

De Tepoztlán a Tepito: genealogía crítica del concepto de 'cultura de la pobreza' en Oscar Lewis

Israel Atenco Paredes*

ijap23@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5526-4973

*From Tepoztlán to Tepito: a critical
genealogy of the concept of 'culture
of poverty' in Oscar Lewis's work*

Resumen:

Este artículo analiza la genealogía del concepto de 'cultura de la pobreza' en la obra de Oscar Lewis, partiendo de su ruptura con el modelo del 'continuum folk-urbano' propuesto por Robert Redfield en Tepoztlán y siguiendo su reformulación en los estudios urbanos desarrollados en Tepito. La hipótesis sostiene que el concepto no surgió como un esquema esencialista ni como una explicación que responsabiliza a los pobres de su condición, sino como una respuesta etnográfica a las limitaciones del modelo redfieldiano y como un intento de integrar dimensiones psicosociales a la comprensión de la marginalidad

urbana. Metodológicamente, el estudio se basa en un análisis documental exhaustivo, un examen comparativo de las principales obras etnográficas de ambos autores y una reconstrucción histórico-antropológica del debate Redfield-Lewis. Los resultados muestran que las críticas académicas se centraron en la solidez del realismo etnográfico y en el alcance de las generalizaciones de Lewis. El artículo concluye que la cultura de la pobreza es un concepto históricamente contextualizado cuya pertinencia analítica persiste cuando se interpreta dentro de su marco intelectual, metodológico e ideológico original.

Palabras clave: antropología mexicana, cultura de la pobreza, etnografía urbana, Oscar Lewis, pobreza urbana, realismo etnográfico.

* Universidad Nacional Autónoma de México. Avenida Universidad 3000, 04510, Ciudad de México, México.

Abstract:

This article analyzes the genealogy of the concept of the 'culture of poverty' in Oscar Lewis's work, beginning with his break from the folk-urban continuum model proposed by Robert Redfield in Tepoztlán and tracing its reformulation in the urban studies he later developed in Tepito. The article argues that the concept did not emerge as an essentialist framework or as an explanation that blamed the poor for their condition, but rather as an ethnographic response to the limitations of the Redfieldian model and as an attempt to integrate psychosocial dimensions into the study of urban marginality. Methodologically, the

study is based on an extensive documentary analysis, a comparative examination of the main ethnographic works of both authors, and a historical-anthropological reconstruction of the Redfield-Lewis debate. The findings show that academic criticism focused on the robustness of Lewis's ethnographic realism and on the scope of his generalizations. The article concludes that the 'culture of poverty' is a historically contextualized concept whose analytical relevance persists when it is interpreted within its original intellectual, methodological, and ideological framework.

Keywords: culture of poverty, ethnographic realism, Mexican anthropology, Oscar Lewis, urban ethnography, urban poverty.

La escena: el realismo etnográfico

Oscar Lewis (1914–1970) fue un antropólogo estadounidense destacado por su interés en describir las condiciones de vida de las personas en situación de pobreza. Aunque desarrolló principalmente su trabajo en la zona central de México, también realizó estudios en Estados Unidos, Puerto Rico, India y Cuba. Entre octubre de 1943 y 1961, Lewis, junto con su esposa Ruth, convivió con diversas familias en la zona central de México, experiencia que le permitió desarrollar un enfoque metodológico innovador – basado en el estudio intensivo de familias y en la incorporación de dimensiones psicosociales de la pobreza – que contribuyó a replantear algunos supuestos del estudio antropológico tradicional. Su análisis se centró en los sectores desfavorecidos, con especial énfasis en sectores populares urbanos, con el objetivo de “contribuir a la comprensión de la *cultura de la pobreza* en el México contemporáneo y, en tanto que los pobres de todo el mundo tienen algo en común, a la comprensión de la vida de la clase baja en general” (Lewis, 1959/2016, p. 16), afirmación con la que el autor sugiere la existencia de ciertos patrones compartidos en distintos contextos.

Para Lewis (1959/1961), la función del antropólogo se encontraba en un proceso de transición, pues pensaba que tradicionalmente la antropología se había limitado a estudiar y dar a conocer a “los grupos primitivos

y analfabetos que viven en remotos rincones del mundo” (p. 16), cuya influencia sobre la sociedad contemporánea era mínima, en contraste con el interés del autor por el estudio de la pobreza en contextos urbanos, lo que lo posiciona como un pionero en el estudio de la pobreza contemporánea. En este sentido, Lewis (1959/1961) subrayaba la ironía de que se conociera con gran detalle a algunas tribus aisladas de Nueva Guinea, con poblaciones que no superaban los 500 habitantes, mientras que millones de personas en situación de pobreza en países como India o México permanecían relativamente ignoradas. Por ello, argumentaba que los antropólogos deberían “servir como estudiantes y relatores de la gran masa de campesinos y habitantes urbanos de los países subdesarrollados, que constituyen casi el ochenta por ciento de la población del mundo” (p. 16).

Lewis señala que, aunque algunos antropólogos reconocen la pobreza, a menudo la asumen como un elemento inherente a las sociedades analfabetas, vinculada principalmente a la escasez de tecnología y recursos, y la interpretan como un mecanismo de defensa que ayuda a preservar los estilos de vida tradicionales frente al avance de la modernidad. Para este autor, la pobreza en sociedades modernas se diferencia significativamente de otras formas de pobreza, ya que no solo genera conflictos de clase y exige cambios sociales, sino que también actúa como una barrera que limita la integración de los afectados en la cultura nacional. Esto conduce a la formación de una subcultura distinta, conocida como la ‘cultura de la pobreza’. Esta subcultura tiene características y repercusiones propias, que impactan tanto social como psicológicamente a sus miembros y se extienden más allá de cualquier frontera geográfica o social:

me impresiona la extraordinaria similitud en la estructura familiar; en la naturaleza de los lazos de parentesco; en la calidad de relaciones esposo-esposa y padres-hijos; en la ocupación del tiempo; en los patrones de consumo; en los sistemas de valor y en el sentido de comunidad encontrado en las clases bajas de los barrios. (Lewis, 1959/2016, p. 17)

Las características particulares que Lewis observa en las familias lo conducen a replantear el enfoque tradicional de los estudios antropológicos, que solían centrarse en la comunidad o el individuo. Para Lewis (1959/1961), el estudio de la familia ofrece un puente vital entre estos dos niveles de análisis, integrando los conceptos de cultura e individuo: “Los estudios de familias salvan la brecha entre los extremos conceptuales de la cultura por un polo y el individuo por el otro; nosotros contemplamos ambos, la cultura y la personalidad, conforme se interrelacionan en la vida real” (p. 18).

Este enfoque se sustenta en una serie de estudios empíricos realizados por Lewis a partir del análisis de familias concretas, como los casos documentados en *Antropología de la Pobreza: Cinco Familias* (1959/1961) y, posteriormente, en *Los Hijos de Sánchez* (1961/2012), donde examina la vida cotidiana de familias en contextos urbanos en México. A través de estos estudios, el autor construye su interpretación de la pobreza no solo como una condición económica, sino como un conjunto de prácticas y disposiciones sociales observables en la vida familiar.

A partir de estos estudios, Lewis (1959/1961) distingue cuatro enfoques metodológicos:

1. El 'estudio local', que aplica la mayoría de las categorías conceptuales tradicionales de la antropología de las comunidades a una sola familia, permitiendo observaciones que facilitan "las comparaciones entre la cultura de la familia y la gran cultura fuera de la familia" (p. 18).
2. La técnica Rashomón, que implica un conocimiento profundo de la visión particular de cada miembro de la familia, proporcionando "un conocimiento más íntimo de la psicología del individuo y de su entorno sentimental, así como una visión indirecta y subjetiva de la dinámica familiar" (p. 18).
3. El análisis sobre alguna contingencia o eventualidad, ya que "la forma en que una familia se enfrenta a situaciones nuevas es particularmente reveladora de muchos aspectos latentes de la psicodinámica familiar" (p. 19).
4. El examen de un día típico en la vida de la familia estudiada, con el fin de observar de manera sistemática las prácticas cotidianas y las interacciones habituales.

Para Lewis (1959/1961), la selección de un día común ofrece muchas ventajas de análisis, pues este "ordena universalmente la vida familiar; es una unidad de tiempo suficientemente pequeña que permite el estudio intensivo e ininterrumpido por el método de la observación directa y encaja en forma ideal en las comparaciones reguladas" (p. 19). Esta metodología permite capturar detalles cotidianos y dinámicas subyacentes, ofreciendo una visión integral y concreta de la vida familiar que resulta difícil de lograr mediante otros enfoques.

Si bien la escritura sobre la vida personal de los integrantes de una familia, desarrollada mediante una metodología establecida con fines antropológicos – a la que Lewis denomina 'realismo etnográfico', por su similitud y contraste con el realismo literario, del cual, aunque comparte

algunas características, se diferencia por su enfoque sin ficción –, proporciona información detallada sobre la relación de los individuos con la sociedad, este enfoque debe complementarse con un conocimiento profundo de la realidad macrosocial; es decir, de las condiciones socioeconómicas, culturales e históricas en las que se encuentra inserta la familia estudiada. El desconocimiento de estos factores puede dar lugar a interpretaciones erróneas o excesivamente superficiales de los fenómenos observados.

Tepoztlán y la crítica al ‘continuum folk-urbano’

Oscar Lewis llegó a México a principios de 1943 para investigar la zona rural del estado de Morelos, en calidad de representante de la oficina de asuntos indígenas de Estados Unidos y colaborando con el Instituto Indigenista Interamericano (III) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Esta asignación marcó el comienzo de su prolongado vínculo con México.

Invitado por Manuel Gamio, entonces director del III, y motivado por el influyente estudio de Robert Redfield (1897–1958), *Tepoztlán a Mexican Village* (1930) – realizado 17 años antes a partir de un trabajo de campo de ocho meses entre 1926 y 1927 –, Oscar Lewis decidió establecer su proyecto en Tepoztlán con el objetivo de profundizar en el conocimiento de este pueblo. Durante su investigación, Lewis alternó estancias en Tepoztlán entre 1943 y 1950, y reanudó sus visitas entre 1956 y hasta 1957, acumulando aproximadamente tres años de trabajo de campo en este pueblo de Morelos (Lewis, 1960/1968, pp. 7–8). Como resultado de esta experiencia, publicó primero *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied* (1951) y, posteriormente, *Tepoztlán, un Pueblo de México* (1960/1968), obra en la que retoma y sintetiza los hallazgos del estudio anterior, incorpora nuevos elementos de análisis y, en el apéndice, incluye dos breves respuestas de Redfield a sus críticas, seguidas de una réplica del propio autor.

Si bien Lewis señaló que su investigación en Tepoztlán no fue concebida como un ‘reestudio’ del trabajo de Redfield, sino como una continuación de este, las diferencias encontradas lo llevaron a replantear esta perspectiva. Mientras Redfield (1930) describía una comunidad homogénea, integrada y cooperativa, Lewis (1960/1968) subrayó la presencia de conflictos, tensiones y desconfianza en las relaciones sociales, señalando que el énfasis debía ponerse en “el individualismo subyacente ... así como en el miedo, la envidia y la desconfianza” (pp. 11–12).

Para la formulación del concepto ‘continuum folk-urbano’, Redfield estudió a cuatro comunidades en la península de Yucatán: Mérida, Chan Kom, Tusik y Dzitás, que representan a cuatro distintas poblaciones: la ciudad, la villa, el pueblo campesino y el pueblo tribal.

A partir de este estudio, Redfield (1944) derivó tres conclusiones específicas que, en conjunto, configuran una interpretación general:

1. Se centra en el concepto de ‘organización de la cultura’, del cual señala que “los modos de vida forman una sola trama de significados interrelacionados”, pero a medida que se transita del pueblo a la villa, estos modos de vida se encuentran “menos estrechamente interrelacionados; los hábitos de grupo subsisten más en términos de sí mismos y no evocan en la misma medida un cuerpo de actos y significados estrechamente asociados y definitivos” (p. 412).
2. Indica que “la ciudad y la villa muestran una mayor secularización que los pueblos” (p. 419).
3. Destaca que, en las comunidades menos aisladas y más heterogéneas, hay una mayor tendencia hacia la individualización (pp. 422–23).

Finalmente, Redfield (1944) sintetiza estas observaciones al afirmar que en Yucatán “la sociedad homogénea, aislada durante largo tiempo, es la sociedad sagrada, colectivista, que se caracteriza por una cultura bien organizada, en comparación con la sociedad menos aislada y más heterogénea” (p. 425). Es decir, sugiere que cuanto más primitiva o folk sea una sociedad – entendiendo este término en el sentido propuesto por Ralph Linton, como aquellas culturas en las que predomina un núcleo relativamente estable de valores y prácticas compartidas –, y cuanto más tiempo permanezca homogénea y aislada, mayor será el peso de lo sagrado, la tendencia a la colectividad y la uniformidad cultural, en contraste con las sociedades urbanizadas y modernas (pp. 415–16).

Para Redfield (1944), las sociedades primitivas y campesinas – que por lo general resultan ser comunidades más aisladas y homogéneas que otras, como las ciudades – exhiben una serie de atributos culturales específicos, tales como:

aislamiento, homogeneidad cultural; organización de los valores convencionales en una “sola trama de significados interrelacionados”; ajuste al medio ambiente local; carácter predominantemente personal de las relaciones; importancia relativa de las instituciones familiares;

importancia relativa de las sanciones sagradas, en comparación con las seculares; desarrollo de la expresión ritual de la creencia y la actitud; tendencia, por parte del individuo, a involucrar al grupo familiar o local en gran parte de su conducta. (p. 409)

Sin embargo, el autor observa que cuando estas comunidades entran en contacto con sociedades urbanizadas, especialmente con la moderna sociedad urbanizada occidental, experimentan cambios significativos que tienden a contrarrestar estos atributos originales. Según Redfield (1944), algunos factores que podrían contribuir a la secularización y la individualización, más allá del desajuste en la organización cultural, incluyen: “el comercio y una economía monetaria, y el desarrollo de un gobierno formal, jerárquico, ejercido a través de un control distante” (p. 436).

Como se observa, Redfield desarrolló el concepto de ‘continuum folk-urbano’ como una teoría antropológica para analizar las transiciones y diferencias continuas entre las sociedades folklóricas (rurales, tradicionales) y las sociedades urbanas (modernas, industriales). Argumentó que existe un espectro – o continuo – de características sociales y culturales que varían desde las comunidades más pequeñas y tradicionales hasta las grandes y complejas ciudades industriales. Este concepto sugiere que no hay una división clara entre lo rural y lo urbano, sino más bien una serie de etapas graduales que reflejan una mezcla de características tradicionales y modernas en diferentes grados. Redfield y otros investigadores utilizaron este enfoque para explicar cómo las comunidades cambian a medida que se desarrollan y se urbanizan, considerando aspectos como la estructura social, los roles familiares, las prácticas religiosas y otros elementos culturales.

Aunque es cierto que Redfield (1968) no estructuró este marco conceptual ni antes ni durante su estadía en Tepoztlán – como él mismo lo menciona –, también hay que considerar que durante esta época comenzó a desarrollar algunas inferencias sobre las sociedades que más tarde serían fundamentales para esta teoría:

Lo más que yo pensaba por esa época es el simple hecho de que Tepoztlán era una especie de comunidad intermedia entre el grupo tribal primitivo y la población o ciudad, y que los cambios que estaban ocurriendo en Tepoztlán mantenían a este pueblo en un punto móvil en el camino de transición de uno al otro de aquellos extremos. (p. 209)

Para Lewis (1960/1968), el armazón conceptual del ‘continuum folk-urbano’, también denominado ‘continuo rural-urbano’, sobre el que Re-

Redfield había diseñado su investigación, constituía “un modelo teórico inadecuado para la investigación del cambio cultural [pues] los términos *folk*, rural y urbano, comprenden cada uno una amplia gama de fenómenos con múltiples variables” (p. 13). No obstante, el propio Redfield matizó posteriormente esta interpretación al señalar que, en el momento de realizar su estudio sobre Tepoztlán, aún no había desarrollado dicho modelo conceptual: “... yo ni siquiera tenía en mente aquel concepto cuando hice el estudio de dicho pueblo: lo desarrollé después” (Lewis, 1960/1968, p. 209).

Lewis (1960/1968) articula su crítica al concepto de continuum folk-urbano de Redfield desde seis enfoques distintos:

1. Cuestiona la premisa según la cual el cambio social se origina principalmente en las ciudades, argumentando que fenómenos como el movimiento zapatista, que se originó en zonas rurales, también son cruciales. Expone que “el concepto de lo folk-urbano en el cambio social centra su atención, sobre todo, en la ciudad como la fuente de cambio” (p. 18).
2. Sostiene que el cambio cultural no necesariamente se mueve de lo folk a lo urbano, sino que involucra una mezcla compleja de elementos que pueden aumentar o disminuir en importancia según el contexto. Afirma que es “más bien una heterogeneidad de elementos de cultura que aumenta o disminuye” (p. 19).
3. Critica el uso de variables supuestamente interdependientes para definir la sociedad folk, sugiriendo que podrían ser más útiles si se consideran independientes.
4. Indica que la clasificación folk-urbano omite hallazgos importantes de la antropología cultural moderna, que muestran gran diversidad en modos de vida y sistemas de valores entre grupos catalogados como primitivos.
5. Lewis (1960/1968) apunta a las limitaciones de la clasificación folk-urbano para guiar el trabajo de campo debido a sus categorizaciones altamente selectivas y enfoques excesivamente estrechos. Comenta que “la clasificación folk-urbana adolece de serias limitaciones para servir de guía en el trabajo de campo, debido a las implicaciones altamente selectivas de las categorías mismas y al estrecho campo de enfoque del problema” (p. 21).
6. Critica la dicotomía implícita en el concepto folk-urbano, la cual perpetúa un juicio de valor de corte rousseauiano al caracterizar a los grupos primitivos como ‘nobles salvajes’ (p. 22).

Si bien los hallazgos de ambos investigadores sobre la sociedad en Tepoztlán son notablemente diferentes, Lewis critica a Redfield por ofrecer una visión demasiado idealizada, alegando que “presentó solo los aspectos positivos de las relaciones interpersonales, saludos, respeto entre compadres, sin atender los aspectos negativos y la descomposición de la vida del lugar, como la alta incidencia de robos, disputas y violencia física” (Puga Hernández, 2010, p. 63). En contraste, para Redfield (1968), Lewis se enfocó en mostrar “la verdad objetiva de ciertos rasgos desagradables de la vida en Tepoztlán” (p. 208).

Aunque sus conclusiones son marcadamente distintas, ambos investigadores coinciden en que es esencial comprender por qué sus resultados son tan dispares. En un principio, ambos contemplaron que la brecha temporal de 17 años entre los estudios podría haber influido en los resultados; sin embargo, coincidieron en opinar que las divergencias más sustanciales probablemente se originaban en las perspectivas individuales que cada uno aportaba a su investigación: “Yo creo que, ciertamente, la mayor parte de la explicación de las diferencias entre los dos trabajos sobre este tema de la vida y el carácter de los tepoztecos debe buscarse en las diferencias entre los dos investigadores” (Redfield, 1968, p. 208).

Ambos antropólogos, provenientes de escuelas de pensamiento distintas, mostraron diferencias significativas en sus enfoques. Redfield, nacido a finales del siglo XIX y formado en la Universidad de Chicago, fue inicialmente influenciado por su suegro, el sociólogo Robert Ezra Park, y la Escuela de Chicago. Comenzó su carrera estudiando las sociedades rurales y tribales, y posteriormente se enfocó en la migración mexicana en la ciudad de Chicago, Estados Unidos. De acuerdo con Romero (1999, p. 212), la teoría de Redfield se construye a partir de una visión ‘ideal’ de lo rural, definida en oposición a lo urbano, planteando que el cambio social y cultural en sociedades rurales ocurre a través del contacto con sociedades urbanas; cuantos menos contactos haya entre el mundo rural y la ciudad, menores serán los cambios sociales y culturales.

A diferencia de Redfield, Lewis no provenía de un entorno académico destacado, sino de una familia de inmigrantes polacos de escasos recursos. Comenzó su formación en historia y posteriormente se doctoró en antropología en la Universidad de Columbia, donde estuvo significativamente influido por Ruth Benedict y Franz Boas, pioneros de la antropología cultural. Lewis se distinguió por un enfoque innovador sobre las dimensiones sociales y psicológicas de los grupos desfavorecidos, indagando en la manera en que estas influyen en la vida cotidiana y en la cultura de dichos grupos. Con una clara orientación de izquierda, desa-

rolló un profundo interés por comprender las causas estructurales y las consecuencias de la pobreza.

El contraste entre los enfoques de estudio en Tepoztlán de Redfield y Lewis ayuda a esclarecer los resultados obtenidos por cada uno. Redfield centró su análisis en la dinámica social y cultural derivada de la interacción entre lo rural-urbano. Por su parte, Lewis examinó las condiciones económicas y las relaciones psicosociales dentro de la comunidad, destacando cómo estos factores contribuían a la formación de la cultura. Esto permite comprender el marco teórico y metodológico que Lewis empleó para desarrollar su teoría sobre la cultura de la pobreza, resaltando la importancia de las dinámicas locales en la construcción de identidades sociales y culturales.

Tepito y la 'cultura de la pobreza'

Tras la publicación de *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied* en 1951, Lewis retornó a México en 1956 con el propósito de continuar su investigación. Durante esta visita, descubrió que varias de las familias que había entrevistado una década antes emigraron a la Ciudad de México. Motivado por este hallazgo, Lewis emprendió la tarea de rastrear a estas familias migrantes dentro del contexto urbano, con el objetivo de entrevistarlas nuevamente y profundizar en su análisis sobre los impactos de la urbanización en sus vidas.

A partir de este seguimiento, Lewis seleccionó a cinco familias con las cuales profundizó su estudio. Los resultados de este trabajo culminaron en la publicación del libro *Antropología de la Pobreza: Cinco Familias* (1959/1961). En esta obra, describe un día típico en la vida de estas familias, ofreciendo una perspectiva íntima de su vida cotidiana y sus contextos socioeconómicos. De las familias seleccionadas, los Martínez viven en la zona rural de Morelos, en *Azteca*,¹ mientras que las familias Gómez, Gutiérrez y Sánchez residen en barrios económicamente desfavorecidos de la Ciudad de México; en contraste, la familia Castro habita en Polanco, una de las zonas más prosperas de la ciudad.

Antes de la publicación de este libro, los textos de Lewis se caracterizaban por un estilo antropológico denso, descriptivo y monográfico. Sin embargo, en esta obra adopta un enfoque más narrativo, donde predominan – salvo en la introducción – los relatos de los propios protagonistas y

¹ Lewis intentó proteger la identidad de todas sus fuentes; sin embargo, numerosos indicios sugieren que el pueblo al que se refiere como *Azteca* en este libro y en trabajos posteriores (*Pedro Martínez*) es, de hecho, Tepoztlán (Campos, 2022).

algunas escenas con un tono cercano a lo literario. Esta innovación, que él mismo denominó “realismo etnográfico”, implicó un giro respecto del discurso académico formal y metodológicamente rígido de sus trabajos anteriores. No es casual que en *Pedro Martínez* (1966), Lewis agradezca a Elena Poniatowska por su “ayuda en una primera versión parcial” (p. x) y a Vicente Leñero por “haber leído el manuscrito antes de enviarlo a la imprenta” (p. x), ambos autores destacados en el ámbito literario, lo que pone de relieve su interés por un estilo narrativo más cercano a la escritura literaria.

El carácter literario de este estilo generó reacciones diversas en la comunidad científica. Mientras algunos reconocieron en él la capacidad de ofrecer una mirada profunda a la vida cotidiana de las familias, otros lo cuestionaron por limitarse a la descripción y no avanzar hacia formulaciones conceptuales que permitieran someter hipótesis a prueba.

Hasta su muerte, Lewis mantuvo que los objetivos de sus libros, con este estilo, no eran estéticos ni artísticos (literarios), sino estrictamente científicos. Sin embargo, según su asistente Susan Rigdon, la obra no estaba destinada exclusivamente a la comunidad científica, pues Lewis siempre tuvo la intención de que sus escritos llegaran a un mayor público. Pero al no ser aceptado su trabajo como literatura, buscó reconocimiento en las ciencias sociales, por lo que decidió incorporar el término cultura de la pobreza en su análisis para enfatizar la relevancia académica y social (Puga Hernández, 2010, p. 84).

La obra de Lewis cumple parcialmente con los criterios científicos de las ciencias sociales, particularmente en cuanto a su esfuerzo por sistematizar la información recopilada. No obstante, la solidez verificable de sus argumentos sobre la pobreza en las familias estudiadas ha sido objeto de cuestionamientos, debido a un desarrollo limitado del análisis crítico y al predominio de un enfoque descriptivo en el tratamiento de la evidencia, aun cuando su trabajo se sustenta en registros etnográficos y materiales documentales, algunos de los cuales se encuentran resguardados en archivos académicos como los Oscar and Ruth Lewis Papers en la Universidad de Illinois.

Aunque este estilo narrativo ya es perceptible en *Antropología de la Pobreza* (1959/1961), no es sino hasta *Los hijos de Sánchez* (1961/2012) cuando alcanza su forma más acabada y reconocida. En esta obra, la técnica del realismo etnográfico se despliega con mayor amplitud al detallar la vida familiar de Jesús Sánchez dentro de una vecindad en Tepito – en aquel momento, un barrio marginal de la Ciudad de México –. Lewis continúa esta técnica en publicaciones subsiguientes como *Pedro Martínez* (1966), *La Vida. Una Familia Puertorriqueña en la Cultura de la Pobreza*

(1966/1983), *Una Muerte en la Familia Sánchez* (1961/2012) y *Cuatro hombres: Viviendo la Revolución, una Historia Oral de Cuba* (1977/1979).

En cuanto al origen y desarrollo del concepto cultura de la pobreza, Lewis lo aborda brevemente en *Antropología de la pobreza*; aunque menciona que su objetivo es contribuir a su comprensión, no ofrece una descripción más amplia. Cabe destacar que, si bien, la versión en inglés del libro incluye el término en el subtítulo (*Five families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*), la traducción al español lo omite. No es sino hasta la publicación de *Los Hijos de Sánchez* cuando Lewis describe con mayor precisión sus características, y posteriormente, en *La Vida*, desarrolla un análisis más exhaustivo del mismo.

La 'cultura' es un concepto fundamental para comprender las dinámicas y estructuras sociales. A lo largo de la historia, diversos antropólogos han intentado definirla y explicarla desde múltiples perspectivas. Redfield, en su estudio sobre la cultura maya, propone una explicación de cómo se configura en las sociedades. Sostiene que la cultura emerge a partir de patrones de comportamiento y valores subyacentes, fundamentales para comprender la identidad colectiva de un grupo. Según Redfield (1944), la cultura trasciende los actos visibles y tangibles, al englobar un conjunto de significados compartidos que se perpetúan y adaptan con el tiempo:

Al hablar de "cultura" hacemos referencia a los valores convencionales, manifiestos en acto y artefacto, que caracterizan a las sociedades. Estos "valores" son los significados adscritos a actos y objetos. Los significados son convencionales y, por lo tanto, culturales, en el grado en que han llegado a ser típicos de los miembros de esa sociedad a causa de la intercomunicación. Una cultura es, pues, una abstracción: es el tipo hacia el que tienden a ajustarse los significados que para los diferentes miembros de la sociedad tienen un mismo acto u objeto. Los significados se expresan como acción y como resultados de la acción, de donde los inferimos; de este modo, también podemos identificar la "cultura" con el grado en que la conducta convencionalizada de los miembros de la sociedad sea la misma para todos. Más concretamente, hablamos de cultura, lo mismo que Tylor, como conocimiento, arte, ley y costumbre. (p. 168)

Por su parte, Lewis (1961/2012) menciona que el uso antropológico del término cultura "supone, esencialmente, un patrón de vida que pasa de generación en generación" (p. 32). Al aplicar este concepto al estudio de la pobreza, Lewis busca resaltar que "la pobreza en las naciones mo-

dernas no es solo un estado de privación económica, de desorganización, o de ausencia de algo” (p. 32). Más allá de esto, argumenta que la pobreza “es también algo positivo en el sentido de que tiene una estructura, una disposición razonada y mecanismos de defensa sin los cuales los pobres difícilmente podrían seguir adelante” (p. 32). De este modo, define la cultura de la pobreza como:

Un sistema de vida, notablemente estable y persistente, que ha pasado de generación en generación a lo largo de líneas familiares. La cultura de la pobreza tiene sus modalidades propias y consecuencias distintivas de orden social y psicológico para sus miembros. Es un factor dinámico que afecta la participación en la cultura nacional más amplia y se convierte en una subcultura por sí misma ... nace en una diversidad de contextos históricos. Es más común que se desarrolle cuando un sistema social estratificado y económico atraviesa por un proceso de desintegración o de sustitución por otro, como en el caso de la transición del feudalismo al capitalismo o en el transcurso de la Revolución industrial. (p. 33)

Para Lewis, esta definición de cultura de la pobreza no es aplicable a las sociedades primitivas, caracterizadas por su aislamiento y por un menor desarrollo tecnológico. Aunque pueden encontrarse paralelismos en aspectos como la estructura familiar, las relaciones interpersonales, las orientaciones temporales, los sistemas de valores, los patrones de gasto y el sentido de comunidad, este concepto no debe confundirse con términos como clase trabajadora, proletariado o campesinado, ya que estas categorías se refieren a posiciones socioeconómicas, mientras que la cultura de la pobreza alude a un patrón cultural específico. Asimismo, si bien Lewis reconoce que el término subcultura de la pobreza sería técnicamente más preciso, optó por utilizar la expresión cultura de la pobreza por considerarla una formulación más concisa. No obstante, argumenta que esta cultura exhibe ciertas características universales que trascienden las diferencias regionales, rurales y urbanas e incluso nacionales.

Derivado de sus investigaciones, Lewis describe la configuración de la cultura de la pobreza en México como un fenómeno multifacético que afecta principalmente al tercio más desfavorecido de la población rural y urbana. Esta población se distingue por altas tasas de mortalidad, baja expectativa de vida y una estructura demográfica joven, exacerbada por el trabajo infantil y femenino. Lewis (1961/2019, p. 33) subraya que, a pesar de vivir en el corazón de grandes ciudades como la Ciudad de México, estos individuos permanecen marginados y solo parcialmente integrados

en las instituciones nacionales. Carecen de acceso a educación básica, servicios de salud, así como de una participación limitada en la vida política y social.

En el ámbito económico, esta población enfrenta una constante lucha por subsistir, al verse afectada por periodos de desempleo y trabajos mal remunerados, predominando ocupaciones poco especializadas con bajos salarios. La falta de ahorros y la escasez crónica de dinero en efectivo les impide mantener reservas alimentarias, optando por comprar pequeñas cantidades de alimentos. Para enfrentar estas dificultades, frecuentemente recurren a empeñar objetos personales y a obtener préstamos con altas tasas de interés de prestamistas locales, además de participar en sistemas de crédito informales como las tandas, y usar ropa y muebles de segunda mano (Lewis, 1961/2019, p. 34).

Desde una perspectiva social y psicológica, las personas inmersas en la cultura de la pobreza enfrentan condiciones de vida precarias, con una alta incidencia de alcoholismo y violencia. Predominan las uniones libres o no formalizadas, y las estructuras familiares suelen estar centradas en la figura materna. Esta realidad fomenta una predisposición al autoritarismo, un fuerte sentido de fatalismo y una resignación ante las adversidades, marcada por un machismo pronunciado y un notable desapego hacia las instituciones y hacia la planificación en el largo plazo (Lewis, 1961/2019, p. 34).

Estas dificultades inherentes a la cultura de la pobreza no solo impactan las condiciones materiales de vida, sino que también influyen en las percepciones y actitudes de quienes la experimentan. Lewis (1961/2012) señala que estas adversidades inciden en la visión del mundo de los afectados, generando respuestas emocionales y psicológicas específicas. Según sus observaciones:

La actitud crítica hacia algunos de los valores y de las instituciones de las clases dominantes, el odio a la policía, la desconfianza en el gobierno y en los que ocupan un puesto alto, así como un cinismo que se extiende hasta la Iglesia ... los que viven dentro de la cultura de la pobreza tienen un fuerte sentido de marginalidad, de abandono, de dependencia, de no pertenecer a nada. Son como extranjeros en su propio país, convencidos de que las instituciones no sirven a sus intereses y necesidades. (p. 35)

Lewis (1972) sostiene que generalmente pueden identificarse dos perspectivas predominantes en la valoración de las personas en situación de pobreza. Por un lado, se les atribuyen cualidades como “bendito, vir-

tuoso, confiado, sereno, independiente, honesto, generoso y feliz” (p. 8), mientras que, por otro lado, algunos la caracterizan con términos como “malvado, perverso, violento, sórdido y criminal” (p. 8). Según Lewis, este debate no solo se enmarca en la lucha por el poder político, sino que también refleja una falta de comprensión al distinguir “entre la pobreza *per se* y la cultura de la pobreza” (p. 8). Por ello, resulta necesario presentar las características de este concepto.

Lewis identifica seis condiciones estructurales esenciales que contribuyen a la perpetuación de la cultura de la pobreza (véase tabla 1). Estas abarcan tanto elementos socioeconómicos como culturales, y reproducen y profundizan la pobreza. Cada una de estas condiciones desempeña un papel crucial en la configuración de las dinámicas y oportunidades de las comunidades afectadas, intensificando las desigualdades existentes.

Tabla 1.
Condiciones asociadas a la proliferación de la cultura de la pobreza

Condición	Descripción
1. Economía	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Predominio de una economía casera (monetaria) ▪ Trabajo asalariado (jornalero) ▪ Producción para beneficio inmediato
2. Empleo	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Índice elevado y constante de desempleo y subempleo para el obrero no especializado
3. Salarios	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bajos salarios
4. Organización social	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ausencia de organización social, política o económica que apoye a la población de escasos recursos
5. Sistema de parentesco	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Predominio de un sistema bilateral de parentesco sobre un sistema unilateral
6. Valores de la clase dominante	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Enfatiza la importancia de acumular riquezas y propiedades ▪ Valora la posibilidad de ascenso social ▪ Promueve el ahorro como una práctica esencial ▪ Considera la pobreza como una consecuencia de la inferioridad personal

Fuente: Elaboración propia con base en Lewis (1972, p. 10; 1966/1983, p. XLVI).

En este sentido, Lewis argumenta que la persistencia de la cultura de la pobreza no solo es consecuencia de las condiciones estructurales y sociales previamente descritas, sino también de la respuesta adapta-

tiva y reactiva de los individuos frente a su situación de marginalidad. En sociedades capitalistas, donde predomina la estratificación social y se privilegia el individualismo, los menos favorecidos se encuentran frecuentemente en posiciones vulnerables. En este contexto, la cultura de la pobreza emerge como un mecanismo de supervivencia, un modo de enfrentar la realidad adversa y, a la vez, una forma de resistencia:

La cultura de la pobreza es tanto una adaptación cuanto una reacción de los pobres frente a su posición marginal en una sociedad capitalista estratificada en clases y de alto nivel de individuación. Representa un esfuerzo para combatirla la desesperanza y la angustia motivadas por la improbabilidad de triunfar de acuerdo con los valores y las finalidades de la sociedad general. (Lewis, 1966/1983, p. XLVII)

Es posible estudiar desde distintas dimensiones a la cultura de la pobreza: la relación entre la subcultura y la gran sociedad; las características de los barrios bajos; las dinámicas familiares, y las actitudes, valores y estructuras psicológicas del individuo. En la primera dimensión, se consideran fundamentales aspectos como la escasez de recursos económicos, la segregación, la discriminación, así como el temor, la sospecha y la apatía, que fomentan el desarrollo de soluciones locales a los problemas.

En relación con los barrios bajos, los factores determinantes incluyen el tamaño y la ubicación del vecindario, sus características físicas, la densidad residencial, el estado de la propiedad de la tierra, las condiciones de arrendamiento, la etnicidad, los vínculos familiares y la movilidad de sus habitantes.

En cuanto a la dinámica familiar, se destacan la ausencia de una infancia prolongada y protegida, la iniciación sexual precoz, las uniones libres o matrimonios consensuales, una alta prevalencia de abandono de mujeres y niños, la predominancia de estructuras matriarcales, una fuerte predisposición al autoritarismo, la falta de intimidad y un énfasis verbal en la solidaridad familiar, que rara vez se concreta debido a la rivalidad y la competencia por recursos escasos. Finalmente, respecto de las actitudes, valores y estructuras psicológicas del individuo, los elementos centrales incluyen un marcado sentimiento de marginalidad, indefensión, dependencia e inferioridad (Lewis, 1972, pp. 13–17).

Para Lewis, quienes forman parte de la cultura de la pobreza muestran una estructura organizativa significativamente menos compleja en comparación con las intrincadas configuraciones de las sociedades modernas. Estas personas tienden a permanecer en la periferia social, sin integrarse plenamente debido a la desconfianza o a las barreras existentes.

Rara vez se involucran con instituciones financieras, sistemas jurídicos, educativos o de salud. Este déficit organizativo confiere a la cultura de la pobreza un carácter anacrónico y marginal dentro de nuestra sociedad caracterizada por altos niveles de complejidad, especialización y organización (Lewis, 1966/1983, p. XLIX).

En este marco, la conciencia de clase aparece como una herramienta poderosa en la lucha contra la cultura de la pobreza. Lewis ejemplifica este proceso a partir de movimientos como el de los derechos civiles de los afroamericanos en Norteamérica, los cuales no solo incrementan el respeto propio y comunitario, sino que también fortalecen la identidad colectiva. Asimismo, sostiene que el despertar de la conciencia de clase – o la participación activa en sindicatos y organizaciones con perspectivas internacionalistas – puede contribuir de manera efectiva a que los individuos salgan de la cultura de la pobreza, incluso cuando continúan enfrentando condiciones económicas adversas.

Cuando los pobres adquieren conciencia de clase o se vuelven miembros activos de organizaciones sindicales o cuando adoptan un punto de vista internacionalista sobre el mundo, dejan de pertenecer a la cultura de la pobreza, aunque pueden seguir siendo desesperadamente pobres. Cualquier movimiento, sea religioso, pacifista o revolucionario, que organice y de esperanzas a los pobres y que promueva efectivamente la solidaridad y un sentido de identificación en grupos grandes, destruye el corazón social y psicológico de la cultura de la pobreza. (Lewis, 1972, p. 19)

Según Lewis (1966/1983), la cultura de la pobreza no subyace uniformemente en todas las sociedades; por ejemplo, en los pueblos primitivos, a pesar de su elevada pobreza, la sociedad está altamente estratificada y mantiene una cultura que es “relativamente integrada, satisfactoria y autosuficiente” (p. LI). De igual forma, en la India, la estructura de castas proporciona un sentido profundo de identidad y pertenencia, a pesar de las condiciones de pobreza generalizadas. Por su parte, los judíos de Europa Oriental han preservado una rica tradición cultural centrada en la enseñanza y la organización religiosa. Asimismo, en las sociedades socialistas, la integración de la organización barrial con la cultura predominante promueve un optimismo hacia el futuro. Lewis (1966/1983) concluye que:

En las sociedades primitivas y en las sociedades de castas la cultura de la pobreza no se desarrolla. En las sociedades socialistas, fascistas o

capitalistas avanzadas como un “Estado de bienestar” (*welfare state*), la cultura de la pobreza tiende a declinar. Sospecho que la cultura de la pobreza se desarrolla en la etapa inicial de libre empresa del capitalismo y es genérica de esta misma etapa, y que es también endémica en los regímenes coloniales. (p. LIII)

Un libro revolucionario: discusiones en torno al concepto de ‘cultura de la pobreza’

Tras la publicación de *Los Hijos de Sánchez* (1961/2012), el concepto de cultura de la pobreza propuesto en él resonó ampliamente en el ámbito internacional, enmarcándose en las dinámicas ideológicas de la Guerra Fría. Por un lado “fue entendido como una justificación de movimientos revolucionarios” (Lomnitz, 2012, p. 17), mientras que, en Estados Unidos, este arquetipo se integró en el debate sobre un ambicioso programa de erradicación de la pobreza, en donde “se convirtió, curiosamente, en un refrán más bien conservador, que tendía a culpar a los pobres de la reproducción de sus condiciones de vida” (Lomnitz, 2012, p. 17).

Inserto en este panorama, *Los Hijos de Sánchez* fue traducido y publicado en México en 1964 por el Fondo de Cultura Económica, bajo la dirección del argentino Arnaldo Orfila. Desde su aparición, el libro generó malestar dentro del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, culminando en una demanda judicial por parte de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. La acusación calificó la obra como obscena y puso en duda la existencia de la familia Sánchez, alegando además que difamaba las instituciones y la vida social de México. El libro fue descrito como subversivo y antirrevolucionario, por lo que se planteó la necesidad de sancionarlo. Asimismo, se solicitó que Lewis fuera castigado con una pena de hasta 20 años de cárcel por incitar a la disolución social, y se llegó incluso a especular sobre su posible rol como espía del FBI, a quien se le atribuía la intención de destruir las instituciones mexicanas (Lomnitz, 2012, pp. 18–19).

Si bien la demanda fue rechazada, la investigadora Collado (2023, p. 55) señala que el lenguaje utilizado para criticar a Lewis, y por extensión a Orfila, refleja la mentalidad de una sociedad conservadora e intransigente. Términos como “limpieza”, “patria” y “moral”, además de descripciones negativas como “indecente” y “obsceno”, ilustran el perfil nacionalista y anticomunista, característico del clima político en la década de 1960.

Aunque estas críticas tuvieron un amplio eco en la sociedad y provocaron intensos debates públicos – al punto de que, según Lomnitz (2012,

p. 19), se publicaron más de 500 artículos periodísticos en torno a *Los Hijos de Sánchez* –, también surgieron críticas más especializadas dentro del ámbito académico. Estos análisis se centraron no solo en la obra de Lewis, sino en la profundidad y el alcance de su conceptualización de la cultura de la pobreza, evaluando su relevancia y aplicabilidad en distintos contextos socioculturales.

Para Puga Hernández (2010, pp. 179–80), el análisis de la recepción crítica de la obra de Lewis revela dos periodos distintos. En la década de los sesenta, sus contribuciones fueron generalmente minimizadas en medio de intensos debates, durante los cuales la comunidad académica mostró un rechazo casi unánime a sus tesis. Posteriormente, la obra de Lewis suscitó un menor interés durante varias décadas, hasta que en los años noventa se observa un cambio significativo en el discurso académico, con una revaloración y revisión más matizada de sus aportes.

La mayoría de las críticas dirigidas a la obra de Lewis sobre la cultura de la pobreza se concentran en tres aspectos principales. El primero se refiere a la metodología empleada para la obtención de la información; el segundo, al carácter de la redacción utilizada para presentarla – el realismo etnográfico –, y finalmente, se debatió sobre las generalizaciones que Lewis realizó al formular el concepto de la cultura de la pobreza, interrogando si sus observaciones justifican sus conclusiones y si estas son metodológicamente sólidas. Todo esto se examinó con el fin de discernir si el trabajo de Lewis realmente constituía un ejercicio de ciencia o de literatura; es decir, se cuestionaba la cientificidad de su obra.

En 1967, el antropólogo estadounidense Sol Tax organizó un panel con 55 investigadores – incluyendo antropólogos, psicólogos y psiquiatras – para evaluar los tres libros en los que Oscar Lewis emplea la técnica del realismo etnográfico: *Los Hijos de Sánchez*, *Pedro Martínez*, y *La Vida. Una Familia Puertorriqueña*. De los 16 que aceptaron la propuesta, la mayoría valoró positivamente la contribución de Lewis al estudio antropológico social en contextos urbanos, así como la aplicación de estudios de caso en familias y el uso de la psicología para analizar y explicar la situación de las personas pobres. Además, todos los participantes elogiaron la calidad literaria de los textos de Lewis, mientras que la mitad expresó reservas acerca de los límites y las desventajas del concepto de cultura de la pobreza, aunque validaron los métodos utilizados por el antropólogo (Puga Hernández, 2010, pp. 147–48).

El antropólogo mexicano Pozas (1961) sostiene que, aunque la narrativa de Lewis en sus libros es competente, no puede ser considerada como ciencia. Argumenta que, por más objetiva, sencilla y clara que sea la narración, esta no se convierte en ciencia a menos que esté integrada en un

contexto científico adecuado. Así, Pozas critica la obra de Lewis por no ofrecer una contextualización sólida del concepto de cultura de la pobreza y finaliza su análisis con una crítica mordaz:

no es posible hacer antropología de la pobreza con simples descripciones más o menos patéticas de familias pobres; hay que investigar por lo menos las causas internas y externas de la pobreza.

La antropología de la pobreza en México está por escribirse, porque la que ha escrito el doctor Lewis tiene tal pobreza de antropología que no es ciencia. (p. 13)

En un principio, el antropólogo mexicano Stavenhagen reconoció que el libro *Los Hijos de Sánchez* ejemplificaba adecuadamente la cultura de la pobreza; sin embargo, con el tiempo, expresó reservas sobre la utilidad del término como categoría analítica. Argumentó que el concepto es esencialmente estático y formal, mientras carezca de un contexto que lo relacione adecuadamente. Además, señaló que el análisis social de Lewis carecía de profundidad y que, sin un marco de referencia sólido, sus estudios carecerían de fundamento y quedarían descontextualizados (Puga Hernández, 2010, p. 151).

Aunque la mayoría de los científicos sociales han expresado críticas o dudas sobre la cientificidad de los textos de Lewis, no todos comparten esta opinión. En su época, figuras influyentes como el sociólogo británico Willmott y el antropólogo estadounidense Paddock reconocieron méritos significativos en su trabajo. Willmott destacó la autenticidad de los libros de Lewis, señalando que, al estar escritos por un científico social y sustentarse en materiales de la vida real, estos aportan una veracidad que las novelas no pueden ofrecer. Por su parte, Paddock elogió la obra de Lewis por su doble éxito, tanto antropológico como literario, mencionando que, si bien el método biográfico no representaba una innovación en la etnografía, este lograba impactar profundamente al lector (citado en Puga Hernández, 2010, pp. 152–54).

El antropólogo mexicano Bonfil (1965, pp. 169–71) criticó la obra de Lewis por su escasa interpretación y por la subjetividad del material utilizado. Argumentó que las conclusiones derivadas de un único estudio de caso no son suficientes para fundamentar generalizaciones tan amplias. Además, señaló que la marcada inclinación de Lewis hacia el psicoanálisis podría haber distorsionado la representación de la realidad de sus sujetos de estudio. Finalmente, Bonfil destacó la falta de rigor científico en el trabajo de Lewis, señalando deficiencias metodológicas, entre ellas la generalización a partir de un número reducido de casos, la ausencia de

criterios claros de representatividad y el peso excesivo de interpretaciones de corte psicoanalítico.

Tras una intensa ola de debates sobre los postulados de Lewis en la década de los sesenta, sus contribuciones experimentaron un eclipse ideológico en las décadas posteriores. Harvey y Reed (1996), en su artículo “The culture of poverty: an ideological análisis”,² argumentan que este declive fue el resultado de una pugna ideológica tanto dentro como fuera de la academia. Para ellos, durante ese tiempo, el estudio de las ciencias sociales se inclinó políticamente hacia la derecha y generó una “negación de clase” que ocultó el trabajo de Lewis:

Durante los últimos 30 años, un nuevo régimen de expectativas disminuidas, reacción política y crecientes aprensiones económicas ha perseguido todos los aspectos de la vida estadounidense. Las ciencias sociales, tanto un producto cultural como las instituciones que estudian, reflejan estas tendencias y, en algunos casos, han contribuido a esta deriva hacia la derecha. Este es ciertamente el caso en el área de la investigación de la pobreza, donde las explicaciones dialécticamente estructuradas y basadas en clases de la pobreza en la sociedad capitalista tardía han sido eludidas o negadas por completo. (p. 486)

Para Harvey y Reed (1996, p. 473), las críticas de al menos cinco antropólogos – Charles Valentine en 1968, Ulf Hannerz en 1969, Eleanore Leacock Burke en 1971, Hylan Lewis en 1971 y Carlo Stack en 1974 –, señalaron que Lewis ofrece caracterizaciones distorsionadas de los pobres y los responsabiliza, aparentemente, de su propia situación. No obstante, nada en el trabajo de Lewis respalda estas acusaciones. La conceptualización de Lewis sobre la cultura de la pobreza debe entenderse dentro del contexto del *ethos* socialista en el que fue desarrollada, y su enfoque no pretende culpar a los pobres, sino evidenciar las deficiencias del sistema capitalista.

En relación con la técnica narrativa de Lewis, el realismo etnográfico, Harvey y Reed (1996) notaron que las críticas formuladas han ido perdiendo fuerza y validez desde la década de los sesenta, a medida que las ciencias sociales se desplazaban de un enfoque estrictamente positivista hacia orientaciones más críticas y humanistas. Este giro metodológico propició una revaloración de la hermenéutica cultural, elemento central en el método de Lewis.

² | Las traducciones de este trabajo fueron realizadas por el autor.

Harvey y Reed (1996) sostienen que el modelo de la cultura de la pobreza propuesto por Lewis “adquiere su mayor significado cuando se coloca dentro de una teoría crítica de la producción capitalista como la que ofrece la economía política marxista” (p. 485). Para estos autores, esta perspectiva ofrece una comprensión más profunda de cómo los rasgos y dinámicas de la cultura de la pobreza no son fenómenos aislados. Estos están intrínsecamente vinculados tanto a las condiciones materiales y económicas – la infraestructura – como a las construcciones ideológicas y culturales – la superestructura –, reflejando las contradicciones inherentes a la forma de producción capitalista.

La crítica a la obra de Lewis en los años noventa en México también incluyó una revalorización de sus estudios. Los investigadores Nivón y Mantecón (1994, pp. 5–6) propusieron revisar su obra, destacando su multifacética contribución. Consideraron a Lewis un antropólogo que, aunque sus teorías fueron ampliamente debatidas y a veces criticadas, mostró un compromiso genuino con las transformaciones sociales y la eliminación de los estigmas asociados a la pobreza. Asimismo, lo reconocieron como un pionero en la metodología de campo y en los estudios urbanos dentro de la antropología mexicana. Además, valoraron su apertura a nuevas perspectivas que conectan la antropología con la psicología y la etnografía con la narrativa, combinando naturalismo con denuncia y un claro interés por promover el cambio social.

Por su parte, el investigador Aceves (1994) destacó la influencia de Lewis en dos áreas principales: la metodología etnográfica, particularmente en la construcción de historias de vida, y el esfuerzo analítico y abstracto para comprender los modos de vida y las prácticas socioculturales. Aceves considera que, aunque el trabajo de Lewis fue significativo en estos dos campos, quizá “su contribución a los métodos de investigación sea su aporte más duradero y aprovechable” (p. 30).

Epílogo: la reconstrucción de un mito

Las palabras son, en esencia, abstracciones conceptuales que representan tanto elementos concretos y medibles, como ideas y teorías abstractas, en el pensamiento humano. Podríamos considerarlas como condensaciones de la realidad, aunque es importante destacar que no son la realidad *per se*. En particular, el término ‘pobreza’ es especialmente elusivo, ya que su interpretación ha estado influenciada por la ideología política, el momento histórico o el contexto geográfico en el que se define. Por ello, se podría argumentar que la cultura de la pobreza se ha convertido en un mito.

Para Roland Barthes, en su obra *Mitologías* (1999), cualquier forma de expresión, ya sea verbal o visual, es susceptible de transformarse en un mito. En este sentido, Barthes define el mito como una forma de habla; es decir, como “toda unidad o toda síntesis significativa, sea verbal o visual” (p. 109), que desvincula al signo de su significado original para rellenarlo con un nuevo contenido, frecuentemente transitorio e ideológico. Esta característica confiere a los mitos un carácter ambiguo y los vuelve resistentes a la verificación o refutación crítica. Al no estar firmemente anclados a la realidad empírica, los mitos pueden remodelar su significado y propagarse ampliamente, influyendo en la percepción social y cultural. Según Harvey y Reed (1996), este proceso de mitogénesis – es decir, la formación de un mito – puede observarse en la manera en que se ha desarrollado y recibido el concepto de cultura de la pobreza de Lewis, de forma similar a lo ocurrido con nociones como progreso, pueblo, raza o populismo:

Las adaptaciones moderadas y juiciosas de un concepto dan paso rápidamente a una apropiación indebida masiva a medida que una idea se retira de su contexto original y se altera para adaptarse a proyectos cada vez más remotos. El significado original pronto se extrae del término y todo lo que queda es su cáscara lingüística. En ese momento, la idea se reduce a un mito o a un cliché, o está tan cargada de connotaciones secundarias que la hace científicamente inútil. (p. 466)

El proceso de desconceptualización del término cultura de la pobreza de Lewis, combinado con las disputas internas en la Nueva Izquierda estadounidense,³ llevó a una tergiversación del concepto. Este cambio facilitó que corrientes conservadoras y reduccionistas se apropiaran del término, llegando incluso a sugerir que este implicaba culpar a los pobres por su propia situación:

Los usos de este concepto han ido cambiando, aunque las lógicas creadas desde su concepto no han dejado de operar: la pobreza es un producto cultural y los sujetos son, por tanto, responsables de la situación de pobreza en la que se encuentran puesto que “la cultura” pertenece al grupo humano que la reproduce. (López Fernández, 2018, p. 97)

³ La Nueva Izquierda estadounidense fue un conjunto de movimientos políticos e intelectuales surgidos en las décadas de 1960 y 1970, caracterizados por su crítica tanto al capitalismo como a las formas tradicionales del marxismo, además de su interés en temas como la desigualdad social, los derechos civiles y la cultura.

Críticas que, cuando menos, resultan injustas y erróneas – como señalan Harvey y Reed (1996) –, especialmente si se considera que Lewis sostiene que la cultura de la pobreza tiende a desarrollarse en ambientes donde los valores de las élites promueven la percepción de que la pobreza es resultado de deficiencias individuales, lo que aísla a los sujetos e incentiva la perpetuación de este estigma. Esto se refleja en su afirmación:

La *cultura de la pobreza* puede darse en diversos contextos históricos. Sin embargo, tiende a crecer y desarrollarse en sociedades que presentan el siguiente conjunto de condiciones: ... 6) la existencia de un sistema de valores en la clase dominante ... que explique la indigencia económica como resultado de la incapacidad o la inferioridad personal. (Lewis, 1966/1983, p. XLVI)

En busca de una revalorización del trabajo de Lewis, un número creciente de académicos reconoce en su enfoque interdisciplinario un esfuerzo holístico por comprender paradigmas del conocimiento que aún permanecen poco claros.

Buscando ser tanto un artista como un científico, Lewis utilizó la estética para enriquecer, si no para transformar, el acto etnográfico en sí mismo. Su trabajo puede entenderse mejor como un reconocimiento estético en el mundo de las ciencias sociales, uno que utilizó materiales biográficos y otros materiales etnográficos para desentrañar elementos de una representación típica ideal de la pobreza. (Harvey y Reed, 1996, p. 484)

Aunque existe un cierto consenso generalizado sobre la valoración de la manera en que Lewis presentó sus trabajos – a través del realismo etnográfico, su innovadora metodología y aportes al estudio etnográfico de historias de vida o relatos testimoniales –, las críticas a algunos de sus postulados, en especial al concepto de cultura de la pobreza, siguen provocando opiniones divididas. El principal motivo de controversia radica en la amplitud de la generalización del concepto, pues no consigue capturar plenamente la complejidad de la realidad que intenta describir.

Quizá, si Lewis no hubiera sido tan ambicioso en las generalizaciones de sus postulados – particularmente al extrapolar a partir de estudios de caso familiares hacia un modelo más amplio de cultura de la pobreza –, su trabajo habría recibido una mejor aceptación. En una ponencia presentada en el XXXIII Congreso de Americanistas en 1958 – un año antes de publicar su libro *Antropología de la Pobreza*, donde introduce el con-

cepto de cultura de la pobreza –, Lewis expuso los resultados de sus investigaciones realizadas en Tepito. Durante esta presentación, describió las características comunes de las personas entrevistadas como parte de la ‘cultura de las vecindades de México’, un enfoque que, como señaló posteriormente Bonfil, resultaba más adecuado para las conclusiones de Lewis, al capturar con mayor especificidad y contextualización la realidad que intentaba describir.

La cultura de la pobreza es un constructo teórico social creado desde la izquierda, en un momento histórico de posguerra – la Guerra Fría –, con una metodología etnográfica sólida y una redacción que se sitúa en los linderos entre lo artístico – por su belleza formal y narrativa, más que por el contenido representado – y lo científico – por su técnica –, que de manera forzada fue generalizado para pretender darle unidad de análisis a un estrato social relegado por los estudios antropológicos de la época y que, con el tiempo, fue tergiversado por posturas ideológicas conservadoras, permaneciendo así en el imaginario colectivo.

El concepto de cultura de la pobreza busca otorgar coherencia a la psique y a las actitudes de las personas en situación de pobreza, al integrar sus anhelos e ilusiones, pero también sus celos y decepciones. En este sentido, el interés de Lewis por los sectores más desfavorecidos no solo responde a una inquietud académica, sino también a una preocupación ética por comprender una realidad frecuentemente invisibilizada. Lewis (1961/2012) ilustra esta preocupación con una frase que retoma del novelista Charles Percy Snow: “A veces temo que la gente de los países ricos haya olvidado a tal punto lo que quiere decir ser pobre que ya no podemos sentir o conversar con los menos afortunados. Debemos aprender a hacerlo” (pp. 31–32).

Lista de referencias

Fuentes primarias editadas

- Bonfil Batalla, G. (1965, 18 de marzo). ¿El estudio de la pobreza es ciencia subversiva? *El Día*, pp. 163–71. Ciudad de México.
- Lewis, O. (1951). *Life in a Mexican village: Tepoztlán restudied* (A. Beltrán, Illus.). University of Illinois Press.
- Lewis, O. (1959/1961). *Antropología de la pobreza: cinco familias*. Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, O. (1960/1968). *Tepoztlán: Un pueblo de México* (L. J. Zavala, Trad.). Editorial Joaquín Mortiz.

- Lewis, O. (1961/2012). *Los hijos de Sánchez / Una muerte en la familia Sánchez*. Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, O. (1966/1983). *La vida. Una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza*. Grijalbo.
- Lewis, O. (1966). *Pedro Martínez*. Joaquín Mortiz
- Lewis, O. (1972). La cultura de la pobreza. En C. Fuentes, K. Karol y O. Lewis, *La cultura de la pobreza / Pobreza, burguesía y revolución* (pp. 7–30). Anagrama.
- Lewis, O., Lewis, R. M., y Rigdon, S. M. (1979). Cuatro hombres: Viviendo la revolución: Una historia oral de Cuba contemporánea (R. Rodríguez Castañeda, Comp. y trad.). Joaquín Mortiz.
- Pozas Arciniega, R. (1961). La pobre antropología de Oscar Lewis. *Revista de la Universidad de México*, (25), 12–13. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/6c43caf5-02ad-4179-8f09-2fa268889fdc/la-pobre-antropologia-de-oscar-lewis>
- Redfield, R. (1930). *Tepoztlan, a Mexican village: A study of folk life*. University of Chicago Press.
- Redfield, R. (1944). *Yucatán: una cultura de transición*. Fondo de Cultura Económica.
- Redfield, R. (1968). La pequeña comunidad, puntos de vista para el estudio de un todo humano. En O. Lewis, *Tepoztlán, un pueblo de México* (pp. 207–10). Joaquín Mortiz.

Literatura secundaria

- Aceves Lozano, J. E. (1994). Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida. *Alteridades*, 4(7), 27–33.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías* (H. Schmucler, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Campos, L. E. (2022). Último reporte sobre Oscar Lewis y su paso por Tepoztlán. *Antropologías del Sur*, 9(18), 201–8. <https://dx.doi.org/10.25074/rantros.v9i18.2418>
- Collado, M. del C. (2023). Un insulto a México: Los hijos de Sánchez. *Bi-Centenario. El ayer y hoy de México* (59), 48–55.
- Harvey, D. L. y Reed, M. H. (1996). The culture of poverty: An ideological analysis. *Sociological Perspectives*, 39(4), 465–95.
- Lomnitz, C. (2012). Prólogo. En O. Lewis, *Los hijos de Sánchez / Una muerte en la familia Sánchez* (pp. 9–28). Fondo de Cultura Económica.
- López Fernández, R. (2018). De pobres a culpables: un estudio sobre la construcción social de la pobreza en la obra de Oscar Lewis. En J. I. Martínez y J. M. Moreno (Eds.), *Comprender el presente, imaginar el futuro: nuevas y viejas brechas sociales* (pp. 96–115). Corisco.

- Nivón, E. y Rosas Mantecón, A. (1994). Oscar Lewis revisitado. *Alteridades*, 4(8), 5–7.
- Perspectiva Global. (2022). Breve aproximación al Instituto Indigenista Interamericano en el marco de la conmemoración del Día de los y las Indígenas Americanas. *Perspectiva Global* (580), 41–47.
- Puga Hernández, A. (2010). *Oscar Lewis, una historia cultural. Análisis historiográfico de Los hijos de Sánchez*. [Tesis de maestría no publicada, Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco].
- Romero Contreras, A. T. (1999). Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos. *Ciencia Ergo Sum*, 6(2), 211–16.