirá "más para perjudicar a los puertorriqueños que para ayudarlos y prestigiarlos", según aseguró ante un subcomité senatorial sobre problemas urbanos el señor Joseph Monserrat, jefe de la Oficina de Migración del Departamento del Trabajo de Puerto Rico.¹⁵ Juan M. García Passalacqua también rechazó el libro por no contener "mucho valor antropológico, si es que tiene alguno", ya que teme que "el lector no informado nos juzgue por la escandalosa imagen del puertorriqueño sin principios, buscavidas, mal hablado e insensible".¹⁶ Ahora bien, es de lamentar que algunos lectores hayan caído en esta trampa. Por ejemplo, John Markham, del *Saturday Review*,¹⁷ dijo que *La vida* es "un monumental estudio de una numerosa familia puertorriqueña; se destaca como el más cabal examen que se haya hecho sobre la vida en la Isla". Enjuició a Fernanda como "una típica madre campesina de Puerto Rico", y concluyó que "por vez primera los puertorriqueños pueden verse tal cual son". La monumental ignorancia del señor Markham y su torpe manera de leer el libro de Lewis no es, por desgracia, excepcional entre los que escriben las reseñas de las revistas literarias, aun las de gran reputación. ¿Pero debemos culpar a Lewis?

La obsesión con la "Imagen Pública" hace que se juzge una obra no por su verdad, sino por sus contribuciones evaluativas a una "imagen" artificialmente creada. Esta situación está ideológica e ínti-

¹⁵ *The New York Times*, 9 de noviembre de 1966.

¹⁶ Reseña de Juan M. García Passalacqua, *The San Juan Star*, 16 de noviembre de 1966.

¹⁷ La reseña de Markham se publicó también en el periódico *Star*, al lado de la de García Passalacqua.

mamente relacionada con la ya mencionada actitud utópica ante la pobreza. A medida que el etnocentrismo del siglo XIX fue gradualmente trascendido por los individuos ilustrados, y a medida que se vio a los "extranjeros" como víctimas de un acontecer histórico que los hacía aparecer diferentes, la semántica del eufemismo compasivo desplazó el lenguaje condenatorio. Se les exhortó a la gente de nacionalidad no asimiladas, así como de otras culturas, religiones y razas, a que se sintieran "orgullosos de su identidad colectiva", sin que importara cuán tenue, insignificante o artificial fuese tal identidad. Así se inició la gran búsqueda de la identidad; y mientras los negros americanos pasaban a ser afroamericanos, restos de arte folklórico se sacaron del polvo para convertirse en grandes monumentos culturales inspiradores de orgullo. Se esperaba que este orgullo suplantara la falta de estimación creada en el individuo por su falta de armonía con relación a las normas de los grupos asimilados y rectores. En tal forma, la rigurosa ética del pecado individual se transformó en la ética libre de culpa, gracias a la inmersión en la colectividad. Por medio de esta dialéctica, el individuo llegó a ser nada más que el producto de su colectividad sociocultural, y las virtudes de este grupo se convirtieron, automáticamente, en la fuente de su orgullo personal. Lamentablemente, los "vicios" colectivos también se hicieron suyos y se convirtieron en su ignominia. Por medio de otra transformación semántica, los "vicios" llegaron a ser "enfermedades" y la "sociedad" en abstracto—sustitución semántica de Dios— fue la responsable de la culpa. Se esperaba que este método le quitara dolor a la humillación de aquellos que ahora se *trataban*, se *curaban* o se *rehabilitaban* en lugar de ser recipientes de castigos u objetos de lástima. La pobreza dejó de ser un pecado personal y se convirtió en una enfermedad social. Y, sin embargo, las nuevas metáforas médicas no resolvieron el problema de la "imagen", ya que en la historia de las actitudes humanas, la enfermedad como castigo divino por los pecados está más generalizada que la pobreza como castigo por el pecar. Y aún más, si la privación económica—la enfermedad social— es tan sólo un síntoma de una profunda pobreza que infecta la mente y el alma así como el cuerpo de sus víctimas, todos, entonces, somos culpables, no importa nuestra posición en el complejo social. Si somos individualmente afluentes en una sociedad "enferma", somos entonces perversos de acuerdo con las evaluaciones colectivas de la ética de la identidad de los distintos grupos. Si somos individualmente pobres y, por lo tanto, estamos enfermos en mente y espíritu, entonces somos aún más perversos.

Si cualquier parte de este Dilema se considera válida, cualquier discusión de la Cultura de la Pobreza es una condena para cualquiera

que esté relacionado con ella, sin importar cuán remota sea esa relación. Es evidente que, si los murciélagos son animales y vuelan, los cerdos pueden volar, pues son animales. Si en verdad existe una familia Ríos en La Perla, entonces todos los puertorriqueños son voraces, supersticiosos, promiscuos y brutales por la ética de la identidad colectiva. A pesar de la evidente falta de lógica, los que creen en las "imágenes" aceptan tal conclusión. Por lo tanto se ha juzgado a Oscar Lewis como "creador de imágenes" y no como antropólogo. La obra de Lewis ha sido condenada como "falsa" porque proyecta una "imagen" que les resulta repulsiva a los que han laborado largo tiempo para crear una "imagen buena".

II. *El libro*

Todas estas actitudes moralizantes, anticientíficas e impertinentes, nos hacen sentir la tentación de alabar el valor de Oscar Lewis y no decir más. Sin embargo, las investigaciones sociales formales exigen algo más que valor o buena voluntad, especialmente cuando se trata de afrontar un tema que suscita ansiedades. En primer lugar, se requiere una válida y precisa armazón de conceptos. ¿Le provee el concepto "cultura de la pobreza", según lo define Lewis, la armazón necesaria para sus investigaciones?

De acuerdo con Lewis, debe distinguirse entre la pobreza *per se* y la "subcultura" de la pobreza¹⁸ que tiene "su propia estructura y exposición razonada". Es "un modo de vivir que pasa de generación a generación por medio de los lazos familiares".¹⁹ Como cultura o subcultura, no es, mera o esencialmente, una cuestión de privación económica, sino un estilo de vida "positivo", con sus propios patrones de conducta, actitudes, modos de vestir y hablar. Este estilo de vida, alega Lewis, "trasciende las diferencias regionales, rurales, urbanas y nacionales, y demuestra sorprendentes semejanzas en la estructura de la familia, en las relaciones interpersonales, en la orientación temporal, en los sistemas evaluativos y en los patrones del empleo del dinero".²⁰ Cada subcultura de la pobreza es una "adaptación y una reacción de los pobres con relación a la posición marginal que tienen en la sociedad capitalista, altamente individualizada y estratificada".²¹ Ya que tales sociedades, en forma progresiva, forman parte de una red de interdependencias económicas y sociales, las subculturas de la pobreza cada

¹⁸ Oscar Lewis, *La vida*, p. XLIII.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. XLIV.

vez se parecen más entre sí, según las principales corrientes burguesas que se amalgaman en una civilización uniforme.

La armazón de Lewis sigue los conceptos clásicos de índole marxista. En esta forma y de modo preciso, él relaciona las subculturas de la pobreza que describe con los sistemas capitalistas, o esos que tienen una economía al contado, trabajo asalariado, producción para ganancias, mucho desempleo o pocos empleos para los no diestros, salarios bajos, carencia de seguridades o sistemas de beneficencia impuestos por el gobierno, y lo que ya he descrito como la ética de la Gracia Visible del capitalismo protestante. La subcultura de la pobreza, implica Lewis (aunque evita la terminología psicológica), comprende un sistema coherente de disvalores que le sirve al pobre como defensa psicológica en contra de la cultura burguesa, ya que las recompensas de ésta le están vedadas.²² Por ejemplo: ya que "planificar el futuro" se considera un ingrediente inevitable del éxito burgués, el vivir impróvido y el gasto impulsivo y derrochador son los disvalores de los miembros de esta subcultura.

Esta armazón de conceptos arroja mucha luz sobre la dinámica de la formación de valores y puede ayudarnos a trazar la tenue línea divisoria entre las actitudes individuales y las de los grupos modelos. Pero fuera de estos alcances, esta armazón es, hasta ahora, sólo una hipótesis. Algunos de los corolarios y conclusiones que Lewis obtiene de su concepto básico, más que genuinamente científicos, son de índole doctrinaria marxista. Por manera concluye que, cuando el pobre adquiere conciencia social o se une a una organización activista internacional, deja de ser parte de la cultura de la pobreza, ya que se ha identificado con un grupo de mayores dimensiones y ha ganado esperanzas en las metas del movimiento activista.

¿Es esto cierto? Los mismos disvalores de la subcultura de la pobreza, ¿no hacen esto imposible? Las uniones obreras, que Lewis cita como ejemplo de tales grupos, son esencialmente de la baja clase media. El obrero diestro, el artesano consistentemente empleado, es burgués por excelencia. De hecho, en contra de la actitud romántica marxista —que muy pocos marxistas de avanzada sustentan—, casi todos los movimientos activistas están dirigidos por intelectuales burgueses que, tarde o temprano, se vuelven contra el *lumpen-proletariat* o son destruidos por éste, que carece de la suficiente autodisciplina. Ejemplo es el sino del movimiento de los derechos civiles en los Esta-

²² Es voluminosa la literatura social y psicológica. Frank Riessman, Arthur Pearl, Isidor Chein y otros, han trazado, con detalles minuciosos, el impacto de los factores socio-económicos en la salud mental y, a la inversa, el modo en que los factores psicológicos y psico-patológicos influyen y se entrelazan con los factores culturales. En el complejo de sus síntomas, la socio y psicopatología a menudo no pueden diferenciarse.

dos Unidos. A medida que el negro de la clase media obtiene la integración, se "enblanquece" más y más, y los negros norteamericanos de la subcultura de la pobreza quedan, si tal cosa es posible, en peores condiciones que antes.

Igualmente dudoso es el aserto de Lewis—él mismo admite su carácter especulativo—de que "la cultura de la pobreza no existe en los países socialistas".²³ Esta ingenua declaración no descansa, hasta la fecha, en evidencia alguna. Un "país socialista" progresista—como los de la Europa Oriental—desarrolla, según señalara Milovan Djilas, una estructura social sospechosamente similar a la de un país capitalista. Difieren las verbalizaciones, pero existen subculturas con disvalores, determinadas por la economía. Los países donde probablemente no existen bien definidas subculturas de la pobreza, al menos hasta la inmigración de obreros sicilianos y de países de la Europa oriental, son Dinamarca y Noruega. Por lo menos, esta probabilidad es digna de investigarse.

Las investigaciones empíricas de Lewis en México y Puerto Rico aún no nos informan certeramente sobre el contenido de las subculturas de la pobreza. Mucho de lo que tienen en común los mexicanos y puertorriqueños que viven en arrabales se debe al origen hispánico, y no está necesariamente relacionado con la pobreza. ¿Cómo se comportan los que viven en los arrabales de Hong Kong? ¿De París? ¿De Calcuta? ¿De Chicago? ¿De Tokio? Todas estas ciudades forman parte de la economía capitalista. Los arrabaleros de estas ciudades, ¿comparten la misma subcultura a pesar de todos los otros factores que históricamente los separan? Esto queda por investigarse, y el profesor Lewis tiene el propósito de hacerlo. En relación con este problema, sin embargo, hubiera sido más prudente posponer la publicación de *La vida* hasta que, por lo menos, otro estudio se hubiera llevado a cabo, por ejemplo, de una familia de un arrabal de Liverpool o de Calcuta que pudiera ofrecerse como punto de comparación con las de Puerto Rico y México.

Surge otra vez, ahora, la dificultad conceptual. ¿Han de entenderse las subculturas de la pobreza desde los específicos puntos de vista de las culturas nacionales dentro de las cuales funcionan y del papel económico de marginalidad y privación que representan en éstas? ¿O han de entenderse, esencial y fundamentalmente, en términos de su papel económico? ¿Dónde abundan los denominadores comunes? ¿En los que comparten una cultura nacional, pero están divididos económicamente? ¿En los que comparten la marginalidad económica, a pesar

²³ Oscar Lewis, *La vida*, p. XLIII.

de estar ubicados en diferentes idiomas, religiones, razas y entidades gubernamentales?

Este problema conceptual pone de relieve la problemática y curiosa metodología de Lewis. La selección de una "familia arquetípica", particularmente en el caso de *La vida*, es arriesgada. En verdad Lewis nunca explica los fundamentos teóricos que lo llevaron a escoger la familia Ríos. ¿De qué son arquetipos? ¿De La Perla? Pero, ¿por qué escoger precisamente este arrabal, único en su género por ser barrio de lupanares en el distrito portuario del viejo San Juan? Si de veras Lewis se "sorprendió" de que tres de sus sujetos fueran, en un tiempo, "mujeres de la vida", entonces no pudo haber llevado a cabo una cuidadosa investigación preliminar de La Perla. Si la familia Ríos fue preseleccionada por trabajadores sociales que bregan con familias multiproblemáticas, entonces no son "arquetipos" del puertorriqueño pobre, sino del grupo sociopatológico. Es verdad que los sociopatológicos tienen, entre los pobres, mayor evidencia estadística que entre los grupos de mayores ingresos, pero esto no indica que, conceptualmente, las entidades de pobreza y patología no deban diferenciarse, o que no puedan observarse empíricamente por separado.

También permanece en duda la relación que tienen los valores de la familia Ríos con la cultura general puertorriqueña. La autora de esta reseña ha acabado de escribir 1,800 páginas como resultado de un estudio sociopsiquiátrico de largo plazo sobre los adolescente puertorriqueños de la clase media.²⁴ Algunos de ellos están sólo a dos generaciones de distancia de la pobreza y la clase baja. Sin embargo, la conducta y los valores de estos adolescentes sería incomprensible para la familia Ríos, y viceversa. La investigación de Lewis hubiera sido más significativa si él hubiera hecho algún esfuerzo para colocar la familia Ríos en el amplio contexto puertorriqueño, y si hubiera señalado—especialmente para el lector no puertorriqueño—que la impetuosidad extrema, la total entrega a la sexualidad sin controles, etc., son antipuertorriqueñas en el más extremo de los grados.

La selección de una sola familia para esta investigación intensa, especialmente cuando el lector ignora por qué fue seleccionada, hace imposible que se diferencie entre las actitudes idiosincráticas de Fernanda y su parentela y aquellas actitudes que están genuinamente derivadas de un especial patrón subcultural. Aún más: Lewis, con excepción de la introducción demasiado general, ha publicado las

²⁴ *The Sober Generation* por R. Fernández Marina, Ursula von Eckardt y E. Maldonado Sierra. Estudio subvencionado por MIMH, en el Instituto Siquiátrico de Puerto Rico. Ahora se prepara para publicarse.

autobiografías dictadas al magnetofón sin comentario alguno que ayude al lector a clasificar las frecuentes contradicciones y a discriminar entre la data que puede verificar objetivamente y las fantasías totalmente subjetivas que no ofrecen iluminación alguna o las tergiversaciones deliberadas o accidentales de hechos y recuerdos. Las cínicas declaraciones sobre jueces, policías, etc., ¿están basadas en los hechos o en la fantasía? Lo que Lewis le ofrece al lector es la materia prima que ha de analizarse y no una explicación completa.

En suma: *La vida* es un documento estimulante, pero *qué* es lo documentado y *por qué*, permanece en duda. Otros estudios pueden darle perspectiva a *La vida*. Hasta entonces, el lector que ve más allá de las ansiedades que el tema suscita, siente la tentación de preguntar: "Muy bien, ¿pero qué sabemos ahora, en verdad?"