

Publicado: 2005-05



Desorden, barbarie y peligro. La construcción de la marginalidad del favelado en Brasil

Disorder, barbarism and danger. The construction of social exclusion in the *favelas* of Brazil

Raúl Márquez Porras

Investigador doctorando en Departamento de Antropología Social e Historia de América y África. Universidad de Barcelona.
marqraul@hotmail.com

RESUMEN

En este ensayo se pretende establecer alguna conexión entre el proceso de exclusión y de representación negativa que sufre la gente de las favelas en Brasil y otros similares. A partir de evidencias etnográficas de este caso, y recurriendo a autores como Berger y Luckmann, Mary Douglas o Roger Bartra, se efectúa una reflexión sobre las causas que motivan estos fenómenos, los mecanismos que se emplean y el por qué de su efectividad, intentando aportar pistas para una comprensión más profunda de todo ello. Al mismo tiempo, el análisis sirve para caracterizar mejor a la propia sociedad brasileña.

ABSTRACT

This essay is intended to make connections between the process of exclusion and negative representation that people of the *favelas* in Brazil suffer and others like this one. Starting from the ethnographical evidence in this case, and drawing on such authors as Berger and Luckmann, Mary Douglas, or Roger Bartra, reflects the causes explaining these events, the procedures that are used and the reasons for their effectiveness, trying to contribute clues for a deeper understanding. At the same time, the analysis can be used for better characterization of Brazilian society.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

marginalidad | favelas | Brasil | desorden social | peligro | social exclusion | Brazil | social disorder | danger

Un alemán hablaba afablemente con un judío, pero cuando vio a otro alemán le gritó: "*Aber schnell los!*" (¡Desaparezca enseguida de aquí!) y le maldijo.

Ringelbaum, *Crónica del gueto de Varsovia*

Procesos de estigmatización, de representación negativa de un determinado grupo social, se han dado a lo largo de la historia y afectando a muy diversos colectivos. No ha sido un fenómeno raro ni excepcional. Igualmente comunes han sido las consecuencias que se han derivado de tales hechos: la exclusión y, en última instancia, la eliminación física de quienes los han padecido. Hoy mismo los habitantes de las *favelas*, en Brasil, son objeto de un trato y una caracterización denigrantes, imagen que es elaborada principalmente por los representantes del Estado en base a la asociación de los *favelados* con el crimen. Así lo ratifican Caldeira y Holston (1999: 692) o Alba Zaluar cuando comenta la "confusão criada pelos preconceitos dos agentes policiais, jovens -trabalhadores, estudantes ou bandidos- pobres passam a ser o outro lado indiscriminado desta guerra sem tréguas que pretende livrar-nos do mal" (1994b: 266).

En este caso, como en muchos otros, uno de los elementos que funcionan en la construcción del estigma es la generalización de rasgos devaluadores (todo el que reside en el suburbio es un criminal) y la función inmediata de lo mismo es, también como es habitual, la represión del colectivo afectado: "Uma das expressões da dominação é a construção da identidade do dominado pelo dominador. E uma das técnicas repressivas é a estigmatização de quem se quer reprimir. O espelho que se constrói agora no Brasil é este: pobre, criminoso, perigoso" (1994a: 168). Goffman ha señalado, por otro lado, cómo la estigmatización se usa como medio de control social y de segregación (1998: 161). Pero si bien la finalidad, la consecuencia inmediata de procesos como éste es bastante evidente -justificar la discriminación, en diferentes grados de intensidad, de cierto grupo humano; cimentar el trato *inhumano* que, de hecho, se le da-, sorprende la fuerza del fenómeno (su extensión y generalidad dan una idea de ello) y las características similares que adopta en su desarrollo. En última instancia, una vez corroborada

la función más obvia e instrumental, uno se pregunta cómo funcionan estos mecanismos de exclusión *radical*, cómo se construyen, cuál es su origen y de dónde extraen su poder.

En la motivación para este ensayo se encuentra un pequeño rastreo de la prensa brasileña que permitió observar la representación tan negativa que sufre la gente de las *favelas*. A su vez, y teniendo en mente otras situaciones de negación de un trato *humano*, hubo la intuición de que algo profundo, más allá de la utilidad política y práctica que cumplían, debía residir en tales procesos para que dieran lugar a consecuencias tan perversas y a fenómenos muy similares. La criminalización de los pobres sería el motivo explícito de exclusión, pero habría otros quizás no tan aparentes y que en todo caso influyen en la concepción de lo *criminal*. Mi objetivo, en definitiva, ha sido adentrarme un poco más en las ideas y elementos que sustentan y construyen la imagen estigmatizada de los *favelados*. Esto es lo que llevo a término en la primera parte. Además, reflexionar sobre el origen y mecanismos estructurales que sustentan y dan fuerza a estos fenómenos, suponiendo que están actuando factores más complejos que los derivados del interés inmediato de ciertos poderes y grupos dominadores. La parte final del trabajo es esta propuesta de análisis.

Viendo qué representaciones se hacían en Brasil de los *favelados*, surgió el interés de situarlas en un contexto más amplio y de buscar la causación última y más profunda de todo ello. Porque la funcionalidad de los estigmas estaba clara; su motivación y funcionamiento no del todo. Para afrontar estas cuestiones recurrí a autores como Berger y Luckmann, Mary Douglas o Roger Bartra, situando así mi foco de atención en el cuerpo social -en este caso, la sociedad brasileña- y en los mecanismos que estructuralmente funcionan en el ser humano, esperando poder ofrecer con ellos alguna pista para la reflexión.

Las asociaciones denigrantes

A la persona que tiene un estigma no se la considera *del todo* persona. Además, este hecho la marca de manera definitiva, define por completo su identidad. Ambas cuestiones han sido desde hace mucho tiempo constatadas. Goffman decía que "la imagen pública de un individuo [estigmatizado] parecería estar constituida por una reducida selección de acontecimientos verdaderos que se inflan hasta adquirir una apariencia dramática y llamativa, y que se utilizan entonces como descripción completa de su persona" (1998: 89). Lo que él llamaba *identidad virtual* (creada por el grupo social, esto es importante señalarlo ya) podía estar en contradicción con la identidad real del individuo y dificultarle así el desarrollo *normal* de su vida social. También Bauman ha reflexionado sobre todo esto y, ya que la gente de las *favelas* entraría en su categoría *infraclase*, lo que escribe nos interesa para el caso que aquí tratamos. Comenta: "Si has sido asignado a la infraclase (...) cualquier otra identidad que puedas codiciar y luchar por alcanzar, te es negada *a priori*. El significado de la 'identidad de la infraclase' es una *ausencia de identidad*, la supresión o la negación de la individualidad, del 'rostro' -ese objeto de deber ético y atención moral-. Eres expulsado fuera del espacio social en el que se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman o refutan las identidades. La 'infraclase' es una abigarrada colección de personas a quienes (...) su 'bios' (es decir, la vida de un sujeto reconocido socialmente) se les ha reducido a 'zoo' (vida puramente animal, con todas las ramas que se reconocen como humanas, podadas o anuladas)" (2003: 9) (1).

A la gente de las *favelas* aquello que los define de forma totalizante es, precisamente, el vivir en una *favela*. Negándoles toda individualidad, se creería saber todo (y todo sería negativo) de la persona que se conoce es de un barrio así. Respecto a la *dehumanización* que acompaña a este prejuicio, mucho tiene que ver la asociación entre *favelas* y crimen (2). Partiendo del hecho que al criminal se le considera "o avesso da humanidade" (Zaluar 1994b: 58), la consecuencia lógica de la criminalización de todos los pobres es este menoscabo de su condición humana. La *barbarización* corre pareja a esto, y la referencia a Roger Bartra se hace obligada. Por ejemplo, en la concepción de Aristóteles o Bartolomé de las Casas *bárbaros* eran aquellos que vivían sin leyes, delinquían, que actuaban sin orden ni concierto, sin respeto a nada. Cuando se habla en la prensa de alguien de las *favelas*, generalmente se hace imputándole comportamientos extraños, anormales o de un *salvajismo* atroz. Noticias como: "Menina de três anos é estrangulada pelo próprio pai [de tal *favela*]" (*Correio da Bahia*, 18-12-2004); "Biscateiro morto a pauladas depois de esfaquear a mulher" (*Correio da Bahia*, 24-08-1999); o "deu à luz um bebê e o abandonou em um matagal (...) no povoado Rocinha" (*Jornal do Brasil*, 30-12-2004).

Lo que viene a la mente, al leer tales Noticias, es que ninguna *persona* sería capaz de eso, que sólo un animal puede hacer esas cosas...y que, verdaderamente, todos los *favelados* son *salvajes*. Explícitamente, así son designados: "[dos delincuentes de una *favela*, se fugaron y escondieron tras un robo] tendo passado a ser caçados por 35 policiais" (*Correio da Bahia*, 11-12-2004) (3). Pero más interesante es resaltar, aquí, las otras asociaciones que comporta este *salvajismo*. Sobre todo la idea de desorden. Ya en la concepción judeocristiana, según explica Bartra, lo salvaje se equiparaba a irracional, a falta de cualquier orden (1996: 72 y ss.); también en el medioevo se nota un "asco occidental por los pueblos inmersos en la naturaleza (...) horror al vacío político y a la ausencia de fueros y reglas" (Bartra 1996: 164). Aunque el estudio de Bartra sólo llegue hasta el período de la Ilustración, él nos habla de que la equiparación entre naturaleza (*salvajismo*) y desorden, la aversión hacia lo informe (y en esto cabrá citar después a Mary Douglas), es una constante. Es más, lo *normal* ha tenido siempre que ir acompañado de un contrapunto (construido): en la forma del *salvaje*, la esfera del desorden...

En esto coinciden numerosos autores. Bartra opina que "la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro" (1996: 16). Y si el bosque cumplía en la Edad Media el papel de "frontera interior" (1996: 125), se puede decir que lo mismo hacen las *favelas* en el contexto de las ciudades brasileñas hoy en día: serían el "mundo da desordem que se opõe ao mundo da ordem" (Zaluar 1994b: 90). Para interpretarlo desde una perspectiva más política, Mann reflexiona sobre la creación de los Estados-nación, con sus proyectos de homogeneización social, y sus poblaciones periféricas; digamos que la implantación de un consenso social siempre ha conllevado, a la vez, la invención de *lo desviado*. Sin duda la visión de todos estos autores es que "cierta condición marginal puede entenderse como la clave de todo un sistema de valores" (Terradas 1992: 43). Volviendo a la idea anterior, el hecho que quiero resaltar es que para construir lo normativo se necesita al mismo tiempo definir aquello que no lo es; porque la tarea de definir un *orden* supone discriminar (y por tanto marginar) de entre los elementos que forman la realidad social.

Sobre las víctimas de estos procesos, Bauman escribe que "al destruirles uno espera poder eliminar el agente contaminante que había difuminado las diferencias y recrear así un mundo ordenado en el que cada uno sepa quién es y en el que las identidades dejen de ser frágiles, inciertas y precarias (...) una destrucción *creativa*: una guerra santa del orden contra el caos, una acción con una finalidad, una labor de construcción del orden" (2003: 10). Podemos afirmar, de este modo, que el *favelado* -aunque no sólo él- es la antítesis que la sociedad brasileña ha necesitado elaborar, adjudicándole los tópicos que a lo largo de la historia se han utilizado para tal fin: desorden, suciedad... peligro, son los principales.

La calle, por ejemplo, cumple un papel importante. Según DaMatta, la *rua* representa (en oposición a la *casa*) el descontrol, la lucha de todos contra todos sin ningún orden, la ambigüedad, la falta de moralidad, la suciedad...(1997: 93). ¿Y no trabajan la mayoría de los *favelados* en plena calle, y dadas sus condiciones de hábitat pasan la mayoría del tiempo en ella? Como expone también DaMatta, en las *favelas* "é difícil demarcar com nitidez os limites das casas e das ruas" (1997: 96). La calle sería el equivalente de la categoría *naturaleza* tal y como la concebía Bartra. Allí se sitúa el desorden, el peligro. Además, la propia imagen que proyecta la *favela* en el paisaje de la ciudad, con su trazado caótico, su concentración barroca...sería entendida como metonimia: todo lo que se produce en ese espacio debe ser igual de desordenado. Profundicemos con Mary Douglas en la asociación entre desorden, suciedad y peligro. Douglas subraya una vez más la función instrumental que cumplen estas nociones; cómo para estructurar la realidad social hay que instaurar ciertas diferencias, hay que exagerar el adentro/afuera, el a favor/en contra...(1973: 17). La apariencia de orden se afianza, como veíamos, creando el desorden. Y en el refuerzo de la contraposición -del propio sistema social y del poder político- se emplea la idea de contaminación: "ciertos valores morales se sostienen, y ciertas reglas sociales se definen, gracias a las creencias en el contacto peligroso" (Douglas 1973: 16). La segregación socio-espacial que sufren los *favelados* tendría bastante que ver con esto.

Lo cierto es que la suciedad es siempre algo relativo; algo es *sucio* en relación a lo que no lo es, dentro de un sistema (orden) concreto. En este sentido, Mary Douglas define la *suciedad* como "materia puesta fuera de su sitio", añadiendo que supone "un juego de relaciones ordenadas", que no es un hecho aislado, y concluyendo que "donde hay suciedad hay sistema" (1973: 54). Pero lo más interesante es que el comportamiento que suscita (el temor al contagio...), sería "la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones" (1973: 55). Construidas por nosotros mismos, añadiría yo. Siguiendo a Douglas, estas categorías estructurantes de la realidad

social son en esencia conservadoras; así deben serlo para infundir confianza a los miembros de la sociedad. La cuestión es que los hechos incómodos, que no se ajustan del todo a las clasificaciones dadas, "tendemos a ignorarlos o a distorsionarlos para que no turben estos supuestos establecidos" (1973: 56). Y uno de los instrumentos es precisamente tildarlos de *anómalos* (ya que esta etiqueta "afirma y refuerza las definiciones con las que no se hallan en conformidad" (1973: 60), o atribuirles *peligro* ("un modo de colocar un tema allende toda discusión. Ayuda igualmente a reforzar la conformidad", 1973: 60).

Nos encontramos con la misma idea que ya veíamos antes. La de que todo orden se fundamenta en la creación de un *desorden*; las clasificaciones que orientan un sistema social necesitan también de sus contrarios (lo *normal* necesita lo *anómalo*, lo *sucio*, lo *perigoso*...), en la búsqueda de legitimidad y casi de coacción para que se acepte ese orden fabricado. En las Noticias que difunde la prensa brasileña se comprobaba la caracterización de los favelados como *anormales* (con su barbarie, su comportamiento irregular...), y la propia criminalización que sufren contribuye de por sí a adjudicarles una alta peligrosidad. La imagen que se construye es la de que *favela* es "sinónimo de 'confusão' e 'violência'" (Schneider 2004: 118), y fácilmente se puede comprobar que el mensaje ha calado: "O perigo mora nas cercanias das favelas Vila do João..." (*Jornal do Brasil*, 25-01-2004), se aseguraba en un estudio destinado a garantizar la seguridad de los Juegos Pan-Americanos.

Mary Douglas afirma también la no gratuidad de estas etiquetas. Cargadas de simbolismo, y con la función que comentábamos de asentar el orden social ideal, podríamos decir que gozan de una cierta *eficacia simbólica* -remitiendo a la teoría de Lévi-Strauss-. El resultado que buscarían es situar a los *favelados* donde les corresponde, y su poder -aunque me ocupe de ello en la parte final del ensayo- vendría del propio origen colectivo, de su fundamentación en la estructura social vigente. La pregunta sería, ¿qué le molesta al sistema de los *favelados*? Quizá su propia existencia; la existencia de una pobreza, una situación tan indignas que cuestionan la legitimidad de la sociedad que las alberga.

Todo esto hace que se perciba a la gente de las *favelas* como amenaza. Muy en sintonía con lo que comentan Bartra, Goffman...: "Allí donde el sistema social exige que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les atribuyen poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos, desaprobados" (Douglas 1973: 136). Es el poder malévolos que se atribuía en la Edad Media a lo *informe*, la situación incómoda que envuelve a quienes tienen un estigma, y al decir de Douglas, la fuerza contaminadora de las partes menos articuladas, más marginales de la estructura; un poder que se considera asocial, anti-sistema y, por tanto, ilegítimo. La ambigüedad de los *favelados* podría residir, entre otras cosas, en el hecho de ser trabajadores (muchos asalariados y por tanto partícipes del sistema) y a la vez *marginales*, extremadamente pobres (y no consumidores, no ciudadanos...). Claro está, no por voluntad propia. Una de las hipótesis de Douglas es que el acusarles -el construirlos como amenaza, peligro...- es "un medio de ejercer control" (1973: 140), algo que ya comentábamos y que también dicen Goffman y Alba Zaluar, que "la acusación es de por sí un arma que sirve para aclarar y fortalecer la estructura. Permite que la culpa se adjudique a la fuente de confusión y ambigüedad" (Douglas 1973: 145).

La idea que quiero resaltar es que los *favelados* suscitan temor y desagrado por su ambigüedad pero, sobre todo, por las contradicciones en contra del sistema que plantean. Si queremos establecer alguna hipótesis más, Douglas también afirma que "allí donde la autoridad está firmemente establecida por medios seculares requiere menos apoyo espiritual y simbólico" (1973: 144). Si lo aplicamos a Brasil cabría deducir que su estructura de poder es bastante débil. Pero suficientemente hábil para utilizar mecanismos discursivos como, por ejemplo, la noción de *pureza*: ésta, como "enemiga del cambio" (Douglas 1973: 216), sirve perfectamente para la función sociopolítica de marginar a la gente de las *favelas* (4). Delineadas en parte las nociones que funcionan en el proceso de estigmatización, cabe ahora insistir en cuál es su origen (aunque algo ya se haya insinuado), cómo se forman y de dónde extraen su fuerza. Visto más en detalle el mecanismo excluidor, se intentará seguir relacionando todo ello con la realidad social brasileña.

La fuerza de lo social y los significados de la *barbarie* en Brasil

La mirada se ha situado desde el principio en la vertiente social. Así han actuado normalmente los antropólogos, huyendo del nivel individual-psicológico para pasar al de lo sociocultural, a la hora de

explicar algún fenómeno (por ejemplo, para desmentir que la inferioridad de un grupo le sea dada *por naturaleza*). Hasta ahora se ha visto que en los procesos de exclusión intervienen mecanismos y pautas comunes a muchas sociedades, y presentes en la construcción de cualquier orden socializador. Pero si el origen es claramente social, entender más el funcionamiento de los estigmas requiere examinar la relación entre individuo y sociedad, y el *efecto* de las culturas a nivel casi estructural.

Por ejemplo, el hecho mismo de la percepción. En cómo las personas ven (sienten...) las cosas influye de modo determinante la sociedad en la que viven. Los filtros que se anteponen a la realidad son fruto de ella, también las clasificaciones que antes describíamos -porque dicha percepción se hace, fundamentalmente, otorgando a cada cosa un lugar en los esquemas preconstruidos que nos inculca nuestra cultura-. Nos estamos refiriendo a las *representaciones colectivas* de Durkheim y a pensamientos como el de Victor Turner. La selección de la realidad tiene su origen en la sociedad y (lo que aquí quiero destacar) también su fuerza: "[los esquemas de percepción, la cosmovisión] goza de autoridad ya que induce a cada uno a consentir porque los demás también consienten" (Douglas 1973: 59). Como el alemán de la cita que encabeza este ensayo, difícil es ir contracorriente, ser inmune a la presión de la colectividad.

Lo interesante, si atendemos a las ideas de Mary Douglas, es que la estructura social y las representaciones que de ella se derivan mantienen una relación dialéctica. Tal interrelación permite (al menos en parte), observando las configuraciones de pensamiento concretas, hacer inferencias sobre las condiciones sociales que se dan; y al revés. De la extrema desigualdad que marca la estructura social brasileña, ¿qué se puede esperar? Quizás que el *otro* interno sea percibido como un *absolutamente otro*. Que la precaria estabilidad institucional necesite afirmar el orden construyendo diferencias especialmente agudas, y haciendo un uso más virulento aún de las nociones de *suciedad, peligro, barbarie...* Volveré sobre ello al final. Lo que está claro es que los valores que imperan en Brasil son los de las *peessoas* (en la teoría de DaMatta, los que consiguen poder por encima de los comunes, de los *individuos*), los de la clase dominante: "tudo que vem de cima é sagrado e puro" (DaMatta 1997: 234).

Siguiendo con cómo se construyen los órdenes de percepción, Berger y Luckmann insisten en su naturaleza convencional (por construida) y social -lo sugieren ya notoriamente con el título de su libro: *la construcción social de la realidad* (1986)-. La vida cotidiana, el sentido común, se aprehende "como una realidad ordenada" (1986: 39). Lo que plantean estos autores es que en la interacción social se funciona tipificando, clasificando a toda persona en uno de los tipos interiorizados en el transcurso de la socialización; estos tipos -esquemas, clasificaciones...- los provee lo que llaman "el cúmulo social de conocimiento" (1986: 60); lo que permite es crear unas rutinas, actuar de forma ágil y pragmática en el quehacer diario. Pero estos esquemas son conservadores; en el sentido que, mientras funcionen, no son cuestionados. Su perdurabilidad es, así, muy alta. Me interesa resaltar esto y también su carácter binario: "[el mundo cotidiano es presentado] diferenciado de acuerdo con zonas de familiaridad y lejanía" (Berger y Luckmann 1986: 63).

En la estabilidad y formación misma de las representaciones, de las configuraciones de pensamiento, entra en juego la potencia y naturaleza del lenguaje. Ocuparme en profundidad de esta tema es imposible aquí; pero vale la pena, creo, hacer algunos apuntes. El lenguaje objetiva. Mary Douglas comenta al respecto que "[los objetos] ya rotulados resultan más rápidamente introducibles en sus compartimientos para el futuro" (1973: 55); aparece así el carácter conservador de las categorías sociales. Aunque resulte obvio decirlo, nombrar algo determina cómo se lo percibe. Pero esta determinación es la que impone el orden institucional, pues el lenguaje incorpora su lógica. El mundo social, nos dicen Berger y Luckmann, "se experimenta como realidad objetiva" (1986: 82); gracias, de hecho, al lenguaje. A través de él los individuos internalizan ese mundo institucional (que ellos mismos han creado, no obstante) y le confieren un alto valor: "Sobre el lenguaje se construye el edificio de la legitimación" (1986: 87).

Lo que quiero hacer ver es el gran peso que tiene esa visión de la realidad que construye toda sociedad, la reificación (pues se olvida su origen) que afecta a las definiciones vigentes dentro de ellas. El conocimiento articulado socialmente, actualizado mediante la trivialización y transformación en rutinas, adquiere el estatus de verdad objetiva; el orden social se aprehende como verdad absoluta, y esto es lo destacable (5). Una de las consecuencias de todo ello es, como explican Berger y Luckmann, que "cualquier desviación radical que se aparte del orden institucional aparece como una desviación de la realidad, y puede llamársela depravación moral, enfermedad mental, o ignorancia a secas" (1986: 89). El trato que reciben los *favelados* no es tan inusual, como se aprecia.

Otra cuestión -relacionada también con la tremenda potencialidad objetivadora del lenguaje- es el efecto que las "tipificaciones socialmente atribuidas" tienen sobre los individuos. Según Berger y Luckmann, "el individuo es aprehendido nada más que como ese tipo" (1986: 119); algo que ya veíamos al hablar de las identidades totalizantes que forma la estigmatización. Por el mismo hecho de designar de cierta manera se está manipulando, o en todo caso actuando sobre la realidad. Pero es que a nivel psicológico (ahora sí) los individuos también deben aportar, de igual forma que el orden institucional, un orden a su propia biografía si quieren legitimarla. Operación extremadamente delicada porque "depende de las relaciones del individuo con los otros significantes" y de situar la identidad subjetiva "dentro del contexto de un universo simbólico" (1986: 129-130). ¿Qué oportunidades tienen los *favelados* de concluir con éxito este proceso? Pocas, teniendo en cuenta que sus relaciones con el resto de grupos sociales son difíciles y que el discurso (universo simbólico) que se presenta públicamente sobre ellos es francamente negativo, como se ha comprobado.

Refiriéndome ahora exclusivamente a los *bandidos* (aquellos *favelados* que sí acaban delinquiendo y apartándose de la vida de trabajadores de la mayoría), se da una especie de *profecía autocumplida*, teniendo en cuenta la importancia de la socialización primaria y sobre todo que la identidad subjetiva se forma en relación dialéctica con la realidad social. La idea clave es que "el yo es una entidad reflejada, porque refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los otros significantes; el individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran" (Berger y Luckmann 1986: 167). En el mantenimiento de la propia identidad, además, es de suma importancia el diálogo cotidiano que afecta al individuo. ¿Y qué significados recibe el *favelado*, cómo ve que se habla de él? En la prensa, en el resto de la sociedad *normal*, sólo se le relaciona con actos atroces, inhumanos, y se le repite que es un criminal o llegará a serlo. El efecto más perverso de esa imagen *negativizada* que se construye es que la propia víctima llegue a internalizarla.

Volvamos a recordar ahora que "los universos simbólicos son productos sociales que tienen una historia (...) [aunque] se presentan como totalidades maduras e inevitables" (Berger y Luckmann 1986: 127). Como el resto del orden social, añadiríamos. Esta parte del mundo de significados sociales que afecta a la identidad personal se estructura también en categorías desiguales; creando una "jerarquía del ser" en la que amplios *tipos* de hombres suelen ser definidos "como distintos de lo humano o menos que humanos. [Y hay que tener en cuenta] Esto suele expresarse lingüísticamente" (Berger y Luckmann 1986: 132). Algo que ya hemos observado con profusión. Berger y Luckmann llaman *universos simbólicos* a lo que Mary Douglas o Durkheim denominan *representaciones colectivas*. Igualmente de lo que se está hablando es de un orden simbólico que, aunque con origen en la base social, influye en el orden institucional e individual, les da sentido y los legitima. No obstante tenga este poder, la inestabilidad le sería consubstancial debido simplemente a que el mundo social está siempre en movimiento, cambia [\(6\)](#).

Más o menos inestable, controlado del todo a voluntad o no, quiero volver a centrarme en el hecho que todo orden simbólico es construido y, sobre todo, que en esta construcción no todos participan por igual. El poder *material* que se tiene es proporcional al *simbólico*. Gráficamente señalan Berger y Luckmann: "El que tiene el palo más grande tiene mayores probabilidades de imponer sus definiciones de la realidad" (1986: 140) o "el poder en la sociedad incluye (...) el poder de producir la realidad" (1986: 152). Y se hará lo que sea por mantenerla: se confeccionan *teorías de la desviación, patologías...* para ofrecer explicaciones sobre aquellos que la desafían. Las ideologías [\(7\)](#) sobre *bárbaros, sucios, criminales...* sufridas por los *favelados* son un ejemplo.

En general, se "liquida todo lo que está fuera de dicho universo [simbólico establecido]" (Berger y Luckmann 1986: 147). A todo lo que no encaja se le atribuye un "status ontológico negativo", se le considera "menos que humano" (1986: 147). Volvemos, de esta manera, a la idea del conservadurismo y rigidez del orden socio-simbólico. Relacionado con la esencia monolítica y poco flexible de las categorías sociales está su carácter binario. DaMatta lo ha observado en la sociedad brasileña, al estudiar la fórmula *sabe com quem está falando* y el sistema de clasificación de las personas donde ésta actúa: "só deve ou pode operar funcionalmente numa sociedade de *gentes*, de *peessoas que se lavam*, de *brancos*, de *boa gente*, de *medalhães*, em oposição às *gentinhas*, ao *zé-povinho*, à *arraia-miúda*, à *gentalha*, à *massa*; numa palavra, aos impuros em geral" (1997: 204).

Recapitulando algo, he intentado mostrar la importancia que tiene cómo se describe y habla de la gente

de las *favelas*; básicamente debido al poder objetivador que tiene el lenguaje. La identidad subjetiva se forma en relación (dialéctica) con la realidad social. Siendo así, los *favelados* verían dificultada la construcción de la suya, pues el discurso que reciben del exterior es tremendamente negativo y, es más, ni siquiera muchos mantienen relación alguna con el resto de la sociedad al estar marcadamente excluidos en el espacio. La perversidad de esta segregación se hace patente si se piensa en que se les está negando la autoconsideración como ciudadanos (lo que de hecho no debería ni cuestionarse); sintiendo cómo se les niega desde afuera, podrían llegar a pensar que efectivamente no son ciudadanos con derechos como los demás. Continuemos reflexionando, no obstante, en la relación entre una orden social particular y tipos de identidad. Como explican Berger y Luckmann: "Las estructuras sociales históricas específicas engendran tipos de identidad, reconocibles en casos individuales" (1986: 216); "las teorías de la identidad siempre se insertan en las teorías más amplias sobre la realidad" (1986: 218). Entonces la pregunta (presente ya a lo largo del ensayo) sería: ¿qué nos dice sobre la sociedad brasileña el que se le adjudique al *favelado* una identidad de *bárbaro*...?

Brasil es una sociedad enormemente jerarquizada, como afirma por ejemplo DaMatta. Éste la califica de sociedad *semi-tradicional* (1997: 237-238), en el sentido que no se ha implantado del todo un orden liberal, no se garantiza de salida la igualdad formal de todos los individuos ni se puede decir, en definitiva, que nos encontremos ante una sociedad *de derecho*. En realidad sería un "sistema dual" (1997: 24-25): por un lado la estructura legal (individualista, impersonal...); por el otro la de relaciones personales (con las instituciones de la familia, el *compadrio*, el *patronagem*...). Puesto que "a qualidade da vida é dada pelas relações pessoais" (1997: 216), quien no las tiene -se entiende que *conpersonas* valiosas- no pasa de ser un *individuo*. Y, siguiendo a DaMatta: "No Brasil, são inúmeras as expressões que denotam o desprezo pelo 'indivíduo', usado como sinônimo de gente sem princípios, um elemento desgarrado do mundo humano e próxima da natureza, como os animais" (1997: 231) (8). El *favelado* está casi condenado a ser un *individuo*.

La exclusión y segregación que sufren les impediría tener relaciones importantes, conexiones con esas *peessoas* que, según DaMatta, son las que verdaderamente manejan el poder y los recursos. La consecuencia es que "[as massas que não têm nenhuma relação] por serem assim é que podem ser exploradas" (1997: 24). Y esto, nos cuenta DaMatta, a través entonces de un sistema legal que es muy injusto. Ya he comentado en otro punto que el sistema clasificatorio también tiene este carácter dual: están los importantes, las *peessoas* / y los que no lo son y de hecho llegan a recibir la consideración de *no humanos*. Lo curioso es que en la elaboración de esta clasificación moral, de esta jerarquía binaria, se vuelven a utilizar las categorías de "limpos ou sujos" (1997: 192-193), entre otras. Todas ellas separando de manera absoluta entre lo que se considera humano y lo que no, acaparando uno sólo de los polos todo el sentido positivo.

Consideraciones finales

Con DaMatta volvemos al principio y recuperamos el significado de las nociones *desuciedad*, *peligro*... que exponían Mary Douglas o Bartra. Denota a aquellos sin relaciones sociales; lo *sucio* es lo que está fuera de la comunidad. Se utiliza para con quienes se considera marginales y a quienes se quiere marginalizar. Lo importante es que con dichas atribuciones lo que se hace es justificar y reforzar esta misma condición (función inmediata) pero también el orden social entero (función más estructural).

Se construye la deshumanización -en los procesos de socialización y mediante todos estos estigmas- de aquél que incomoda. Al respecto, Berger y Luckmann explican que esto se combate dando definiciones alternativas a las que se reciben (1986: 210). En cierta manera (y ya que no quiero dar del todo la impresión de que estamos ante víctimas pasivas) los *favelados* lo hacen; ellos mismos crean su propio orden a través de las organizaciones populares (asociaciones de vecinos, *blocos* de carnaval, equipos de fútbol...). Por ejemplo, como describe Alba Zaluar: "o samba é visto pelo morador como um fator de orden (...) Mas o desejo de melhorar a imagem da quadra sempre esteve misturado ao de alegrar e organizar o pessoal dali. O samba é, então, uma alegria que organiza" (1994a: 185). Si hay falta de *orden*, en cualquier caso, es la relacionada con la poca presencia institucional, con la nula asistencia por parte del Estado. El hecho avergonzante, así, es que los habitantes de las *favelas* son "além de desassistidos, tratados como criminosos" (Zaluar 1994a: 168). Incluso para contribuir a la tarea de desestigmatización, se podría ir al caso extremo del *bandido*, quien efectivamente vive en torno al crimen, y considerar que su individualismo, su *cultura del exceso*, "não se trata de uma cultura alternativa ou

desviante, oposta à cultura dominante, mas uma maneira de agir baseada em valores e normas compartilhadas com os setores econômica ou politicamente dominantes" (Zaluar 1994b: 134-135).

En este ensayo mi intención ha sido ahondar en el por qué de la deshumanización de ciertos colectivos, en cómo se lleva a cabo y a qué debe su fuerza (pues logra negar el estatus de *persona* a alguien hasta el punto de promover su aniquilación). La intuición era que, más allá del objetivo sociopolítico inmediato y consciente de justificar la represión de algún grupo social, se estaban utilizando mecanismos profundamente arraigados en la naturaleza de todo orden social. Los elementos que intervenían en estos fenómenos se repetían: desorden, suciedad, peligro..., y esto fue lo que condujo a esta exploración. Lo hecho no es más que un intento de reflexión, y el resultado hipótesis incipientes. Pero creo relevante señalar que detrás de los proyectos premeditados de exclusión hay un elemento de imperiosa necesidad: el de construir lo inverso de lo establecido. Es como si las sociedades se vieran abocadas (no me atrevo a hablar de inercia e involuntariedad) a elaborar sus *enemigos interiores*. El de Brasil son los *favelados*. También la propia naturaleza del lenguaje impone algunos determinismos.

Y en esta acción de deshumanizar, centrada en la estigmatización, los instrumentos que se emplean son los pocos que veíamos. Entender la fuerza de estas fórmulas (lo *sucio*, lo *desordenado*, lo *bárbaro*...) pasa por fijarse en la compleja elaboración social que arrastran. La idea sobre la que cabría reflexionar y decir mucho más, siendo este ensayo sin duda insuficiente, es: que el peso de esas etiquetas peyorativas lo impone todo un colectivo humano, un orden social concreto (los resortes del cual, no obstante, los mueven ciertos sectores dominantes).

Notas

1. Los comentarios de Zygmunt Bauman resaltan claramente el papel principal de la sociedad en la construcción e imposición de trazos identitarios denigrantes, de estigmas. En otro sugerente párrafo escribía: "hay un espacio más bajo que abajo, un espacio debajo del fondo, un espacio al que caen (o, mejor dicho, son empujadas) las personas a quienes se niega el derecho de *reivindicar* una identidad diferente de la clasificación que les ha sido asignada e impuesta; unas personas cuya petición no será admitida y cuyas protestas no serán oídas aunque pidan la casación o la anulación del veredicto" (2003:9), refiriéndose a la *infraclase* (para nosotros los *favelados*).

2. Una noticia tipo, al respecto de la criminalización de los *favelados*, sería ésta: "A polícia já tem dois suspeitos do crime que seriam moradores da favela da Vila Râ" (*Correio da Bahia*, 20-12-2004). A pesar de que sólo se trate de sospechosos, lo *normal*, lo que se espera, es que residan en una *favela*.

3. Los comentarios de Alba Zaluar al respecto son muy claros: "a qualificação de 'monstros', 'bestas', 'câncer social' é aplicada aos criminosos pobres e até aos meninos abandonados. O efeito do discurso de tais qualificativos é evidente: desumanizar os assim qualificados retirando-lhes o direito a qualquer tratamento humano, e considerá-los um mal a ser extirpado" (1994b: 63).

4. Curiosamente DaMatta comenta que uno de los *blocos* del carnaval es el de los *sucios*, "cujo nome evoca uma fantasia sin forma definida (...) representam os párias, os mais baixos entre os mais baixos, os que estão no fim da linha social: onde a natureza e a cultura se confundem" (1997: 127), teniendo además un comportamiento imprevisible y asocial. Estas ideas concuerdan perfectamente con las de Mary Douglas sobre lo *sucio* y lo *informe*, y con las de Bartra en torno a lo *salvaje*.

5. Podría decirse, modificando la definición que dan Berger y Luckmann (1986: 88), que el conocimiento social "es la suma total de lo que todos saben" *pero nadie se cuestiona*. Hay un cierto elemento de involuntariedad, casi de inconsciencia, que cabe señalar. Proviene de la relación dialéctica que las representaciones mantienen con su base social: al adquirir cierto nivel de autonomía el cuerpo de conocimiento tendría capacidad de retroactuar sobre la colectividad que lo produjo. Es por eso que Berger y Luckmann afirman que "el conocimiento es un producto social y un factor de cambio social" (1986: 113-114).

6. Sin detenerme más en este arduo tema, es conveniente recordar que es la naturaleza misma del hombre la que demanda esta construcción de un orden simbólico. Constitución que ya por el hecho de

ser abierta "implica el conflicto entre el orden y el caos" (1986:134). Vemos, así, que la contraposición entre orden/desorden se puede sondear hasta bastas profundidades.

7. Uso *ideología* en el sentido concreto con que lo hacen Berger y Luckmann: una definición construida desde cierta posición de poder, de hecho, elaborada por quienes tienen poder para definir la realidad.

8. Aunque algunas teorías de DaMatta han sido bastante discutidas (por ejemplo la que niega en parte el conflicto inherente a un orden social como el brasileño), me ha interesado recuperar aquí algunas de sus consideraciones sobre la estructuración socio-política de Brasil. Viene a confirmar que éste no es una excepción, que también construye su *orden* en base a esos mecanismos tan arraigados en las sociedades humanas: naturaleza=desorden, creación de un *salvaje*...

Bibliografía

Bartra, Roger

1996 *El salvaje en el espejo*. Barcelona, Destino.

Bauman, Zygmunt

2003 "Exclusión social y multiculturalismo", *Claves de Razón Práctica*, nº 137: 4-13.

Berger, P. (y Th. Luckmann).

1986 *La construcción social de la realidad*. Madrid, Amorrortu.

Caldeira, T. (y J. Holston)

1999 "Democracy and Violence in Brazil", *Comparative Studies in Society and History*, nº 41 (4): 691-729.

DaMatta, Roberto

1997 *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco.

Douglas, Mary

1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

Goffman, Erving

1998 *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.

Mann, M.

1999 "The Dark Side of Democracy: The Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing", *New Left Review*, nº 235.

Ringelbaum, E.

2003 *Crónica del gueto de Varsovia*. Barcelona, Alba.

Schneider, J.

2004 "Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional", *Mana*, nº 10 (1): 97-129.

Terradas, Ignasi

1992 *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*. Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Zaluar, Alba

1994a *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo, Editora Brasiliense.

1994b *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro, Revan.

