

# Revisitando el concepto de pobreza

JOSÉ LUIS ANTA FÉLEZ ♦

En este breve artículo pretendo explorar algunos conceptos que, si bien son constantemente utilizados, la crítica no ha puesto demasiada atención en ellos, y no tanto por desinterés, sino cuanto más porque otros son los intereses actuales. Se pretende buscar la polémica, el marco de discusión desde el cual, en conjunto –hoy ya es difícil el trabajo original en solitario–, crear redes de compromiso social. Así pues, cuando aquí trato de arrojar algo de luz, lo primero que me he planteado, y es mi propuesta actual, es descomponer en momentos analíticos ciertos elementos diferentes que generalmente se dan como conceptos inequívocos: pobreza, marginación y marginalidad.<sup>1</sup>

**L**os años noventa son un momento en el que la reflexión desde y en la ciencia social ha tomado un nuevo y muy interesante debate que había estado ciertamente aletargado debido a motivos obvios (régimenes militares en América Latina, desvanecimiento del modelo de Estado de Bienestar en Europa, crisis económica generalizada, críticas desde los modelos ideológicos “verdes”...) y a otros que habían complicado la situación reflexiva, en la que la hegemonía del marxismo y su posterior falta de propuesta crítica, la implantación de nuevas demo-

♦ Es Doctor en Antropología Social Profesor-Investigador de la Universidad de Jaén en Antropología Social

<sup>1</sup>Quiero expresar mi agradecimiento a los investigadores del DEILA, Universidad de Guadalajara (Jal.), los cuales en un seminario interno (30 de agosto de 1996) tuvieron una versión previa de este artículo, y donde muchas sugerencias allí expresadas han sido incorporadas.

cracias con economías neoliberales a nivel global (bajo el poder de esa “nueva” clase que son los tecnócratas), la radicalización (económica, educativa y de acceso a bienes de consumo) de las clases sociales, la crisis de los sistemas de pensamiento tradicional, la aparición sin tapujos y a todos los niveles del trabajo informal, la globalización, el auge del mundo urbano y la ruptura del modelo campesino tradicional han sido determinantes. Fuera como fuese, lo que parece evidente es que el debate, y causas no faltan, aflora a múltiples niveles y los temas, por igual, se multiplican.

Partiendo de esta base, este artículo no es tanto un ejercicio de descripción de una determinada realidad, sino más bien una reflexión de ciertos conceptos: pobreza, marginación y marginalidad, que hasta la fecha parecían dados por reconocidos. De hecho, lo que aquí se trata es de observar *qué es qué*, no porque en América Latina, como en cualquier otro lugar, se dé por sabido, sino porque es parte de aquellos problemas que yo mismo, junto con otros con los que comparto espacios de *saber*, me encuentro cuando trabajo con determinadas realidades. Y no sólo porque la realidad social es tan compleja como los conceptos con que se describe, sino, además, porque al anteceder la realidad al concepto puedo –debo– realizar una crítica constante de aquello que observo y la manera en que lo hago (González, 1995: 4-11). Ser antropólogo me permite, sin que sea una ventaja *a priori*, visiones de lo concreto, donde observaciones *micro* de la realidad me facultan para hacer la crítica de elementos *macro* (por ejemplo, Anta, 1994. VV AA, 1987. Para el debate teórico, Alexander; Giesen; Münch; Smelser, 1994), relativizando los proyectos que convierten a los individuos en sujetos (aquéllos que tienen un discurso sumado) de la historia ajena, siempre impuesta. Mucha de la actual crítica a los modelos desarrollistas (se trate el “desarrollo” que se trate) o la constatación de lo que hemos dado en llamar *globalidad* plantean que el criterio imaginativo de los sujetos es siempre parte de políticas (nacidas de *lo* político, no siempre de la política) que tienden a meter en el mismo saco elementos con una concepción muy diferente.

Como ha puesto de relieve recientemente García Canclini (1996: 6), no se trata de comprender que la globalidad es un problema que

---

enfrenta a la diversidad y al todo, sino que requiere de nuevos instrumentos de análisis. No se tratará esto en este trabajo, pues, en última medida, la globalidad está más preocupada por las relaciones (simbólicas y reales) y coexistencias que, en general, por poner al día sus propios conceptos. Podríamos decir, por lo tanto, que el fenómeno de la globalización retoma –matizado– el tema de la marginación desde los principios del centro/periferia, o que generaliza las apreciaciones macro de la pobreza (y su relación con el Estado, por ejemplo) pero, aun así, no asume lo concreto de la crítica, confundiendo en múltiples lo teórico con la descripción y el compromiso. La controversia está en la mesa; de hecho, las visiones posmodernas dan prioridad a la pregunta sobre la respuesta, relativizan los conceptos, hasta ahora inamovibles, y se cuestionan que lo hegemónico esté en la razón occidental, proponiendo que toda periferia tiende, a su vez, a ser centro de otros esquemas que las grandes cifras no habían tenido en cuenta o, por lo menos, que no han sopesado hasta que se han hecho un fenómeno problemático (es el caso, por ejemplo, de las maquiladoras mexicanas). Pero también es verdad que el discurso posmoderno es retórico e imaginativo –¿literario?–, lo que en muchos casos resta efectividad a sus propuestas. Es obvio; el final de este siglo está más complicado de lo que la sociedad decimonónica había planteado.

Pero, además, parece como si el momento actual fuera proclive a “un todo vale porque sí”, y como si el mercado fuera el único campo donde se dirimen las proposiciones y conceptos a discutir. Ya no hay *malditos*, ahora se está en el mercado o fuera de él. De esta manera se pueden repudiar abiertamente unos métodos, unos teóricos, unos conceptos frente a otros por el simple hecho de que estén dentro o fuera de las redes del mercado. El acomodo de los conceptos se acenúa frente a la discusión de sus valores, de sus procesos ideológicos (Wacquant, 1995:31-31); se reclama para la sociedad lo que no se es capaz de hacer en la casa (de las ciencias sociales). Podría parecer que se trata de un miedo endógeno a la autocrítica, cuando en realidad es un problema de administración del Poder-Saber.

Que la actual antropología posmoderna proponga un retorno a lo “exótico” es dejar de lado al Otro, despojarlo de su capacidad de

autoformularse y, consecuentemente, de entendernos desde la relatividad necesaria como para que formule su propio eje histórico. Sujetos a un devenir que no les pertenece, los “desheredados de la tierra” tienen que vivir bajo mantos que no se encuentran en la base de su realidad. Sin que además los teóricos del pensamiento planteen cuál es el contenido de las imágenes que han servido para su situación y dominio actual (hay excelentes excepciones, por ejemplo, Hurbon, 1993, trata de desentrañar los procesos del imaginario colectivo que han servido para la justificación de un proceso de dominación en lo que hoy es Haití); imágenes que se devienen en conceptos utilizados “sin más” por los científicos sociales.

Por otro lado, cuando hace algunos años abordé el tratamiento conceptual de la pobreza y su separación de lo que es la marginación y la marginalidad, no vislumbré con claridad la cantidad de pliegues que tiene el tema de por sí y, además, no me imaginaba el gran número de investigadores que recelaban de observar el problema con la profundidad que tiene. Que aquéllos que trabajan con “los de la calle” (implementando políticas “sociales”) se defiendan diciendo que el excesivo relativismo de mi trabajo es injustificable, es comprensible. De hecho, si algo denotan estas críticas es lo que desde hace tiempo vengo defendiendo: el excesivo conformismo y el descarado planteamiento estatalista –intrusista y controlador– del trabajo social (con honrosas y siempre gratificantes excepciones). Pero que los pensadores de lo social no se atrevan a plantearse qué es la pobreza, o los grupos marginados, es harina de otro costal. Podríamos decir que la pregunta ya no es *qué es el hombre* y, por lo tanto, qué es pobre, sino *qué es el poder* y, consecuentemente, qué y quién hace a determinados individuos los sujetos de la pobreza.

Así pues, lo que parece claro es que para situarnos ante el tema de la pobreza (sea lo que sea) tenemos que entender las coordenadas (sociales, económicas e históricas) donde se media; pero además el “sistema” tiende a su propia reproducción, justificación y legitimación, lo que obviamente no permite que nos situemos fuera de él. Que el tema se reduzca a lo simplemente económico, a lo más, a una cuestión social, es perder el posible relativismo que nos faculte para tener una visión desde

---

fuera que no propone posibles “soluciones”, sino que permite las preguntas necesarias para empezar a entendernos. En última instancia, no se trata de negar que existen los pobres, sino de observar que tras *lo pobre* se esconden discursos diversos, con ideologías, autorías e imaginarios precisos que han servido para crear, justificar la dominación y sujeción de unos grupos sociales por parte de otros, la creación de políticas (“sociales”) y la legitimación de un orden determinado que, en muchos casos, contradice su propia letra en función de intereses creados. Imágenes que el colectivo imaginario da por supuestas, que se entrecruzan con multitud de elementos donde todo parece “valer”. No se trata aquí de proponernos delante de la pobreza dando soluciones, sino frente a su discurso y a aquéllos que lo piensan conceptualmente.

## II

Para empezar, podemos entender que tres son las formas (en referencia al método-técnica) que se utilizan hoy por hoy para descubrir qué es la pobreza (su encuadre desde la epistemología) y dos las que utilizamos para explicarla (ontología). Por otro lado, no hay que olvidar que con la pobreza estamos ante un tema policromático (pobrezas hay muchas), polifónico (las opiniones sobre la pobreza son variadas), multifactorial (las causas son múltiples) y poliédrico (la pobreza tiene muchas caras y formas de manifestación).

Las tres maneras que utilizamos para descubrir qué es la pobreza (para este tema hay que tener presentes Alba; Kruijt, 1995. Álvarez-Uría, 1983. Cáritas, 1984. Casado, 1971, 1976. Castañeda, 1990. Cortés; Ruvalcaba, 1991. Hernández, 1991: 482-493. Molina, 1980. VV AA, 1984. Para una visión de la intelectualidad católica de la pobreza a nivel histórico y social, VV AA, 1967; un tratamiento más actualizado, localizado y realista, pero no menos católico, es el trabajo de González-Carvajal, 1991) son:

I) Es pobre aquél que tiene unos ingresos medios de la mitad o por debajo de la media del Producto Nacional [Interior] Bruto (un tema que aquí no trato, pero que habría que hacer, es el de la relación entre pobreza y trabajo).

II) Es pobre aquél que no tiene posibilidades para cubrir las necesidades básicas para la supervivencia.

III) Por último, es pobre aquél que no es capaz de cubrir las aspiraciones y expectativas de una cultura con los consiguientes bienes correspondientes.

De esta manera se conseguiría diferenciar entre la pobreza existente en los países del tercer mundo, básicamente entendida como *miseria*, ya que no se pueden cubrir las necesidades básicas nacidas del *flujo* (necesidad + satisfacción) de la alimentación, y la del mundo occidental, entendida como *privación*, lo que supondría la falta de *stocks* sociales: educación, vivienda y seguridad (otro problema que no se puede perder de vista es cuánto tienen de primer mundo las naciones del tercero; no es sólo, que también, un problema de globalidad, sino de discurso hegemónico). Es la última alternativa la que, de forma fundamental, se ha adoptado desde mediados de los años setenta, tanto desde las ciencias sociales como a un nivel puramente político y asistencial (económico-social), aun cuando tiene claros fallos (que aquí no se abordan, pues no se ha hecho un recorrido absoluto por las teorías de la pobreza; aun así, puede consultarse Cardoso, 1969. Nun, 1968). Tenemos que decir que, en líneas generales, es la que creemos más acertada, aun cuando se corra el riesgo de convertir la pobreza en un simple asunto de acceso a ciertos bienes de carácter material y satisfacciones mentalistas (Boltvinik, 1990).

Por otro lado, las dos maneras básicas que han estipulado los antropólogos para encuadrar la pobreza dentro de la sociedad han sido, por una parte, la tesis de Oscar Lewis sobre *cultura de la pobreza* y, por otra, la crítica ciertamente constructiva de Charles Valentine, que puede denominarse como “contracultura de la pobreza”, lo que sería un intento de desarrollar la teoría de pobreza y cultura global. Aunque en este trabajo nos centraremos en estos dos autores y sus respectivas teorías y propuestas, es indudable que existen otras que, en cierta medida, se pueden encuadrar en alguna de las representadas por dichos autores. De hecho, al grupo de Oscar Lewis se le pueden suscribir aquéllos que, de alguna manera, han propiciado un modelo basado en un sistema cultural/subcultural donde los más

---

destacados (en relación a una antropología urbana) serían W. F. Whyte (1943) y H. Gans (1926), que estudiaron pandillas juveniles urbanas, el primero, y familias, el segundo (las cuales consideraba como “aldeanos urbanos”), los dos en relación a italianos en Boston. En esta misma corriente se encontrarían las obras de C. Kiel (1967) sobre cantantes de *blues* y la de J. Spradly (1970, 1972) sobre nómadas urbanos y alcoholismo. En el polo opuesto a estos autores se encuentran aquéllos que propician un estudio de los pobres sobre el modelo crítico de adaptación/globalización cultural, donde Valentine es el más destacado junto con Leacock (1971) y Riessman (1962). En cualquier caso, esta última contrapropuesta está encaminada a desmontar el modelo de cultura de la pobreza ideado por Lewis, lo que si bien hace de todo ello algo fascinante, no termina por demostrar nada de lo que seguramente el propio Lewis estaría dispuesto a admitir.

La cultura de la pobreza como teoría elaborada por Oscar Lewis (1966a. 1966b. 1969. 1972. 1975. 1982a. 1982b. 1986:107-123, 125-135: 543-602) se basa fundamentalmente en tres factores confluentes:

I) Por un lado, las ideas de Ruth Benedict (1974) sobre cultura y patrones (pautas) culturales.

II) Por otro, los trabajos sobre pobreza, raza y clase social que van desde Weber y Freud hasta los teóricos estadounidenses: una larga tradición que empieza con Frankling Frazier, maestro de la escuela *peyorativa*, en donde la pobreza era siempre un estado cultural de desorganización y supeditación al hombre blanco (caucasiano), y que supuso el refinamiento sociológico de Nathan Glazer y la asistencia social y redentorista de Daniel P. Moynihan. Algo más tarde surgió una conexión entre pobreza, delincuencia y clases medias, trabajo que desarrolló Walter Miller, para finalizar en los trabajos teóricos e intelectualistas de David Matza.

III) Por último, la gran influencia de Lewis vendría de la mano de la Escuela [sociológica] de Chicago, que supuso una manera de investigar que acabaría siendo la entrevista en profundidad y las historias de vida, todo lo cual ya era planteado en la antropología internacional como normal (Aceves, 1994: 27-33).

Esos tres factores dieron lugar a la cultura de la pobreza que Lewis, a diferencia de sus más inmediatos seguidores (de los que Harrington, 1974, es, sin duda, el más destacado. Aunque el estudio más elaborado por esta corriente, con todas las críticas perfectamente asumidas, es Higgins, 1974), no desarrolló en profundidad, ya que lo que él hacía era darnos el material bruto reelaborado, en forma de historias de vida, lo que además de no ser especialmente significativo tampoco mostraba su teoría de forma absolutamente contundente.

Aun así, sabemos por algunos artículos (Lewis, 1986:107-123, 125-135, 543-602) y por algunas de las introducciones (Lewis, 1969, 1975, 1982a, 1982b) lo que él entendía por cultura de la pobreza, un conjunto de cinco (resumidas) características:

I) La vida de la gente pobre se rige a nivel local con organizaciones que superan el plano de la familia nuclear, con uniones matrimoniales de carácter informal y temporal.

II) En la vida de la comunidad se da una falta de participación y de integración en las instituciones sociales.

III) La cultura de la pobreza se asienta sobre una patología psicosocial, falta de afectividad, organización ínfima, ausencia de niñez, privación de maternidad, confusión en la identificación sexual, poca capacidad para plantear el futuro, gran número de enfermedades psicológicas, etc.

IV) Una gran falta de aspectos materiales, económicos y morales.

V) Por último, la solución estaría en realizar una ruptura del concepto de pobreza por medio de la creación de una asistencia social que les convirtiera (reinventándolos) en clases medias o realizar una revolución (la cual sólo se podría hacer en países “lejanos y atrasados”).

Así pues, la cultura de la pobreza ideada por Lewis tendría como principal argumento que la pobreza se mostraría ante la sociedad como una cultura en cierta medida independiente de ésta y con sus características propias que se muestran como incómodas a nuestros ojos de clase media, pero que fundamentarían la proporción para observarlas y estudiarlas como algo “diferente”.

---



## III

La contra-tesis no tardaría en llegar. Era evidente que la llamada “cultura de la pobreza” no existía como tal, por tres motivos:

I) La cultura que parece atribuírsele a la pobreza es parte de las negaciones que se le atribuyen a la clase media; es decir, la clase media sería el modelo y los pobres figurarían con el papel, por otro lado tan mítico, del anti-héroe.

II) El sesgo del investigador es mucho mayor de lo que en un principio se podría esperar y lo que una investigación de primer orden puede admitir (Ibáñez, 1991: 128-ss).

III) Por último, la cultura de la pobreza se suscribiría como parte subcultural de la clase baja, en ningún caso como parte independiente de la sociedad general.

Charles Valentine (1970) es el principal crítico de la cultura de la pobreza (otros críticos: A. Leeds, H. Lewis y M. Wax han resumido sus experiencias, opiniones y contrapropuestas en Leacock, 1971. Otras visiones de Lewis, desde lo autóctono y sin que les falte razón, se encuentran en Díaz, 1994: 21-26. Gutmann, 1994: 9-19. Medina, 1986: II, 217-218 –original de 1974–. Nivón; Mantecón, 1994: 5-7. Así como los artículos de Paddock, 1965a: 3-34, 1965b: 69-135, en relación a *Los hijos de Sánchez*), aunque más bien habría que decir que toda su crítica es fundamentalmente contra la cultura de la pobreza de Oscar Lewis. Hacía tan sólo 2 años, antes de la publicación del libro de Valentine en su versión inglesa (1968), que la *American Anthropological Association* había convocado en su reunión anual a una serie de profesionales para discutir el tema de la pobreza, presentándose trabajos tanto a favor como en contra de la cultura de la pobreza; aun así, nadie se atrevió a mostrarse en una actitud personalista contra Oscar Lewis, que para entonces ya era un antropólogo medianamente reconocido y ampliamente estimado.

Muchas de las ideas expresadas en aquella reunión de 1966, favorables y en contra de la cultura de la pobreza, le sirvieron a Valentine para que realizase su libro. En este sentido son destacables las aportaciones de antropólogas como Janet Castro, Estelle Fuchs y Vera

John pero, sin duda, Valentine estaba aprovechándose de que el tema de la pobreza, la asistencia social, la subcultura y el estudio de las sociedades complejas había dado unos frutos tanto a nivel cualitativo como cuantitativo en toda la primera mitad de la década de los sesenta; así pues, tampoco el propio Valentine estaba sacándose nada nuevo de la chistera; de hecho, hacía tiempo que la paloma estaba dentro (a lo cual contribuyó mucho el propio Lewis), sólo hacía falta una mano rápida y entrenada en un método que permitiera urdir el “engaño”. Y como el que no quiere la cosa, allí estaba Valentine derrochando marxismo por todos lados.

Para Valentine, la pobreza “consiste en carecer de algo necesario, deseado o de reconocido valor”, lo que le lleva a entender que existen varios grados de pobreza. En cualquier caso se trata de una “cualidad relativa”, por lo que la “esencia de la pobreza es la desigualdad”, lo que le permite deducir que la pobreza está íntimamente vinculada con el *status*, para concluir que se trata de un “aspecto de los sistemas de clases” (Valentine, 1970: 23-25); el método para llegar a ello: la crítica continuada a Oscar Lewis y, en menor medida, a sus seguidores. Si no se hace una interpretación muy generalizada, la teoría de Valentine podría resumirse de esta manera: la pobreza es un efecto de la *lucha de clases*.

Para articular esta forma de ver las cosas, Valentine utiliza básicamente el concepto de subcultura, dando por hecho que lo que observamos ante la pobreza es la forma “atenuada” de una cultura generalizada y asimilada por la clase baja –la pobreza es una subcultura de esta clase– y media –la pobreza es el efecto subcultural del poder de las clases medias–; así consigue recrear las características, que para la cultura de la pobreza eran pautas, como sentimientos, comportamientos, conductas, etc. En definitiva, de lo que se trata es de observar la pobreza en relación con el resto de las clases sociales. Ahora bien, aunque Lewis podía exagerar en sus consideraciones generales al respecto de una cultura particular entre los pobres, también hay que tener en cuenta que los núcleos de pobreza mantienen una dinámica interna; sus condiciones no son exclusivamente parte de razones exógenas y macro sociales (aunque para ciertos puntos

---

endógenos, es decir, estructurales, puedan ser determinantes) y, por otro lado, es más que evidente que toda teoría subcultural no explica por qué existe una continuada persistencia a la adaptación del hombre a un medio en situaciones de precariedad y pobreza (Higgins, 1974: 278). Es por todo esto que toda crítica a los sistemas de pobreza, ya sea porque ésta es observada como una cultura o como una subcultura, tendría que mantener una ponderación entre la teoría y la *praxis*; de hecho, Valentine estructura una crítica teórica, pero no sintetiza una propuesta clara para la investigación.

Anteriormente se enumeraron las cinco características (pautas culturales) básicas de lo que Lewis denominaba cultura de la pobreza. De forma alternativa se muestra a continuación lo que Valentine (1970:134-146) propone, siguiendo los cinco puntos antes citados:

I) La organización de la comunidad en uniones familiares extensas y de carácter bifamiliar se debe a una adaptación a las condiciones venidas desde fuera, ya que, en última instancia, lo que se busca es la supra-seguridad del grupo frente a la inferioridad existente en relación a otros grupos-clases sociales.

II) La falta de integración y participación es parte de un mundo que trata de ser realista y adaptativo, a la par que también es una actitud muy corriente en las clases medias.

III) Gran parte de las patologías psicosociales caracterizadas en los grupos pobres son formas adaptativas a la realidad diaria, lo que no deja de demostrar la limitación de ciertas facetas de la vida, lo cual, en cualquier caso, es común a otras clases sociales.

IV) La falta de aspectos materiales, económicos y morales es parte de la valoración de las “cosas” entre diferentes grupos sociales y, en cualquier caso, existe una maximización de los valores en cuestión.

V) Por último, para combatir la pobreza hay que romper el esquema social en su totalidad –la antropología de corte marxista tiene, entre otros presupuestos, el de ser intervencionista, tanto a nivel político, como teórico (Colombres, 1991: 23-26. Llovera, 1980: 186), no reconvirtiendo a las clases pobres en clases medias, como decía Lewis, sino modificando la estructura social total y ciertas pautas subculturales (Valentine, 1970: 147-152).

◆◆◆  
IV

No se trata de que se venga ahora a criticar la visión de Valentine, como tampoco se ha hecho con la de Oscar Lewis, pero hay tres puntos que habrá que tener en cuenta para ver esta teoría en su auténtica dimensión, a saber:

I) Que la visión de Valentine está hecha en la medida en que ha sido desarrollada y estructurada por Oscar Lewis; es decir, que Valentine reforma, amplía y desarrolla “únicamente” lo dicho por la cultura de la pobreza, y lo que aporta es un criterio de totalización cultural.

II) Que no existe, para Valentine, una diferenciación ontológica clara entre marginación, pobreza y subcultura, lo que le lleva a afirmaciones válidas en planos teóricos, nunca ajustados a una realidad social dada.

III) Por último, que hace una diferencia entre estructura y supraestructura según le viene al caso; de hecho, está realizando un proceso de investigación de carácter metonímico, dando por hecho que su teoría es *consistente*, todos los enunciados son verdaderos, y *completa*, todos los enunciados verdaderos están contenidos en ella, ya que una cosa niega a la otra, estableciendo una paradoja: la pobreza sólo es teoría de la teoría de la pobreza (principio de la indeterminación) y ésta sólo es teoría de la teoría de la sociedad, además de que no puede probarse desde sí misma (principio de la incompletitud).

Independientemente de la teorización de la *tesis* de la cultura de la pobreza y de la *antítesis* de Valentine, seguramente se puede observar el “fenómeno” de la pobreza desde las innegables virtudes y defectos que las dos propuestas ofrecen (*síntesis*), en un intento de recreación de una teoría dialéctica. Tanto para uno como para el otro, la pobreza es parte de un proceso emergente de la clase media, es decir, partiendo de la base de que la sociedad es un todo, la pobreza es la frustración en las perspectivas de desarrollar una clase media totalizadora de la sociedad; la diferencia estriba, pues, en que para Lewis la clase media existente es válida como modelo, mientras que para Valentine habría que recrear el concepto, ampliándolo y modi-

---

ficándolo. Esta diferenciación en el punto de vista viene dada porque, para el primero, la sociedad es estructura en la que existe relación entre los diferentes elementos que la componen (lo que tiende a lo estático) y, para el segundo, es un sistema y, por lo tanto, existen múltiples relaciones entre las estructuras (el cambio es constante). Y, sin embargo, ninguno de los dos parece haber tenido en cuenta algunos factores importantes, lo que les hace caer, en diferente grado, en un error de base (epistemológico).

El error del que hablamos seguramente ya ha sido captado por el lector; se trata, y esto es indudable, de que a un nivel puramente epistemológico, las “características” observadas en los grupos pobres son recreaciones teóricas de una conciencia de clase, que entra dentro de la caracterización de las *falsas conciencias de clase* (Gabel, 1973: 24); en otras palabras, tanto en el nivel de Lewis –la pobreza es una cultura– como en el de Valentine –la pobreza es una subcultura adaptativa de la cultura de clase media–, los grupos pobres son creaciones teóricas de una clase social dada, lo que significa que lo que en ellos se observa es parte de una conciencia de clase dada, cuando en realidad no es más que una recreación epistemológica y, por lo tanto, una construcción. Muy por el contrario, la unificación de clase social y pobreza es parte de un proceso –ya que hemos dado por hecho, en principio, que la pobreza es la “frustración” ante la falta de ciertos elementos materiales y morales– en el que una cultura dada ofrece unos modelos en el plano mental que han de ser interpretados en un plano conductual.

Se establece, pues, una paradoja entre lo existente en el plano mental y en el conductual; Valentine parece intuirlo, como buen fabricante de una teoría marxista: la diferencia entre la estructura y la supraestructura es parte de una interpretación de los valores sociales; Lewis parece tenerlo claro: la diferencia entre pautas culturales inter-clases es el entendimiento de ciertos supra-elementos sociales. En cualquiera de las dos visiones se deja notar: la conciencia de clase existe (plano mental), pero se ve constreñida por dos hechos: que la materialización puede ser, como de hecho ocurre, contradictoria de lo esperado y que el plano conductual es adaptativo y maximizador



de ciertos valores, coincidentes o no con lo referido en el plano mental.

La alternativa, así pues, no es el enfrentamiento entre el plano *etic/emic* –según lo entiende, entre otros, el materialismo cultural– o entre estructura y supraestructura –marxismo–; en definitiva, entre alma/cuerpo, ya que el enfrentamiento es parte de una recreación intelectual, porque los individuos, las sociedades, las culturas son sistemas (relaciones de relaciones estructurales) suprarreferentes, es decir, tienen capacidad de autorreferirse y autopersuadirse, no en un simple sistema dialéctico, sino que la supraestructura puede pensar en la infraestructura y/o en la estructura: la pobreza puede pensar que es pobre por algo dado (genotipo) o por algo recreado (fenotipo) y puede actuar en un nivel tendiente a lo mental (endógeno) o conductual (exógeno). La pobreza, como cualquier otra manifestación cultural, es un sistema autorreferente, está en un continuo proceso de cambio en relación a un punto dado por sí mismo –*posición*– y de dinámica en relación a un punto dado por la sociedad –*estado*– (Castel, 1995: 27-36).

## V

En cierta medida, hemos tratado de llevar este trabajo dando por hecho que las fronteras que se pueden observar entre la pobreza y la marginación, en cuanto formas de vida con un sentido total, son muy tenues, llegando un momento en que pueden confundirse; es más, en la mayoría de los casos de pobreza que se pueden observar, hay que tener en cuenta, también, el concepto marginación como parte importante para entender el fenómeno total. Básicamente, pobreza y marginación no son fenómenos coincidentes y, de hecho, hasta los siglos XVIII y XIX la pobreza era parte de la condición social de ciertas personas, lo que no suponía su marginación sino, por el contrario, parte del Orden de Dios. Por otro lado, la marginación es fundamentalmente o dejar de lado o vivir al margen; en cualquier caso, estar fuera de los márgenes marcados por un modelo cultural dado (Álvarez-Uría, 1983. Cavillac, 1975). De esta manera, en la medida

---

en que la pobreza es parte del anti-modelo socio-cultural, se es marginado.

La marginación se puede observar –independientemente de las propuestas teóricas del estudio del actor (Long, 1992)– como si fuese una moneda: por una cara estaría la marginación como *proceso* (Valverde, 1988), lo que supondría un factor exógeno a la comunidad/individuo que lo vive, ya que estaría fundamentada en la construcción social de un modelo dado, en el que unos se ajustarían a él y otros no; quedar fuera o dentro del modelo es parte de los criterios sociales. La otra cara de esta moneda sería la marginación como *praxis*, lo que supone un factor de carácter endógeno a quien lo vive. El ejemplo clásico lo constituye la prostitución, especialmente la femenina. Por un lado, es un fenómeno social que forma parte de las necesidades y exclusiones del modelo social autoconstruido; en este sentido, la prostituta (junto con sus clientes y la sociedad que la sanciona) es parte de un *proceso* social ajeno a ella (en constante cambio). Pero, por otro lado, la prostituta tiene su propia historia y vive la “profesión” según ella interpreta el proceso social; en este sentido es una *praxis*, que involucra los factores desde sí misma (como fenómeno endógeno).

En nuestro análisis, sin embargo, la pobreza y la marginación conviven juntos y aliados aunque, eso sí, en dos niveles diferentes y autónomos, conformando dos *procesos/praxis* estructurales en la comunidad. De esta manera, pretendemos observar cómo es la pobreza/marginación en un esquema aunado en el que, en principio, resulta operativo el clásico diseño de Max Weber (1969: 682-694), que sitúa a la comunidad en tres niveles: económico, ideológico y político –lo que en última instancia, ya que la conexión entre Weber y Marx es indudable (Llovera, 1980: 147-157), es lo que los materialistas culturales han convertido en infraestructura, estructura y superestructura (Harris, 1987: 62-93)–, que se observarían en las desigualdades sociales conceptualizadas en la trilogía clase, *status* y poder (Casado, 1976: 26-28). Por tanto, lo que a los pobres convertiría (como parte de las construcciones sociales) en marginados sería la *subparticipación* social, ya sea por factores endógenos, o por exógenos, o por los dos a la vez (Germani, 1980: 66-ss). Por lo tanto, siguiendo el esquema de Weber, tendríamos:

I) El nivel de participación económica sería muy bajo, porque no producen, o tienen débiles aportaciones (son básicamente autoconsumidores), o están en relaciones de explotación y alienación (un ejemplo concreto y dramático es Ramati, 1989. Más datos concretos en Kenrick; Puxon, 1972), a la par que en casi ningún caso controlan el proceso productor y/o distribuidor.

II) En el nivel ideológico no tienen participación en la cultura dominante y su bagaje de conocimientos no se adapta a la sociedad en la que se enmarcan, a la vez que son objeto de valoraciones de carácter inferior, bajo *status* y mínima aceptación social.

III) En el nivel político se encuentran subordinados y en una situación de dependencia, sus centros de poder no son controlados por ellos directamente, sino por personas delegadas y normalizadas.

Aun cuando estamos de acuerdo con este sistema de Weber, hay dos cosas que quisiéramos añadir: por un lado, que las comunidades pobres/marginadas son, en principio, sistemas *autorreferentes* (Luhmann, 1990, entiende que la sociedad es un sistema autorreferente y autopoietico –que crea su propia estructura y los elementos que la componen, tal cual lo entienden Maturana; Varela, 1984– que se compone de comunicaciones), son conscientes (reflexivos) de su situación y tienen normas (por lo general sistémicas) para la continua supervivencia de sus miembros; y, por otro, que dichas comunidades se articulan, en muchos casos, en el interior de un *ghetto*, que si bien refuerza la idea de marginalidad social, también es verdad que recrea un *corpus* normativo que permite la creación en el interior de la comunidad de la cosmovisión necesaria para recrear un mundo donde (poder) vivir, lo que no quiere decir que dicho cuerpo de normas sea parte de una cultura propia –aunque hay casos en que sí–, sino más bien una interpretación subcultural de una cultura general.

## VI

Está claro que hemos tratado de estructurar la pobreza en dos planos diferentes. Por un lado, lo que es parte del hecho económico-social (conductual) y, por otro, del plano ideológico (mental); fundamental-

---



mente porque defendemos que la pobreza, sea en el plano que sea, es una regresión valorativa de un modelo, lo que supone una paradoja que es común en los “mundos” marginados: económicamente no son siempre “pobres” pero, en líneas generales, de forma mental lo son, y se resuelve en la medida en que la pobreza es un efecto producido por un modelo económico y, consecuentemente, en su versión mental es marginación: las barriadas marginadas de las grandes ciudades, por ejemplo, no son un espacio de pobreza sino, ante todo, de marginación (véase, críticamente, VV AA, 1965, 1966. Vekemans; Silva, 1969). En efecto, se puede hacer una cadena conceptual entre pobreza –estructura económica/sistema conductual– y marginación –estructura social/sistema mental–, de donde surgen dos modelos, el de la pobreza y el de la marginación.

La pobreza, por lo tanto, sería aquella estructura en la que una comunidad dada, primero, no ha comprendido las ventajas de la libre empresa, de la libre competencia y las reglas básicas del mercado y, segundo, y de forma alternativa, porque son explotados (Galbraith, 1982: 27); ellos son la plusvalía humana que produce el capitalismo en general (Klein; Tokman, 1988: 205-212. Nun, 1971. Portes; Benton, 1987: 111-137). Entendido de esta manera, la pobreza es un modelo de comparaciones (más allá de lo obvio, el tema es muy complejo): no hay pobres sin ricos, ni ricos sin pobres o, lo que es más acertado: ciertas personas no son pobres porque existan ricos, sino que existen ricos porque hay pobres. A la gente de las barriadas marginadas de las grandes ciudades, en principio, no les hace falta nada esencialmente necesario en un nivel económico-vital, lo que ocurre es que son pobres porque no han conseguido los bienes materiales que el modelo económico (de máxima riqueza y tenencia ilimitada de bienes y recursos) marca como parte de la normalidad. De hecho, el “desarrollo” económico les ha convertido en marginados en la medida en que estructuralmente tienen la ausencia de un rol económico (formal) articulado dentro del sistema de producción industrial, y no pobres, que implicaría más bien una situación de escasos recursos. En este sentido, como pone de relieve Larissa Adler (1985: 17-19), existe una diferencia entre aquello que resulta estructural entre cier-

tos grupos y que se relaciona con la marginación y aquello que se relaciona con un concepto cualitativo como es la pobreza. Es evidente que existe una relación entre un centro y una periferia (siguiendo el más que criticable modelo “capitalista”), donde el primero tiende a un desarrollo económico acelerado que, en un *efecto de centrifugación*, subordina a la periferia a una constante dependencia, con un desarrollo mucho más lento y con la recreación de la consiguiente marginación.

Esta marginación en que se involucra al grupo de los sujetos tratados como pobres explica, también, cómo en cierta medida todos aquéllos que mantienen un servicio para el “bien social” y que, por lo tanto, sirven de alguna manera a la sociedad general son incluidos, automáticamente, en el centro; son los sujetos marginados, que no pobres, que han dado el salto y que viven de su “arte” (*folklórico*, en la medida en que vive fuera de su contexto), los cuales sirven como el ejemplo de que es el sistema central la “única” posibilidad de articular una vida social en armonía, pero al ser ejemplo social se recrea en ellos una exageración de sus mínimos vitales y una recreación monocolor de sus vidas, negándoles una capacidad que vaya más allá de su “arte” y consiguientemente una polifonía supra-cultural; es el caso de todos esos grupos de artesanos, grupos folklóricos, pequeños comerciantes de barriada, ciertos atletas, etc., que viven sintetizando únicamente su funcionalidad, sin que tengan posibilidad de autoproclamar un nivel social diferente. Es más, si en ciertos grupos son marginados (muchas de las barriadas de las grandes ciudades, por ejemplo) es porque bajo la cadena conceptual de los valores culturales del centro no conforman una parte del sistema mental de la sociedad; viven, pues, en la periferia de los valores sociales. Claro está que, a diferencia de otros sistemas, las relaciones de marginación centro/periferia no son excluyentes, sino, por el contrario, de carácter dependiente. Si los marginados son periferia es porque el centro les ha marginado en un intento de recrear en ellos la dependencia social que, dicen, parece que no pueden resolver por sí mismos. El centro gestiona su espacio social y cultural desde las ideas centrales, lo que en última instancia recrea un sincretismo entre lo *marginal*

---

(periferia) y los órganos de poder (centro), dando lugar a una *marginalización* que resuelve que la integración es siempre, primero, hacia un modelo preconcebido (por la interacción del poder y la sociedad); segundo, bajo normas elaboradas por el centro (el poder) y, tercero, por interpretaciones de los núcleos de poder de la propia periferia, ya que toda periferia tiene, a su vez, su centro y su periferia, estableciendo circuitos circulares de sistemas (la estructura de estructuras) centro/periferia.

La deconstrucción social nos permite –y obliga– ver las construcciones culturales desde un sentido lógico dentro del sistema cultural en el que se encuadran. Así, se podría afirmar que sin la marginalidad de las barriadas populares no hay modelo mental (ideal) de *ciudad*. En qué medida éstas ayudan a construir el modelo de ciudad es muy discutible, pero lo que es indudable es que refuerzan, en su propia marginalidad, los dos modelos ideales, el del poder político y el del *status* social. Para el poder político, la marginalización socio-cultural es una justificación (en un sentido amplio de la palabra); su marginalidad ayuda a saber quién es quién (identifica), recreando una ayuda que permite el control de la periferia y la consiguiente intervención. El poder político da por hecho que los sujetos en situaciones de marginalización, que viven en su propia diferencia, son incapacitados y, por lo tanto, que no pueden vivir integrados en la sociedad; lo que encubre, primero, el control socio-político de esos ciudadanos y, segundo, la absorción tanto como plusvalía social (son, como decíamos antes, mano de obra siempre dispuesta en caso de ser necesitada, incluso podrían distinguirse como “votantes manipulables”) como de su propia diferencia, homogeneizándolos con el resto de la sociedad en una ficción de buenos y malos ciudadanos –conceptos morales– y con la justificación de buenos y malos contribuyentes –conceptos económicos.

A diferencia del poder político, el modelo ideal del *status* social recrea ficciones de carácter mentalista (dejamos de lado lo que puede significar el juego entre esperanza y amenaza catastrofista; véase, por ejemplo, lo que significa la lotería o el fútbol frente a las amenazas de cesantía o reducción de las prestaciones en educación y sa-

nidad), atribuyendo ciertas características a un grupo dado, en un claro intento de inversión de los conceptos sociales: imputamos hechos a otros que son parte de nosotros con el objetivo de redimir nuestros pecados, es el momento en que se crea el *síndrome del chivo expiatorio* (Girard, 1986). En líneas generales, los grupos marginados mantienen todas las características necesarias para ser condenados, excluidos, fulminados, arrasados, desterrados y ejecutados, en la medida en que existe una dinámica social que permite la exclusión (e inadaptación) de ciertos grupos (Cordier, 1975: 15-ss): se argumenta, por ejemplo y entre otras razones, que trafican con droga, algo que envenena a la sociedad, matando a la juventud y la esperanza que ellos suponen; son parte de la idea de extranjero usurpador de los bienes materiales; son de otras razas, con otras costumbres y formas de hacer y ejecutar la ley; tienen otros dioses y ritos; nos roban legalmente (por medio de los servicios sociales comunitarios) e ilegalmente y mantienen formas de identificación que hechizan al conjunto social (el folklore), etc. Es indudable que, viendo las cosas de esta manera, son los chivos expiatorios de nuestra sociedad.

Chivos expiatorios porque lo que a ellos se les atribuye es, en gran parte, un conjunto de características que se encuentran en nuestra sociedad en general y no únicamente en lo que ellos son o les define; además, que lo que generalmente se les atribuye es *efecto* de otras realidades y no la *causa* de su forma constatable de vida. En última instancia, tras todo ello se esconden unas bases ideológicas: el racismo, la xenofobia, el etnocentrismo... Pero esta alienación se realiza en un juego social de carácter dialéctico, en el que la alineación-de-algo (lo que en la tradición filosófica alemana llaman *Entfremdung*) se argumenta con el alinearse-en-algo (*Vertfremdung*). Es decir, recreamos el problema dando por hecho que el objeto tiene ciertas características que se concretan en su alineación, y que es él quien se separa, cuando no es más que la justificación de nuestra actitud de separarles. Cuando se argumenta que los grupos marginados son de tal o cual manera y que, por lo tanto, *son ellos* los que no quieren integrarse (alinearse-en-algo), se hace plausible que el sistema no está siendo, primero, tolerante y, segundo, que les estamos alineando-de-

---

algo. Así pues, la *entropía social* le es asimilada a un grupo determinado, construyéndose un discurso cultural en el que se buscan unos chivos expiatorios que permitan el mantenimiento de un orden mental caracterizado como superior e inamovible.

Para terminar, pobreza, marginación y marginalidad son conceptos complejos que no sólo tienen que ver con la estructura social o que están enraizados en las formas sincréticas de determinada forma cultural; son además planteamientos sutiles de cómo vemos y analizamos el medio en que nos movemos y cuál es la particular forma del Poder: qué es y cómo se ejerce. ☺

Aceves Lozano, Jorge E., 1994, "Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida", en *Alteridades*, IV, 7: 27-33. México: UAM.

Adler de Lomnitz, Larissa, 1985, *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

Alba Vega, Carlos; Kruijt, Dirk, 1995, *La utilidad de lo minúsculo*. México: El Colegio de México.

Alexander, J. C.; Giesen, B.; Münch, R.; Smelser, N. J. (Comps.), 1994, *El vínculo micro-macro*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Gamma Edt.

Álvarez-Urzúa, Fernando, 1983, *Miserables y locos*. Barcelona: Tusquets.

Anta Félez, José Luis, 1994, *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Barcelona: Humanidades.

Benedict, Ruth, 1974, *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.

## Bibliografía

## Bibliografía

- Boltvinik, Julio, 1990, *Pobreza y necesidades básicas; conceptos y métodos de medición*. Caracas: PNUD.
- Cardoso, Fernando Henrique, 1969, *Participação e marginalidade. Notas para una discussao teórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Cáritas, 1987, *Dossier pobreza y desigualdad*. Madrid: Cáritas.
- Casado, Demetrio, 1971, *Introducción a la sociología de la pobreza*. Madrid: Euramericana, 1976, *La pobreza en la estructura social de España*. Madrid: Ayuso.
- Castañeda, Tarsicio, 1990, *Para combatir la pobreza*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.
- Castel, Robert, 1995, "De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso", en *Archipiélago*, 21: 27-36. Barcelona.
- Cavillac, Michel, 1975, "Introducción" a Pérez de Herrera. *Amparo de pobres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Colombes, Adolfo, 1991, *La hora del "bárbaro". Bases para una antropología social de apoyo*. Buenos Aires: Premia.
- Cordier, Jean, 1975, *Une anthropologie de l'inadaptation*. Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Cortés, Fernando; Ruvalcaba, Rosa María, 1991, *Autoexplotación forzada y equidad por empobrecimiento*. México: El Colegio de México.
- Díaz Barriga, Miguel, 1994, "El relajo de la cultura de la pobreza", en *Alteridades*, IV, 7: 21-26. México: UAM.
- Gabel, Joseph, 1973, *Sociología de la alienación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Galbraith, John Kenneth, 1982, *La pobreza de las masas*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Gans, Herbert, 1962, *The urban Villagers*. Nueva York: Free Press.
- García Canclini, Néstor, 1996, "Las naciones o lo que queda de ellas en la globalización", en *La Jornada. Semanal*, 72: 6-7. México.
- Germani, Gino, 1980, *El concepto de marginalidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Girard, René, 1989, *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- González Casanova, Pablo, 1995, "Ciencias humanas y democracia en los albores del siglo XXI", en *Memoria*, 83: 4-11. México.
- González-Carvajal, Luis, 1991, *Con los pobres contra la pobreza*. Madrid: Paulinas.
- Gutmann, Matthew C., 1994, "Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machos", en *Alteridades*, IV, 7: 9-19. México: UAM.
-

## Bibliografía

- Harris, Marvin, 1987, *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Harrington, Michel, 1974, *La cultura de la pobreza en Estados Unidos*. México: FCE.
- Hernández Laos, Enrique, 1991, "Nota sobre la incidencia de la pobreza y de la pobreza extrema en México" en *Foro Internacional*, XXXI, 3, 123: 482-493.
- Higgins, Michael James, 1974, *Somos Gente Humilde: etnografía de una Colonia pobre de Oaxaca*. México: INI.
- Hurbon, Laënnec, 1993, *El bárbaro imaginario*. México: FCE.
- Ibáñez, Jesús, 1991, *El regreso del sujeto*. Santiago de Chile: Amerinda.
- Kenrick, Donald; Puxon, Grattan, 1972, *The Destiny of Europe's Gypsies*. Londres: Sussex University Press.
- Kiel, Charles, 1967 *Urban Blues*. Chicago: University of Chicago Press.
- Klein, Emilio; Tokman, Victor, 1988, "Sector informal: una forma de utilizar el trabajo como consecuencia de la manera de producir y viceversa. A propósito del artículo de Portes y Benton", en *Estudios sociológicos*, VI, 16: 205-212.
- Leacock, Eleanor Burke, 1971, *The Culture Of Poverty: A critique*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Lewis, Oscar, 1966a, *Tepoztlán, un pueblo de México*. México: Joaquín Mortiz.
- 1966b, *Pedro Martínez*. México: Joaquín Mortiz.
  - 1969, *La vida*. México: Joaquín Mortiz.
  - 1975, *Antropología de la pobreza*. México: FCE.
  - 1982a, *Los hijos de Sánchez*. México: Grijalbo.
  - 1982b, *Una muerte en la familia Sánchez*. México: Grijalbo.
  - 1986, *Ensayos antropológicos*. México: Grijalbo.
- Lewis, Oscar; Karol, K. S.; Fuentes, Carlos, 1972, *La cultura de la pobreza y pobreza, burguesía y revolución*. Barcelona: Anagrama.
- Long, Norman, 1992, "From paradigm lost to paradigm regained? The case for an actor oriented sociology of development", en Long, N.; Long, A. (Edits). *Battlefields of knowledge. The interlocking of theory and practice in social research and development*: 16-43. Londres, Nueva York: Routledge.
- Luhmann, Niklas, 1990, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós, ICE-UAB.
- Llovera, Josep R., 1980, *Hacia una historia de la ciencias sociales*. Barcelona: Anagrama.

## Bibliografía

- Maturana, Humberto; Varela, F., 1984, *El árbol de la vida*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Medina, Andrés, 1986, "¿Etnología o literatura? El caso de Benítez y sus Indios", en García Mora, C.; Medina, A. (Edits.). *La quiebra política de la antropología social en México*: 213-241. México: UNAM.
- Molina, Sergio (Coord.), 1980, *¿Se puede superar la pobreza? Realidad y perspectiva en América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL, PNUD.
- Nivón, Eduardo; Matecón Ana Rosa, 1994, "Oscar Lewis revisitado", en *Alteridades*, IV, 7: 5-7. México: UAM.
- Nun, José, 1968, *La marginalidad en América Latina*. Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella, CIS.
- 1971 *Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal*. Santiago de Chile: CLD.
- Paddock, John, 1965a, "Oscar Lewis' Mexico", en *Mesoamerican Notes*, 6: 3-34. University of the Americas.
- 1965b "The Children of Sánchez in the Headlines", en *Mesoamerican Notes*, 6: 69-135. University of the Americas.
- Portes, Alejandro; Benton, Lauren, 1987, "Desarrollo industrial y absorción laboral: una reinterpretación", en *Estudios sociológicos*, V, 13: 111-137.
- Riessman, Frank, 1962, *The culturally deprived child*. Nueva York: Harper and Brothers.
- Spradly, James, 1970, *You owe yourself drunk: An ethnography of Urban Nomads*. Boston: Little, Brown, and Co., 1972, "Adaptive strategies of urban nomads", en Spradly, J. (Comp.). *Culture and Cognition*: 235-262. San Francisco: Chandler.
- Valentine, Charles, 1970, *La cultura de pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Valverde Molina, Jesús, 1988, *El proceso de inadaptación social*. Madrid: Popular.
- VV AA, 1965, *Poblaciones marginales y desarrollo urbano: el caso chileno*. Santiago de Chile: DESAL.
- 1966 *América Latina y el desarrollo social*. Santiago de Chile: DESAL.
- 1967 *La pobreza*. Barcelona: Pomaire.
- 1984 "Pobreza y marginación", número especial de *Documentación Social*. Madrid.
- 1987 *Carencia alimentaria. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Serval, Unesco.
-



- Weber, Max, 1969, *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Vekemans, Roger; Silva Fuenzilda, Ismael, 1969, *Marginalidad en América Latina*. Barcelona, Santiago de Chile: Herder, DESAL.
- Wacquant, Loïc J. D., 1995, "Introducción", En Bourdieu, P.; Wacquant, L. J. D. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*: 15-38. México: Grijalbo.
- Whyte, William Foote, 1943, *Street corner society*. Chicago: University of Chicago Press.

## Bibliografía