

El concepto de «aporofobia» de Adela Cortina: una revisión crítica

Trabajo presentado para optar al título de:

Magíster en Filosofía

**Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Maestría en Filosofía
Universidad del Rosario**



Presentado por:

Joseph Alejandro Ruge Real

Director:

Leonardo Ordóñez Díaz

Semestre II 2022

*En memoria
de mi gran amigo Odín*

Agradecimientos

En primera instancia quiero agradecer a mi tutor y maestro Leonardo Ordoñez Díaz por sus enseñanzas y paciencia en este proceso de escribir mi proyecto de grado, sin su asesoría y apoyo no hubiese podido culminar.

En segundo lugar, a mi colega y amigo Leonardo Barrera que siempre estuvo presto a colaborar, sugiriéndome una lectura, cuestionando y siempre aportando ideas para este escrito. También a mis colegas de la maestría que en el ejercicio dialéctico me ayudaron a formarme y mejorar como estudiante.

En tercer lugar, a la Universidad del Rosario y su grupo de docentes de la maestría en filosofía de los cuales aprendí nuevas formas de pensar y entender el mundo que nos rodea. En especial agradezco y admiro la labor de los docentes Wilson Herrera, Carlos Miguel Gómez y Álvaro Corral.

Y finalmente un especial agradecimiento a dos mujeres que siempre me han apoyado incondicionalmente. La primera, mi señora madre Alfonsina Real, de la cual he aprendido la importancia de perseverar a pesar de las dificultades, y la segunda mi compañera de vida Diana Marcela León porque siempre ha creído en mí, y lo más importante: ha hecho que yo crea en mí.

Índice

Introducción. La fobia a los excluidos	5
Capítulo 1 Miradas alternativas al flagelo de la pobreza	11
1.1 Enfoque monetario para la medición de la pobreza	13
1.2 Críticas a los enfoques cuantitativos	14
1.3 El enfoque de la economía clínica	15
1.4 El enfoque de libertad y capacidades	17
1.5 El enfoque de la pobreza multifacética	19
1.6 El rol de la desigualdad económica en el agravamiento de la pobreza	24
Capítulo 2. De la indiferencia a la solidaridad con el pobre	30
2.1 Hacia una posible explicación neurocientífica de la indiferencia.	31
2.2 La ἀδιάφορα.....	33
2.3 Una mirada desde la psicología al problema de la indiferencia.	36
2.4 Desconexión moral	38
2.4.1 Justificación moral:	38
2.4.2 Etiquetaje eufemístico.....	39
2.4.3 Despreocupación o distorsión de las consecuencias	39
2.4.4 Deshumanización	40
2.4.5 Atribución de culpa.....	40
2.5 Evolución biológica del altruismo	41
2.5.1 El cerebro altruista	43
2.5.2 Los cinco pasos de la TCA	43
2.5.3 Análisis del caso Siller a través de los mecanismos de la TCA.....	45
2.5.4 Análisis del problema migratorio a través de la TCA.....	45
2.6 Una mirada sociológica de la solidaridad	47
2.7 Ética Cordis.....	49
Capítulo 3. Más allá de la aporofobia: posibles alternativas en el contexto de postpandemia	53
3.1 Socialismo comunitario	56
3.2 Buen Vivir (Sumak Kawsay, Summa Qamaña, Ubuntu).....	57
Conclusiones	62
Bibliografía	65

Introducción. La fobia a los excluidos

El tema de la pobreza ha ganado nueva actualidad en la filosofía contemporánea gracias a los trabajos de Adela Cortina, filósofa española especialista en ética y autora de numerosos libros, entre los cuales se destacan *Por una ética del consumo*, *Ética de la razón cordial*, *Pobreza y libertad* y *Neuroética y neuropolítica*. La más reciente obra de la profesora Cortina, titulada *Aporofobia, el rechazo al pobre*, constituye hasta ahora su trabajo más ambicioso en torno a la cuestión de la pobreza. En términos generales, el interés de Cortina se centra no tanto en la pobreza y la falta de recursos en sí mismas, sino en un flagelo adicional que suele acompañar hoy en día esas desventajas económicas: el rechazo y la aversión generalizados socialmente hacia las personas que se encuentran en dicha condición. El término «aporofobia» es un neologismo que Cortina introduce para designar y hacer visible el carácter problemático de ese rechazo a las personas pobres.

La aporofobia se manifiesta, por ejemplo, en las migraciones de personas que huyen de conflictos bélicos o que abandonan su país de origen para ir en busca de oportunidades en otro lugar. En efecto, no todos los pobres que migran son bien recibidos en los países a los cuales llegan; muchos de ellos son rechazados de manera frontal. Según Cortina, y en contra de los que podría pensarse en primera instancia, ese rechazo no constituye una muestra de xenofobia (odio al extranjero), sino de un problema distinto que requiere por lo mismo un nombre distinto. Su argumento es que la mayoría de las sociedades ve con buenos ojos a los forasteros cuando vienen en plan de turismo, dejando dinero a los Estados que visitan y movilizándolo la economía local. No molestan los futbolistas famosos de otras naciones, ni se recibe de manera agresiva a los Jeques árabes. Entonces, ¿por qué se rechaza a otro tipo de extranjeros, a saber, los inmigrantes? Cortina sostiene que no se rechaza al extranjero *per se* sino al extranjero pobre, al sin recursos, aquel que, en la lógica de la discriminación, no viene a traer nada bueno al país al cual arriba. Esa es justamente la actitud que ella denomina «aporofobia». Otro ejemplo donde se hace visible este flagelo es el de familiares que tienen escasos recursos a quienes preferimos ocultar por vergüenza, porque siempre será mejor mostrar a aquellos que gozan de bienestar y buena reputación. El repudio a los habitantes de calle, a los que el resto de la sociedad suele considerar indeseables y que en ocasiones son víctimas de delitos de odio, es otra muestra flagrante de aporofobia.

La etimología de este neologismo da pistas interesantes sobre su alcance conceptual. En él se vinculan los vocablos griegos «aporos», cuyo significado es pobre o indigente, y «fobia» que significa rechazo, miedo o aversión. Cortina aplica el concepto no sólo a los inmigrantes sino a los pobres en general, ya que estos son rechazados en la mayoría de las sociedades, vengan o no del exterior. Sin embargo, el vocablo «aporos» significa también: sin salida, sin camino, intransitable. Esto sugiere que la persona pobre usualmente se encuentra en una

situación compleja, embarazosa, literalmente «sin salida», a la cual le es difícil sustraerse sin el apoyo de la sociedad y el Estado.

Dos tipos de eventos sociales patológicos que, según Cortina, agravan el problema de la aporofobia, son los delitos de odio y los discursos de odio. Estas patologías no residen en los pobres mismos sino en las personas que los odian y rechazan (Cortina, 2017: 30). Es decir, no es culpa de los pobres que sean odiados o rechazados. Los delitos de odio son acciones físicas o verbales que atentan contra la integridad de los más vulnerables; los ataques a los indigentes son buena muestra de ello. Los discursos de odio, a su vez, son construcciones discursivas difundidas por gobernantes, medios masivos o grupos de personas que acusan a los pobres de ser delincuentes o vagabundos que afectan el bienestar del cual gozan los ciudadanos. Tanto los discursos como los delitos de odio atacan al individuo por el simple hecho de pertenecer al colectivo de los pobres. No se dialoga, ni se reconoce al otro en su dignidad, sino que se lo rechaza y se lo agrede desde una posición de supuesta superioridad moral.

Este tipo de actitud aporofóbica está tan extendido en las sociedades actuales que resulta inevitable preguntarse por sus orígenes. Un fenómeno tan amplio seguramente debe tener raíces profundas. Según Cortina, la biología y la neurociencia dan pistas interesantes al respecto, pues sugieren que nuestro cerebro es aporófobo por razones evolutivas. Al parecer, existiría una predisposición biológica a excluir al otro, al extraño. Las personas tenderían al autointerés, a la simpatía selectiva y a la xenofobia debido a que las primeras organizaciones sociales, en el paleolítico, favorecieron esos sentimientos y actitudes como refuerzo para su cohesión interna. En consecuencia, esos pequeños grupos tenían aversión al diferente, al que no pertenecía al clan; se privilegiaba siempre la relación interna más no la externa. “*A mi juicio, la aporofobia tiene aquí su raíz biológica*, en esa tendencia a poner entre paréntesis lo que percibimos como perturbador” (Cortina, 2017: 73).

Pero esta circunstancia no nos condena irremediamente a ser aporófobos, ya que el cerebro tiene la capacidad de ser moldeado gracias a su plasticidad. La educación juega un papel primordial para que dicha predisposición a excluir al otro pueda ser remediada, pero ella no es la única herramienta posible. En esta línea, Cortina especula sobre la posibilidad de corregir las conductas aporofobas por vía genética, implantando en nuestro cerebro las elecciones morales correctas. Tal propuesta resulta sumamente polémica, no sólo por sus resonancias eugenésicas, sino también por la incertidumbre en torno a las implicaciones que podrían tener en el largo plazo este tipo de biomejoras. Sea cual sea el caso, lo cierto es que los comportamientos aporofóbicos no son un destino fatal, sino que pueden ser corregidos. Además, las biomejoras no son la única opción: existe también la alternativa de reducir y, en lo posible, eliminar la pobreza a través de la reorganización de la sociedad.

En el terreno de la economía política, con frecuencia se plantea la cuestión de si es o no posible erradicar la pobreza. Ante este dilema, la autora se inclina decididamente por el sí: la pobreza no es un destino sino una condición social evitable. Es más, el Estado tiene el deber de

erradicarla, promoviendo políticas orientadas en esa dirección, pero teniendo cuidado de evitar la trampa de las políticas paternalistas, las cuales pueden generar efectos contrarios a los presupuestados. Por ello es importante no solo focalizar los subsidios monetarios para que realmente lleguen a quienes lo necesitan sino fortalecer una política de desarrollo productivo que conlleve a la creación de empleos.

La desigualdad económica también debe ser combatida, pues la acumulación en manos de unos pocos es cada vez mayor. Según Oxfam (2020), “en 2019, los 2153 milmillonarios que había en el mundo poseían más riqueza que 4600 millones de personas” (p. 8). Ante el desafío de la desigualdad, y siempre en procura de eliminar la pobreza, Cortina propone varias opciones, por ejemplo, generar un codesarrollo entre los Estados, apostar por la economía real, reforzar las políticas sociales y, en lo posible, instituir una renta básica universal. Siguiendo a Sen y Nussbaum, Cortina considera que eliminar la pobreza es la forma más efectiva de propender por la libertad de los individuos, por su derecho a ser felices y a desarrollar sus capacidades y sus proyectos de vida.

Siendo la migración una problemática global, que produce en algunas personas sentimientos de aversión traducidos en conductas xenófobas y aporófobas, la autora propone asimismo fomentar una hospitalidad cosmopolita cuyo objetivo sea acoger a las distintas personas y cambiar nuestra forma de percibir al inmigrante pobre. El rol de los Estados será consolidar políticas migratorias interestatales, apostarle al cosmopolitismo y fortalecer instituciones supranacionales para que ningún sujeto sea excluido por el hecho de ser diferente o de carecer de los medios de subsistencia básicos. La hospitalidad, por ende, no solo debe ser una virtud individual, sino que requiere alcanzar una cobertura estatal.

Además de su énfasis en las dimensiones biológica y económica de la pobreza, la obra de Cortina tiene el mérito de haber sacado a la luz una faceta de la pobreza que se encontraba oculta. Si bien la pobreza siempre ha existido históricamente, el fenómeno del rechazo al pobre suele pasar desapercibido. Darle un nombre le otorga visibilidad y nos invita a pensar en plantear acciones encaminadas a solucionar el problema. Según Cortina, “estas realidades sociales necesitan nombres que nos permitan reconocerlas para saber de su existencia, para poder analizarlas y tomar posición frente a ellas” (2017: 18). Así, la acuñación del concepto de aporofobia ha permitido que, en el marco legal de España, algunos delitos de índole aporofóbica sean tipificados y castigados.

Una vez puesto a la luz el fenómeno de la aporofobia, se hace imperativo rescatar la dignidad de las personas pobres. Solo por esta vía nuestra mirada y posición frente a los menesterosos cambia, ya que no los podemos seguir discriminando por su condición y los reconocemos “como interlocutores válidos, dignos de respeto, y no como seres que solo merecen odio, desprecio y rechazo por... su situación de discapacidad o de pobreza económica” (Cortina, 2017: 59). El rescate de esta dignidad, para hacerse extensivo al ámbito de toda la sociedad, tiene que ser explícitamente formulado y consagrado por las instituciones educativas, tanto a nivel

formal (escuelas, colegios, universidades) como informal (medios de comunicación, mensajes publicitarios, etc.).

Como acabamos de ver, el trabajo de Cortina en torno a la pobreza tiene varias fortalezas. Su abordaje del problema no sólo es muy oportuno para nuestra época, sino que su enfoque se beneficia igualmente del empleo de herramientas interdisciplinarias (la biología evolutiva, la economía, la geopolítica). No obstante, existen aspectos de su obra que vale la pena profundizar, reconsiderar y/o complementar. Dichos aspectos, que someteré a un examen más detenido, y que forman el eje de desarrollo del presente trabajo, son:

(1) La complementariedad de los enfoques cuantitativos y cualitativos de la pobreza

Combatir la pobreza es uno de los objetivos primordiales que debe tener el Estado, pero es importante clarificar lo que implica ser pobres, ya que estos no forman un grupo homogéneo. Por ejemplo, no es lo mismo un campesino pobre en un país en desarrollo a uno que vive en una potencia económica; tampoco son idénticas la situación de un asalariado que tiene una renta mínima comparada con la de un habitante de calle. Incluso existen diferencias marcadas cuya raíz son las relaciones de género. Reconocer que los pobres son un grupo diversificado permitiría proponer acciones diferenciadas que respondan a sus necesidades, así como plantear políticas públicas focalizadas que atiendan a los grupos con particularidades que los hacen únicos.

A fin de ampliar y redondear la perspectiva abierta por Adela Cortina, en el capítulo 1 propondré una visión panorámica del fenómeno de la pobreza, tomando datos de diferentes organismos internacionales que me permitan precisar la situación actual a nivel mundial. Indagaré también las estadísticas a fin de establecer si la pobreza está creciendo o decreciendo en diferentes partes del mundo, aunque, por razones obvias, la información referente a Colombia tendrá especial protagonismo.

Ahora bien, aunque la información estadística sin duda es crucial en este tipo de estudios, frente a problemas tan complejos como la pobreza, necesita ser complementada y matizada con base en información obtenida a través de otros enfoques. La propia Adela Cortina es enfática en reconocer que los métodos cuantitativos para medir la pobreza son insuficientes, ya que existen unas dinámicas sociales, emocionales y psicológicas que afectan a lo más íntimo de las personas, sin que tales dinámicas sean tenidas en cuenta por la métrica económica. A tono con esa postura, revisaré los principales argumentos de la autora que sustentan su crítica a los métodos cuantitativos de medir la pobreza y la complementaré con elementos tomados de otros autores que se ocupan del tema.

Enseguida, examinaré críticamente los principales métodos cuantitativos para medir la pobreza y expondré sus principales características, fortalezas y debilidades. Luego me detendré someramente en tres métodos cualitativos particularmente relevantes en el escenario teórico contemporáneo, el de «libertad y capacidades» de Amartya Sen, el de la «economía clínica» de Jeffrey Sachs y el de la «pobreza multifacética» de Deepa Narayan. Gracias al complemento que

estos enfoques aportan, confío en que la presentación realizada previamente de los datos cuantitativos se verá notablemente enriquecida y nos proporcionará una visión mucho más completa del problema de la pobreza.

Al final del capítulo 1, haré una indagación en torno a la correlación que existe entre desigualdad y pobreza. Con ayuda de las herramientas antes mencionadas, se verá cómo el crecimiento de los índices de desigualdad está afectando actualmente la lucha contra la pobreza, dando al traste con muchas de las políticas sociales articuladas desde el nivel estatal. La concentración de la riqueza en pocas manos genera, efectivamente, problemas de movilidad social, de reconocimiento de los grupos marginados, etcétera.

(2) La superación de la indiferencia a través del desarrollo del altruismo y la solidaridad.

La tendencia contemporánea al incremento de la desigualdad está ligada a otro aspecto que suele estar implícito en el desprecio contra los pobres: la indiferencia. Resulta tanto más importante explorar el alcance de este concepto en la medida en que muchas de las actitudes o reacciones contra los pobres, cuando no son de violencia o de odio, son apáticas o francamente indiferentes. Entiendo por indiferencia la tendencia a invisibilizar al que, por su condición, no parece estar en capacidad de realizar un aporte significativo a la sociedad. En este sentido, la indiferencia puede ser vista como una forma de ceguera moral. En virtud de una actitud cada vez más indiferente, pareciera que la pobreza se volviera parte del paisaje social habitual. Dicho de otra manera, esto significa que tenemos una inclinación marcada a naturalizar la pobreza, al punto de que resulta mucho más fácil ignorarla que combatirla. Los Estados mismos, en sus funciones de administración pública, tienden a ignorar a ciertos municipios o departamentos de escasos recursos, y si la cuestión es mencionada explícitamente, tal tendencia es justificada con el argumento de que dichas entidades territoriales no aportan al crecimiento económico del país. Es el “Principio Mateo”: al que más tiene, más se le da, y al que tiene poco hasta lo poco que tiene se le quita” (Cortina, 2018:20).

Al inicio del capítulo 2, retomaré conceptos de Cortina sobre el cerebro aporóforo y mostraré cómo estos también explican el fenómeno de la indiferencia. Luego analizaré el concepto de adiaforización planteado por el sociólogo Zygmunt Bauman y su colega Leónidas Donskis, para así entender la relación con el fenómeno objeto de este capítulo. Complementaré este análisis con las contribuciones hechas por la psicóloga Belén del Roció Moreno y con los postulados de Albert Bandura sobre desconexión moral.

En la parte final del capítulo 2 me concentraré en un par de conceptos afines, a saber, el altruismo y la solidaridad. Para este caso, y teniendo siempre en mente los aportes de Cortina, el objetivo es abordar las siguientes preguntas: ¿Qué son exactamente el altruismo y la solidaridad? ¿Cómo los han definido los filósofos morales, los psicólogos sociales y otros expertos? ¿Y cómo el altruismo y la solidaridad pueden ayudar a superar la indiferencia ante la situación de los pobres? Para resolver estas cuestiones, repasaré algunas propuestas neurocientíficas, psicológicas y filosóficas de la tradición del pensamiento encaminadas a desarrollar y promover actitudes de

simpatía y comprensión hacia los desvalidos. Está bien podría ser una de las herramientas más poderosas en la lucha contra los flagelos de la indiferencia y la aporofobia.

(3) La lucha contra la pobreza en el contexto de pandemia y postpandemia

A modo de cierre, en la sección final mostraré cómo, en el marco de la pandemia provocada por el virus del Covid-19, se produjo un estancamiento de los principales sectores económicos a nivel mundial, lo cual generó que miles de personas que estaban saliendo de la pobreza volvieran a esta e incluso con mayores dificultades y falencias. La pandemia también demostró la desigualdad en los campos de la salud y la educación, donde los más pobres fueron los que más se vieron afectados.

Por otra parte, el medio ambiente durante las cuarentenas obligatorias en las distintas partes del mundo tuvo un respiro, ya que la economía capitalista tuvo que desacelerar su ritmo de producción. Esto permitió que, especies de animales retornaran a lugares donde antes se encontraba el ser humano (playas, ciudades). También la calidad del aire en las grandes metrópolis mejoró.

Sin embargo, en cuanto el sistema retornó a su ritmo habitual, nuevamente la naturaleza se vio afectada. Esto me lleva a preguntarme qué alternativas a la forma en que venimos concibiendo la economía existen, cuáles de estas procuran estar en armonía con el medio ambiente y cómo estas pueden hibridarse con las prácticas contemporáneas de producción capitalista. Todo ello para vislumbrar, en la conclusión, posibles caminos que nos lleven a una economía más solidaria y amena tanto con el ser humano como con el medio que lo rodea.

Capítulo 1

Miradas alternativas al flagelo de la pobreza

Comencemos por el abordaje de la información disponible gracias a la aplicación de los enfoques cuantitativos al problema de la pobreza. Uno de los principales puntos que se plantearon los líderes mundiales en el año 2000 con la estipulación de los Objetivos del Milenio fue el de erradicar la pobreza extrema y el hambre. Dicho objetivo sólo se cumplió parcialmente, teniendo en cuenta que la meta debió completarse en el 2015. Según el Banco Mundial, la pobreza extrema se ha reducido considerablemente desde 1990, pasando de un 36% de personas en extrema pobreza a un 10% en 2015. “En 2015, 736 millones de personas vivían en la pobreza extrema, lo que representa una disminución respecto de los casi 2000 millones registrados en 1990” (Banco Mundial, 2018: 2).

Esta reducción a nivel global se vio influenciada por el crecimiento económico de China y otros países de Asia y el Pacífico, que redujeron su pobreza extrema de 62% en 1990 a un 3% en 2015. Pero estas cifras contrastan con las de otras zonas del mundo en que la reducción de la pobreza extrema ha sido casi inexistente y otras en las que la pobreza extrema incluso ha aumentado.

Las zonas más afectadas por el crecimiento en la pobreza extrema se encuentran en África subsahariana. Algunas de las causas que explicarían el estancamiento en la superación de este flagelo en esos países son: los conflictos internos, la debilidad de las instituciones que inciden en el crecimiento económico y el bajo aumento en el ingreso de las personas, entre otras. La cantidad de personas en esta condición ha aumentado de “278 millones en 1990 a 413 millones en 2015” (Banco Mundial, 2018: 3).

Las cifras anteriores muestran que la lucha contra la pobreza en algunas zonas del mundo está ralentizándose. Las economías que lograron una considerable reducción de la pobreza extrema no lograrán mejorar más sus cifras, y los países con altos índices de pobreza extrema difícilmente lograrán mejorar sus cifras si su crecimiento económico no es mayor al 6 u 8% anual. Quiere decir esto que la meta de reducir la pobreza extrema al 3%, fijada en los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS) para el 2030, difícilmente podrá cumplirse.

El panorama en Latinoamérica, comparado al de Asia y el Pacífico, plantea serios retos en la reducción de la pobreza extrema. Según la CEPAL, esta ha ido en aumento desde 2015, ubicándose en un 10,2% (62 millones de personas) en 2017, mientras que la tasa general de pobreza en el continente se ubica en un 30,2% (184 millones de personas). Los países de Latinoamérica que menos pobreza tienen son Chile y Uruguay, con un rango de solo 15%. El Salvador, México y Bolivia son países en los que la pobreza aqueja al 35% de la población. En nuestro país, la pobreza aqueja al 29.8% de las personas, y la pobreza extrema al 10.9% en 2017, siendo uno de los países de Latinoamérica más afectados por esta problemática.

La CEPAL proyecta que el promedio del aumento del PIB de la región será de 1.3 puntos, lo cual permitirá que la pobreza general disminuya, pero al mismo tiempo la pobreza extrema crecerá en la región, pasando de 62 millones a 63 millones de personas. A ello se suma

el hecho de que el análisis de este organismo no previó la actual crisis migratoria de venezolanos, la cual va en aumento y seguramente influirá de forma negativa en la tarea de reducir la pobreza general y extrema.

Las cifras propuestas por la CEPAL en lo que corresponden a nuestro país contrastan con las cifras internas dadas por el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). Esto no es de extrañar, ya que la CEPAL ha tenido en cuenta una línea de pobreza que abarca a toda Latinoamérica, y, dado esto, es posible que los resultados entre las cifras regionales y las locales difieran.

Para el DANE la pobreza en nuestro país en el año 2019 fue de 35,7%, aumentando un punto en comparación al año anterior. La pobreza extrema por su parte se encuentra en un 9,6 %, lo que significa que aumentó más de un punto con respecto al 2018. La diferencia con las cifras que proyectó la CEPAL para el 2018 es de 2,6 puntos porcentuales en la pobreza general y de 3 puntos porcentuales en la pobreza extrema, siendo el margen de pobreza más alto en el informe de este organismo internacional.

Notemos que la unidad de medida que utiliza el Banco Mundial en sus documentos es la Línea Internacional de la Pobreza (LIP), la cual hace referencia a aquellas personas que viven con menos de 1.90 dólares diarios¹. En cambio, la medida utilizada por la CEPAL en el caso de Latinoamérica es la medición por ingresos: “Los datos utilizados para construir las líneas de pobreza provienen de las encuestas que miden el gasto de los hogares, ya sean encuestas de ingresos y gastos o de condiciones de vida de los hogares” (2018: 80).

En el caso colombiano, el DANE mide la pobreza monetaria creando la línea de pobreza con base en el costo mínimo de una canasta familiar a nivel per cápita. Para el 2019, la línea de pobreza nacional se ubicó en 327.674 pesos (aprox. 76 dólares) y la línea de pobreza extrema en 137.350 pesos (aprox. 48 dólares). Estos datos de corte cuantitativo son útiles porque nos brindan una mirada global de la pobreza a nivel mundial y local, y porque permiten hacer comparaciones y ajustar estrategias o políticas públicas encaminadas a su reducción, a fin de cumplir con las metas planteadas en los ODS.

Con base en los datos brindados por el Banco Mundial, uno estaría tentado a pensar que la lucha contra la pobreza extrema se está ganando, pero la realidad es que en los últimos años dicha tendencia se ha ido desacelerando. Para completar el escenario, adicional a la Línea Internacional de la Pobreza, el Banco Mundial propuso dos líneas de pobreza distintas para los países de renta media baja y renta media alta. Los valores de estas son de 3,20 dólares y 5,50 dólares diarios. Según Oxfam, si tenemos en cuenta la última línea, la pobreza a nivel mundial ascendería a 3.400 millones de personas (casi la mitad de la población mundial); esto nos revela un panorama bastante desolador.

¹ En la obra de Cortina se hacía referencia a la Línea de Pobreza anterior que se ubicaba en los 1.25 dólares en precios del 2005 (2018: 129).

1.1 Enfoque monetario para la medición de la pobreza

El enfoque monetario nació de la necesidad de cuantificar la pobreza en el marco del análisis macroeconómico. Es utilizado por diferentes organismos internacionales como el Banco Mundial, y es aplicado también por distintos países en el mundo. El origen de esta metodología de medición de la pobreza puede rastrearse en los trabajos de Charles Booth² y Seebhom Rowntree³, quienes querían, a partir del estudio empírico de la pobreza, formular una metodología objetiva para su estudio.

Booth quería verificar objetivamente las afirmaciones de los socialistas que decían que un tercio de la población en Londres vivía en la pobreza. También quería encontrar las causas últimas de la pobreza, ya que él tenía claras las causas inmediatas: “cuestiones de empleo, de hábito y de circunstancia” (Laderchi, 1997:5).

Su trabajo documentó diferentes aspectos de la vida de los ciudadanos de Londres y realizó mapas que detallaban las condiciones sociales de distintos lugares. También fijó lo que podría considerarse la primera línea de pobreza, en 10 a 20 chelines, que para él era lo mínimo que debería tener una persona para subsistir en una familia de seis miembros. “Es debatible si Booth inventó la línea de pobreza o no, pero es indiscutible que la pobreza para él, como para sus predecesores, no era solo una cuestión de ingresos, sino de la situación imperante en el hogar y la naturaleza y regularidad del empleo” (Laderchi, 1997: 5). Booth manifestó así una preocupación no solo por lo cuantitativo sino por lo cualitativo, y por ello la línea de la pobreza fue un elemento importante en su análisis, pero no el único.

Posteriormente Rowntree, basándose en los trabajos de Booth, mejoró la metodología con la que se estudia la pobreza; añadió criterios nuevos como el de una dieta nutricional básica, la compra de ropa y el alquiler. Distinguió dos tipos de pobreza: la primaria, correspondiente a todos aquellos que se encontraban bajo la línea de pobreza, y la secundaria, que hace referencia a aquellas personas que, si bien tienen los ingresos necesarios para subsistir, parecieran seguir viviendo en la pobreza debido a que gastan sus ingresos en bienes innecesarios, como el alcohol o los juegos de azar.

Según Laderchi, ambos investigadores aportaron elementos claves para la medición de la pobreza. Booth, con sus nuevos estudios y la gran cantidad de datos recogidos, amplió el debate sobre la cuestión de la pobreza que se limitaba en ese entonces a una interpretación moral. Por su parte, Rowntree es reconocido como uno de los primeros en realizar un estudio propiamente científico de dicho flagelo. Ambos creían en la objetividad de los estudios sobre pobreza y en las acciones que se deberían tomar en cuenta para acabar con esta problemática.

No obstante, comprender el fenómeno de la pobreza solo en términos cuantitativos puede dejar de lado otras características importantes del fenómeno, como las vivencias propias de cada sujeto, el acceso a derechos básicos como la educación y la salud, las dinámicas internas dentro

² Investigador social británico. Documentó la vida de la clase obrera en Londres a fines del siglo XIX.

³ Industrial inglés analista de temas de pobreza.

de las familias pobres que deben buscar su sustento diario, la afectación psicológica de sentirse excluido de la sociedad, la frustración de no acceder a bienes mínimos y el no poder llevar a cabalidad los proyectos de vida. Cortina (2017) hace un llamado a no centrarse únicamente en este tipo de mediciones y a ampliar el espectro de análisis del fenómeno con la ayuda de los enfoques cualitativos.

1.2 Críticas a los enfoques cuantitativos

Cuando consideramos la pobreza únicamente en términos cuantitativos, pareciera que las vivencias diarias y los anhelos de las personas pobres se difuminaran en el conjunto de datos estadísticos. Las cifras se convierten en esa información fría y sin contexto que vemos a diario en los medios de comunicación. Escuchar que los índices de pobreza aumentan no genera empatía hacia los más necesitados ni nos ayuda a comprender el fenómeno en su complejidad.

Cortina valora positivamente las metodologías que analizan el crecimiento o decrecimiento de la pobreza porque ayudan a postular políticas económicas que luchen contra dicho flagelo, pero también es clara en advertir que estas son insuficientes y que se hace imperioso el complemento de un enfoque cualitativo para comprender el fenómeno desde ópticas distintas. “Esta búsqueda de parámetros ha supuesto sin duda un avance, pero tiene también sus sombras, y de ahí que la «métrica monetaria» para evaluar los grados de pobreza haya recibido una buena cantidad de críticas” (Cortina, 2017: 129).

Una de las primeras críticas que hace la filósofa española es considerar que la Línea Internacional de la Pobreza (actualmente fijada en 1.90 dólares) no es una medida confiable, ya que no todas las economías son idénticas, y el dinero y las mercancías no tienen el mismo valor en los distintos países. Este tipo de líneas se construye cuando “el investigador o el político selecciona un conjunto de bienes que consideran mínimos, se evalúa su precio y se calcula qué personas no llegan a esa cantidad. Esos son los pobres” (Tortosa, 2002, citado por Cortina en 2009, p. 18).

Otra de las críticas es que el enfoque monetario recurre únicamente a las mercancías necesarias para la satisfacción de las necesidades básicas, lo cual según Cortina se convierte en una especie de fetichismo de las mercancías, ya que estas en sí mismas no dan cuenta si a través de esos bienes se está reduciendo la pobreza. No basta con saber a qué productos pueden acceder las clases menos favorecidas, sino que se deben conocer otras dinámicas que son más complejas y que nos ayudarían a comprender mejor el problema. La mortalidad infantil, por ejemplo, no tiene que ser únicamente comprendida en términos de unos bajos ingresos, sino que puede obedecer también a la imposibilidad de acceso a servicios sanitarios, o a políticas de regímenes autoritarios que generan hambrunas, o a la falta de programas sociales que brinden eficientemente una dieta nutricional básica.

La última crítica que enuncia Cortina en su obra es que estas mediciones “no tienen en cuenta las comparaciones interpersonales, sino que atienden sólo a los grandes números” (2017:

129). Es decir, en las cifras los pobres aparecen como un grupo homogéneo, y no se perciben las diferencias que existen entre distintos tipos de pobreza. Por ejemplo, en un núcleo familiar constituido por padre, madre e hijos, donde solo recibe ingresos el primero, se genera una clara desigualdad de género en la que la mujer será aún más pobre. También la pobreza rural, en comparación con la pobreza urbana, tiene varios matices; por ejemplo, el acceso a servicios públicos como el acueducto y la electricidad puede ser inexistente, a diferencia de la ciudad, en donde la cobertura es mayor.

De ahí que la autora proponga dos enfoques cualitativos para comprender la pobreza de manera más integral. El primero es el de la economía clínica de Jeffrey Sachs y el segundo el enfoque de libertad y capacidades de Amartya Sen. Estos enfoques tienen en cuenta variables como la educación, la esperanza de vida, la salud, la vivienda y el acceso al agua, entre otras. Adicional a estos dos enfoques, la obra de Deepa Narayan *La voz de los pobres* nos brinda una visión de la pobreza desde los directamente afectados, rompiendo con la concepción unívoca de los modelos cuantitativos.

1.3 El enfoque de la economía clínica

Uno de los enfoques a los que apela Adela Cortina para dar una mirada más focalizada y cualitativa de la pobreza es la economía clínica propuesta por Jeffrey Sachs. Este autor, al igual que Cortina, afirma que erradicar la pobreza es una tarea posible, ya que disponemos de los medios para hacerlo.

Para Sachs los métodos utilizados por la medicina nos brindan algunas lecciones que pueden ser aplicables a la economía del desarrollo, por ejemplo, hacer un buen diagnóstico para entender las particularidades en que se da el fenómeno de la pobreza en los distintos lugares del mundo y dar un tratamiento acorde al paciente. “Lo que se requiere es un cambio en el modo de mirar y ver los problemas del desarrollo económico, hasta lograr un enfoque de «economía clínica», en el que se atiende a los «detalles» cruciales de cada país” (2009: 157). Es decir, su geografía, sus recursos, su política, su población, su comercio, reconociendo que no existen dos contextos netamente iguales, y que cada país o lugar tiene sus dinámicas internas distintas a los de otros.

Las lecciones que Sachs toma en consideración son las de una buena medicina y los aplica como metodología para una economía que piense realmente en el desarrollo de los menos favorecidos. Los puntos claves son:

a. *La economía es un sistema complejo*: al igual que nuestro cuerpo, en el que existen diferentes sistemas que se interrelacionan y trabajan con armonía, en la economía hay diferentes sistemas que cumplen una función análoga. Para Sachs algunos de estos sistemas en la economía son el transporte, los servicios, las leyes, la tributación, entre otros, que deben funcionar bien para que una economía se desarrolle. Cualquier alteración en alguno de los sistemas puede generar problemas en todo el conjunto. Por ejemplo, cuando el cerebro sufre alguna lesión, otros

sistemas pueden verse seriamente afectados, y, así mismo, en un país la corrupción puede afectar seriamente el acceso a una mejor salud, o al desarrollo de la infraestructura, que a su vez influiría en otras áreas como el comercio.

b. *La complejidad requiere un diagnóstico diferencial*: para el autor los economistas, al igual que los médicos, deben aprender a realizar un diagnóstico diferencial. No todos los casos de fiebre proceden de una misma causa; por ello, el médico realiza cuestionarios para determinar las posibles causas y la gravedad de los síntomas. Sachs critica las medidas recetadas por el FMI a los países en vía de desarrollo, muchas de las cuales no tienen en cuenta las particularidades de cada economía. “La principal receta del FMI ha consistido en recomendar que se aprieten el cinturón presupuestario a unos pacientes demasiado pobres para tener siquiera cinturón” (Sachs, 2005: 121).

c. *Toda medicina es medicina familiar*: la economía clínica debe tener en cuenta el contexto en el cual se encuentra el país que tiene dificultades. No solo se debe centrar en causas endógenas de la pobreza, sino que se deben mirar las causas exógenas y como estas se interrelacionan. Un caso ilustrativo puede ser el de Venezuela. No basta solo con decir que hay pobreza porque el PIB no esté creciendo, o exista una crisis institucional y democrática, también cuentan acciones como los bloqueos económicos por parte de las potencias, los cuales restringen la capacidad de comerciar y de generar mayores ingresos, que a su vez afectan la posibilidad de superación de las problemáticas internas al país.

d. *Seguimiento y evaluación*: el diagnóstico es una primera hipótesis de lo que puede estar sucediendo en el cuerpo humano o, en este caso, en una economía en crisis. Pero si el tratamiento que se dé a partir de dicho diagnóstico no funciona, el paciente debe ser revalorado, de ahí la importancia de un seguimiento y una evaluación constante. Sachs menciona que muchas de las políticas dadas por el FMI se evalúan en función de si fueron aplicadas o no, y no de si el tratamiento era el correcto dadas las características de cada economía: “Los buenos médicos, por lo tanto, no consideran que cada diagnóstico sea sacrosanto, sino la hipótesis mejor fundada en el momento” (2005:126).

e. *Compromiso profesional*: Sachs hace un llamado a la importancia de la ética profesional. Al igual que el médico en el cual el paciente deposita su bien más importante, la vida, esta relación no debe ser aprovechada por el profesional para sacar ganancias personales a costa de la integridad de su paciente. Así mismo, el profesional en economía debe ser responsable con su trabajo. “Proporcionar asesoramiento, económico a otros requiere un compromiso profundo en la búsqueda de las respuestas correctas y no conformarse con aproximaciones superficiales” (2005:130).

Entonces la lucha contra la pobreza es posible siempre y cuando se tomen en serio los diagnósticos particulares de cada situación y se adecúen las propuestas para superar este flagelo. Según Conill, la pobreza extrema podría ser erradicada si se tomara una pequeña fracción de las elevadas rentas del mundo de los ricos. Esto va en sintonía con los estudios de Oxfam que argumentan que “si las personas más ricas pagasen un 0,5% más de impuestos sobre la riqueza, se recaudaría más dinero del necesario para escolarizar a los 262 millones de niñas y niños que

actualmente no tienen acceso a una educación y para proveer servicios de atención sanitaria que salvarían la vida a 3,3 millones de personas” (2019: 13).

1.4 El enfoque de libertad y capacidades

Amartya Sen, al igual que Cortina y Sachs, considera que una mirada únicamente cuantitativa de la pobreza se queda corta debido a que no le hace justicia a la complejidad del problema. Para este economista, el desarrollo no se puede medir únicamente en renta per cápita o producto interno bruto. Si bien estos indicadores económicos son importantes, dejan de lado otras características claves del desarrollo relacionadas con la libertad y la agencia de las personas menos favorecidas.

Sen concibe el desarrollo de forma distinta a lo que cotidianamente los medios de comunicación, los gobiernos y la mayoría de economistas sugieren, que es estar centrado únicamente en cifras que denotan si una economía creció o decreció, lo cual para Sen es importante pero no da cuenta de las vivencias a las cuales se encuentra enfrentado el ciudadano de a pie. Por ejemplo, Estados Unidos es uno de los países con mayor PIB, y la renta per cápita de muchos de sus ciudadanos afroamericanos es mayor que la de otros que se encuentran en países en vía de desarrollo; sin embargo, la probabilidad de los primeros de llegar a una edad adulta es menor que la de los segundos.

Según Sen, el auténtico desarrollo es el que apunta a garantizar la libertad de las personas: “El hecho de que centremos la atención en las libertades humanas contrasta con las visiones más estrictas de desarrollo, como su identificación con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social” (2000: 19). Dichas versiones estrictas del desarrollo son las que escuchamos a diario en los noticiarios, y constituyen la medida estándar con la que se miden tanto el desarrollo como la desigualdad y la pobreza. Pero las cifras se quedan cortas ante la realidad de cientos de personas que no pueden desarrollar sus proyectos de vida, sea por falta de trabajo o porque su ingreso solo sirve para suplir las necesidades básicas en el mejor de los casos. Es así como muchos ciudadanos ven coartadas sus libertades.

Chile, por ejemplo, ha sido referente en Latinoamérica en asuntos de desarrollo económico, y sin embargo las protestas sociales se tomaron el país a fines de 2019 y comienzos de 2020. Los reclamos empezaron por el incremento en la tarifa del metro, luego se fueron sumando peticiones como la de reformar las pensiones, reducir la desigualdad, financiar las deudas que agobian a la clase media, etc. La concepción de desarrollo de Sen busca justamente incluir en la lucha contra la pobreza este tipo de inequidades que ponen trabas a la libertad de los ciudadanos y no les permiten construir su proyecto de vida.

Esta conexión entre desarrollo y libertad funciona en doble sentido: a mayor desarrollo por medio de instituciones sociales habrá más libertad, y esta libertad a su vez garantizará mejores oportunidades para las personas, que podrán también tener un mayor compromiso social.

“Las libertades no solo son el fin principal del desarrollo, sino que se encuentran, además, entre sus principales medios”. (Sen, 2000: 28).

Sen hace énfasis en cinco tipos de libertades instrumentales fundamentales: las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora. Estas libertades mejoran las capacidades de los individuos y se complementan entre ellas.

Las libertades políticas hacen referencia a la libertad de expresión y al derecho a elegir libremente. Según Sen, contribuyen a fomentar la seguridad económica. Este tipo de libertades permite a las personas ser activas en la toma de decisiones a nivel gubernamental, utilizando los distintos canales democráticos que existen en los países. Sin embargo, en el caso de Colombia, esta libertad está muy restringida en algunas zonas debido a prácticas corruptas o de coerción por parte de grupos ilegales, o incluso de políticos que no permiten que las personas decidan o se expresen libremente. “Por tal razón, cuando no es el sujeto quien decide, sino que vota por alguien para que decida por él, la propuesta política se transforma en algo completamente distinto. Como dice Adela Cortina, todo termina en una competencia entre élites acerca de cuáles representan mejor los intereses del sujeto” (Gaviria, 2012: 18). Esta falta de agencia en la toma de decisiones también es el resultado de las necesidades vitales insatisfechas. Así, por ejemplo, muchas personas en condiciones de precariedad ven en la venta de su voto un mecanismo para aliviar en algo sus penurias, así sea por un día.

Los servicios económicos favorecen la utilización de recursos para que las personas sean partícipes del comercio, ya sea comprando, vendiendo o intercambiando productos, generando riqueza personal y recursos públicos que pueden ser utilizados para garantizar la prestación de servicios sociales. La tierra es un ejemplo de un recurso que puede generar desarrollo en Colombia. Sin embargo, varios factores afectan la productividad de los pequeños campesinos, por ejemplo, la falta de capital para el desarrollo agrícola, la falta de infraestructura para transportar sus productos o las políticas de tratados de libre comercio, que favorecen a economías fuertes en detrimento de la producción nacional. (Suarez, 2015)

Entre las oportunidades sociales encontramos el derecho a la salud y la educación. Garantizarlos ampliando su cobertura previene la mortalidad infantil, incrementa la esperanza de vida y permite hacer frente a enfermedades curables. En el caso de los servicios educativos, algunos Estados están garantizando el acceso a la educación desde la primera infancia hasta la secundaria e incluso la universidad. Esto ayuda a tener personas más calificadas, más humanas y con mayores posibilidades de ingresar al mundo laboral y mejorar su calidad de vida, ya que existe una correlación entre educación y movilidad social.

La corrupción es una de las problemáticas que deben sortear los gobiernos y las distintas instituciones. Por ello Sen propone que existan unas garantías de transparencia en la sociedad, que fomenten un ambiente de confianza entre los ciudadanos y las instituciones. Por ejemplo, los medios de comunicación juegan un papel importante a la hora de transmitir lo que realmente sucede al interior de un país, y por eso deben ser críticos y responsables con la información. En

otras palabras, ellos deben estar al servicio de la sociedad en general y no estar sometidos a intereses particulares.

Finalmente, ningún país es inmune a algún tipo de eventualidad que pueda afectar a sus ciudadanos, en especial a los menos favorecidos. De ahí la importancia de la seguridad protectora. Esta puede materializarse en ayudas económicas como los subsidios de desempleo o la asignación de recursos de apoyo en caso de afectación por desastres naturales. Por ejemplo, las perturbaciones causadas por las altas emisiones de CO², están generando fenómenos climáticos en diferentes partes del mundo que han afectado no solo a miles de personas sino a diferentes especies de animales y ecosistemas. Por esta razón, los Estados están en la obligación de garantizar recursos que atiendan a las comunidades afectadas.

1.5 El enfoque de la pobreza multifacética

¿Qué es ser pobre? Como se mencionó antes, las metodologías cuantitativas hacen referencia a la pobreza como una falta de ingresos que constriñe la posibilidad de adquirir la canasta básica. Sin embargo, para Neepa Narayan, el asunto va más allá. Esta psicóloga social reivindica la importancia de escuchar a los directamente afectados; conocer sus voces, experiencias, relatos y sentires de lo que implica para ellos vivir en dicha situación.

Para este fin, utiliza una nueva forma de abordar el fenómeno: la Evaluación de la Pobreza con la Participación de los Afectados (EPPA). Esta metodología cualitativa recoge datos de las vivencias de los pobres que quedan invisibilizadas con las encuestas utilizadas para crear las LIP. Por ejemplo, aportan información sobre las desigualdades internas de un hogar, en especial las de género: “las evaluaciones de la pobreza con la participación de los afectados tienen la posibilidad de iluminar a la dinámica de poder entre hombres y mujeres” (Narayan, 2000: 16).

La EPPA utiliza cuestionarios con preguntas abiertas y no predeterminadas, marcando así un contraste con las encuestas cuantitativas. Se crean espacios de participación donde el diálogo y las entrevistas no estructuradas permitan a la comunidad expresarse sin muchas restricciones. El papel del observador o el profesional también cambia, ya que debe dejar a un lado sus prejuicios y estar abierto a concepciones que puedan ser contrarias a su pensamiento.

Algunas de las cuestiones planteadas a las comunidades son: ¿Qué significa la pobreza para ellos? ¿Cuál es su relación con las instituciones? ¿Cómo se dan las relaciones de género? Con base en las respuestas se van construyendo categorías de análisis que permitan una interpretación de la información. Los resultados apuntan a cinco tipos de factores que inciden en la pobreza y que contrastan con la visión monetaria de la mayoría de las instituciones.

a. *La pobreza es multicausal*: los pobres reconocen que la pobreza no se da solo por la falta de ingresos sino por un abanico de causas que inciden negativamente en su situación. Por ejemplo, las sequías, la falta de infraestructura, de empleo, la imposibilidad de comerciar, las enfermedades o los castigos divinos. “La pobreza nunca se produce debido a la falta de un solo

elemento, sino que es consecuencia de múltiples factores relacionados entre sí que inciden en las experiencias de la gente y sus definiciones de la pobreza” (Narayan, 2000: 32). Esto deriva a su vez en las diferentes interpretaciones que dan los pobres del fenómeno que los aqueja y que dependerá de su situación particular, es decir, si una persona sufre la pérdida de una cosecha por culpa de factores ambientales, seguramente dirá que su pobreza se debe a esta causa en especial.

b. *Déficit de bienestar*: este se materializa, según los relatos de los pobres, en dos problemas: la falta de alimentación y la falta de empleo. La primera, según la percepción de los encuestados, es la más recurrente; muchos consumen una dieta baja en proteína, se saltan comidas, en algunos hogares pakistaníes las mujeres priorizan la comida de los jefes de hogar y sus hijos hasta el punto de ellas quedarse sin alimento. Esta situación, según Narayan, se agudiza cuando hay desempleo o cuando las tierras no son productivas.

La falta de empleo o el empleo mal remunerado es el segundo problema constante en el vivir de los pobres, pues muchos no cuentan con salarios dignos, ni estabilidad laboral, ni seguridad en el trabajo. Es común que muchas personas trabajen solo por la comida y reciban un pago ínfimo que apenas alcanza para subsistir. “Los ricos tienen un empleo permanente, los pobres sólo son ricos en los muchos empleos que tienen que realizar. —Un hombre pobre de Pakistán, 1996” (Narayan, 2000: 36).

c. *Afectación psicológica*: son muchos los sentimientos de los pobres con respecto a su situación: angustia, vergüenza, impotencia, etc. “Una madre de Tanzania pregunta: “¿Cómo puede uno soportar que sus hijos estén hambrientos día tras día?” (Narayan, 2000: 38). Existe una relación causal entre la pobreza y la incidencia negativa de esta en la psique de las personas pobres, que en ocasiones deben tomar decisiones difíciles como la de regalar a sus hijos para que estos no mueran de hambre.

Otro caso es el de los jóvenes que sienten vergüenza en las escuelas al tener que llevar ropa que luce vieja o usada al compararla con la de aquellos que pueden costearse un buen uniforme. Esta realidad no es ajena a muchos colegios públicos de nuestro país, donde este tipo de comparaciones afecta la autoestima de los menos favorecidos.

Los pobres aducen que otra de las consecuencias que tiene impacto psicológico es la imposibilidad de ser escuchados: su situación conlleva a tener bajas posibilidades de participación política, lo que genera que aquellas personas que ostentan el poder político y económico abusen de los menos favorecidos. Así, por ejemplo, los ricos compran los productos agrícolas a bajo costo, y ante la falta de organización y necesidades de los pobres, muchos optan por vender sus productos al peor postor. “Los ricos en Tanzania se definen como «los que fijan los precios», mientras que los pobres se describen como «los que tienen que aceptar los precios fijados por terceros»” (Narayan, 2000: 40).

A la mujer también se le niegan los espacios de participación. Su voz es silenciada no solo en la comunidad sino en el núcleo más elemental de su propia familia. Narayan explica que muchas mujeres temían ser entrevistadas por miedo a represalias por parte de sus maridos. Muchas de las denuncias de ellas hacen referencia a la falta de seguridad en las calles, al

machismo dentro y fuera del hogar, y al no poder defender sus derechos o su voz por miedo a consecuencias que incluso atentan contra su vida.

d. *Infraestructura deficiente*: la falta de infraestructura es recurrente en las comunidades pobres, las cuales se quejan de la falta de carreteras, colegios, hospitales, instituciones públicas, servicios de electricidad, agua entre otros. Esta falta de infraestructura es una falla constante en las zonas rurales de los diferentes países, lo que, sumado a la lejanía de poblados urbanos, constriñe la posibilidad de comerciar productos agrícolas, ya que sale costoso transportarlos a la zona urbana.

Algunos pobres manifiestan que esa falta de carreteras también afecta la posibilidad de acceder a servicios de salud y educación. Incluso tienen miedo a enfermarse y todo lo que esto implica: altos costos para la movilidad, distancias largas y la posibilidad de llegar al centro de salud y no recibir la atención necesaria. Muchos jóvenes desertan del estudio debido también a largas distancias entre sus hogares y los centros educativos. En nuestro país, por ejemplo, estudiantes debían cruzar en balsas artesanales un río lleno de caimanes para llegar a la escuela.⁴

El déficit de infraestructura afecta servicios básicos como el agua, de suma importancia para la alimentación, para el aseo y para regar los cultivos. La falta del preciado líquido es vista por algunas comunidades pobres como una de las principales problemáticas en su diario vivir. Pozos dañados, largas caminatas para recogerla, contaminación de las principales fuentes derivan en otros problemas como las enfermedades.

e. *Activos de los pobres*: como se mencionó antes, las métricas monetarias centran su análisis en los ingresos; sin embargo, los relatos recogidos en los estudios de Narayan señalan que los pobres se fijan más en la importancia de sus activos, así sean escasos. Dichos activos los dividen en cuatro grupos: capital físico, capital humano, capital social y capital ecológico.

El capital físico hace referencia principalmente a la tierra. Aquellos que no tienen acceso a este bien son considerados pobres y aquellos que la poseen pero que no logran sacar réditos económicos debido a la falta de recursos, agotamiento del suelo, sequías o factores ambientales también son considerados pobres.

Dentro de esta categoría se incluyen bienes como las casas o los bienes de uso doméstico. Las casas, según Narayan, pueden pasar de ser activos a pasivos dado los gastos que un inmueble suele generar. En el caso de los bienes domésticos, estos son vendidos para paliar las crisis económicas, por ejemplo, cuando se acaban las reservas de grano de una familia.

A falta de capital físico, los pobres señalan que el capital humano es su activo principal. Este hace referencia a “la capacidad de trabajar y el buen estado de salud” (Narayan, 2000:53). Los pobres temen que este activo sea vea afectado: enfermarse implica no poder trabajar y contraer deudas debido a los costos en tratamientos de salud de los enfermos en el núcleo familiar.

⁴ “Indignante: niños deben atravesar en balsa un río con caimanes para llegar al colegio”. Recuperado en <https://bit.ly/37y72ms>

La educación también hace parte de los activos humanos. Las barreras que imposibilitan acceder a ella tienen como consecuencia empleos mal remunerados, una tasa alta de analfabetismo, desigualdades de género que se acentúan en algunas culturas donde es mal visto que las mujeres se eduquen porque dejarían de centrarse en las actividades del hogar.

Los pobres con capital social son aquellos que cuentan con redes sociales de apoyo de familiares o instituciones que los ayudan económicamente en los momentos de crisis. En algunas declaraciones, los pobres hacen hincapié en el deber moral que tienen los familiares de ayudar a sus parientes menos favorecidos.

El clima puede ser un aliado o un enemigo, dependiendo de su comportamiento. Cuando las lluvias ayudan a la producción agrícola se convierte en un activo ecológico, pero si por el contrario estas dan lugar a inundaciones, lo que sucederá es que la problemática de la pobreza se agravará. Muchos pobladores de África dependen de estos cambios estacionarios. Las sequías afectan no solo la producción de alimentos para la venta sino para el consumo diario.

La afectación medio ambiental no solo se da por los cambios climáticos sino por el uso indiscriminado de recursos que cada vez son más escasos: “La disminución del arbolado en grandes zonas de Benin significa que los pobres ya no pueden acudir a las plantas silvestres y a la caza cuando escasean los alimentos” (Narayan, 2000: 59).

Otro fenómeno es que muchos pobres se ven en la obligación de vivir en zonas ecológicas peligrosas: laderas, orillas de ríos, pantanos etc. En nuestra ciudad, son varios los casos de desplazados que construyen sus hogares en zonas de alto riesgo donde los deslizamientos de tierra son comunes.

Estas son las categorías más sobresalientes en los relatos de los pobres y que ayudan a entender el fenómeno de la pobreza desde los directamente afectados. Por ello, la EPPA es un instrumento cualitativo que enriquece y complementa las métricas monetarias de corte cuantitativo, las cuales siempre han dejado de lado las vivencias de los pobres. Por ejemplo, la afectación de la pobreza por géneros es un fenómeno que desde los enfoques monetarios no se le da un papel relevante o la importancia que amerita. Por ello, cuando la EPPA recoge las apreciaciones e interpretaciones de ambos géneros empieza a develar dinámicas que permanecían ocultas y que permitirán una comprensión más global de esta problemática social.

Las métricas monetarias se centran en el ingreso por núcleo familiar, así que no discriminan cómo viven la pobreza los diferentes integrantes de la familia, y particularmente las mujeres. Muchas de ellas no reciben un ingreso económico y sus labores se reducen a quehaceres domésticos y de cuidado de niños, ancianos y enfermos. (Narayan, 2000).

Aunque se ha abierto el mercado laboral, el salario femenino es menor en comparación al de los hombres. Las mujeres con trabajos precarios deben seguir cumpliendo con sus labores domésticas y su bajo ingreso económico no ha repercutido positivamente en su movilidad social, es decir, siguen siendo pobres.

Las entrevistas realizadas por el equipo de Narayan revelan que el ingreso de la mujer al mundo laboral ha creado tensiones al interior del hogar. Algunos hombres se sienten ineficientes

por no cumplir su rol cultural de sostén principal de la familia. “Los hombres consideran la pérdida de su ganado y la creciente dependencia del ingreso informal de sus [esposas] para satisfacer las necesidades básicas de la familia como una amenaza a su situación social” (2000: 176).

Esta amenaza social que siente el hombre trae como consecuencia nuevas problemáticas, como el alcoholismo, la violencia intrafamiliar y el abandono de sus hogares. Esto a su vez repercute negativamente en la pobreza de familia, ya que usualmente es la mujer la que asume el rol de jefa de hogar, y debido a su bajo salario y carga doméstica, le es casi imposible salir de la situación de penuria en la que se encuentra.

La pobreza no es la causa de la desigualdad de géneros y tampoco de la división sexual de trabajo, pero sí hace más críticas estas dos situaciones. En algunos testimonios recogidos por Narayan, las mujeres comentan que son sus esposos los que manejan sus cuentas bancarias, teniendo no solo acceso a su información sino a sus activos. También la violencia es sustentada desde lo cultural. Así, el maltrato se concibe como una forma de disciplinar a la mujer, ya que ella es el sexo inferior. “No discuto mucho porque podría abandonarme, y no tendría a dónde ir. Por lo general no me pega a menos que mi falta sea grave” (Narayan, 2000: 179).

Los trabajos que se dan a las mujeres denotan una división sexual del trabajo apegada a estándares tradicionales: ellas son las que cuidan, asean, educan. Cuando la situación es crítica al interior de su núcleo familiar, las mujeres están dispuestas a trabajar en actividades que para los hombres serían culturalmente indignas.

Otra problemática que aqueja a las mujeres en el mundo laboral es el acoso sexual por parte de sus superiores. La EPPA expone que muchas de ellas deben someterse a este tipo de conductas para no perder el trabajo que le da sustento económico. Algunos empleadores, para contratar exigen un límite de edad y se fijan en el físico de las mujeres. “Contesté varias veces un aviso en el cual se solicitaba una persona para limpiar, y convine con el dueño en encontrarnos en cierto lugar. Algunas veces llegué a esperar durante una hora y nadie vino. Supongo que me habrán visto a la distancia y como no soy joven –tengo 41 años y no soy atractiva– se fueron” (Narayan, 2000: 186).

Este tipo de barreras y dificultades en el trabajo promueve que muchos hombres y mujeres decidan migrar a países a buscar un futuro mejor y enviar recursos a sus familias. Sin embargo, algunos jefes de hogar optan por abandonar a sus familias y rehacer su vida en el exterior. Las mujeres, por su parte, si logran tener el permiso de su esposo para laborar en el exterior, deben realizar labores domésticas, y en escenarios menos positivos recurren a la prostitución para recibir ingresos y así sostener a su familia.

La EPPA también devela desigualdades relativas al ocio, que no son tenidas en cuenta por los enfoques cuantitativos de la pobreza. Debido a las largas jornadas laborales de las mujeres y sus actividades en el hogar, no tienen espacio para el ocio, como sí lo tienen los hombres, que beben y socializan con sus pares. Testimonios en Ecuador manifiestan que “en las comunidades estudiadas las mujeres tenían un día de trabajo de 15 a 18 horas; culturalmente, el ocio se considera inaceptable para las mujeres, e hilan lana incluso mientras caminan o hablan”

(Narayan, 2000: 187). Esta falta de tiempo es también una de las causas por las cuales la mujer tiene baja participación política. A esto se suma que el rol político está culturalmente asignado a los hombres.

Estos son algunos de los aspectos que recoge la EPPA y que, junto a la metodología cuantitativa, pueden mostrar un panorama más completo de lo que implica ser pobre y de las acciones que se deben materializar para hacer frente al flagelo de la pobreza. Pareciera que las métricas monetarias apuntaran a tomar medidas y políticas a nivel macroeconómico, mientras que los enfoques como el propuesto por Narayan dan información para tomar medidas a nivel microeconómico y más centrado en las comunidades.

1.6 El rol de la desigualdad económica en el agravamiento de la pobreza

«Pauper ubique jacet»

La pobreza, como hemos visto, no es fenómeno que solo se explique por la falta de ingresos económicos. Esta puede ser comprendida desde enfoques cualitativos como los propuestos por Sachs, Sen y Narayan. Sin embargo, hay otro fenómeno que agudiza el problema de la pobreza: la desigualdad.

En 2019 en nuestro país fue sancionada la ley 2013 (Congreso de la Republica, 2019) que obliga a funcionarios públicos a publicar su declaración de renta, como una estrategia de transparencia y de lucha contra la corrupción. En los primeros meses del 2020 fueron varios los servidores públicos (ministros, senadores y expresidentes) que dieron a conocer su declaración. Llamó la atención de diferentes sectores sociales que los impuestos pagados por algunos servidores son bajos en comparación a los ingresos y capital que tienen. Por ejemplo, para el economista Salomón Kalmanovitz, la declaración de renta del expresidente Álvaro Uribe Vélez⁵, que tiene un patrimonio de 12.300 millones de pesos, no deriva en una tributación justa. Algunos políticos usan diferentes tipos de salidas legales para reducir la tasa de impuestos que deberían aportar como lo hacen la mayoría de ciudadanos. Este fenómeno se conoce como elusión fiscal.

Tal situación trae a la memoria lo dicho por Oxfam frente a la tributación que deberían dar los milmillonarios, así como las propuestas de Sachs para salir de la crisis de la pobreza: Tiene que implementarse una política tributaria justa, en la que los impuestos sean progresivos, de modo que el que gane más tribute más. Por ejemplo, según datos de Oxfam, si se gravara el 0.5% del impuesto al patrimonio de los más ricos, se recaudarían fondos suficientes para crear 117 millones de puestos de trabajo en sectores como educación y salud (2020: 8).

La brecha entre ricos y pobres es cada vez más grande y pareciera no tener solución a la vista. Otro ejemplo dado por Oxfam retrata la dimensión de esta problemática: si una persona ahorrara 10.000 dólares diarios desde la construcción de las pirámides de Egipto, poseería una quinta parte en promedio de la riqueza de los cinco milmillonarios más ricos del mundo (2020: 8). La acumulación y concentración de la riqueza de unos pocos (en este caso, 2.153

⁵ La riqueza de Álvaro Uribe. Recuperado en <https://bit.ly/32FYdq1>

millonarios en 2019) denota con creces la desigualdad rampante a nivel mundial, donde casi la mitad de la población vive a duras penas con menos de 5.50 dólares diarios.

El origen de esta acumulación fue estudiado por Marx en su obra *El capital*. Para el teórico alemán, el proceso de acumulación de riqueza surgió en el cambio de modelo económico que se dio al pasar del feudalismo a la economía capitalista. En ese tránsito, cientos de campesinos que trabajaban tierras comunales fueron expropiados por terratenientes que monopolizaron la tierra y su uso.

Lo anterior generó una masa de desposeídos llamados obreros libres, que migró a las ciudades a trabajar en fábricas con sueldos irrisorios que escasamente servían para sobrevivir. Marx expone que el obrero pierde la conexión que tenía con los medios de producción que lo sostenían en el sistema feudal, es decir, la tierra. Al perder esta conexión, lo único que le queda al obrero es su fuerza de trabajo: “vemos que estos trabajadores recién emancipados sólo pueden convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que se vean despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban” (Marx, 1867: 3).

La apropiación de los medios de producción por parte de la nueva clase dominante, según Marx, se dio de manera violenta: “Las tropas británicas, enviadas por el Gobierno para ejecutar las órdenes de la duquesa, hicieron fuego contra los habitantes, expulsados de sus tierras” (1867: 15). Las tierras que eran para la labranza fueron en lo sucesivo para la ganadería y los rebaños de ovejas. Llama la atención que en la actualidad este fenómeno de cambio del uso de la tierra y expropiación continúa vigente. Grupos ilegales en nuestro país desplazan violentamente a campesinos de sus propiedades, que luego son vendidas a grandes hacendados para el monocultivo de palma o la ganadería extensiva.

Esta apropiación de la riqueza en Inglaterra se apoyó en un aparato legislativo que legitimó el accionar de los usurpadores o que reaccionó con indiferencia ante dicha usurpación. Algunos de los ejemplos citados por el filósofo alemán muestran cómo se crearon leyes en contra de los nuevos desposeídos, a los cuales se les perseguía, marcaba con hierro caliente, cortaban las orejas o eran ahorcados. Esto se conecta con el desprecio hacia los pobres que denuncia Adela Cortina, solo que en la actualidad se manifiesta en conductas aporóforas como los delitos o discursos de odio hacia los menos favorecidos.

Una cuestión que Marx no aborda en el capítulo XXIV de *El capital* es cómo esta acumulación afecta de manera distinta a los dos sexos, recayendo la parte más pesada de la carga en la mujer. Puede ser anacrónico esperar que Marx tocara el tema de la mujer en un periodo donde la participación de la mujer seguía siendo endeble. Sin embargo, en la actualidad es una cuestión que debe ser abordada. Por ejemplo, Narayan ha mostrado cómo la desigualdad económica afecta a las mujeres. “Vivimos en un sistema injusto que explota y excluye a las mujeres y niñas más pobres, y acumula una creciente cantidad de riqueza y poder en manos de una pequeña élite rica.” (2020: 10).

Otras consecuencias que se derivan de la desigualdad en la actualidad son: la falta de movilidad social, la inseguridad y la ausencia de servicios educativos y de salud. Estas son

estudiadas por Joseph Stiglitz en su obra *El precio de la desigualdad*. Él toma como objeto de análisis la economía estadounidense después de la Gran recesión y subraya como dato central que la crisis económica no golpeó de la misma manera a las distintas clases sociales. “Los ricos se hacían cada vez más ricos, mientras los demás tenían que afrontar unas dificultades que parecían incompatibles con el sueño americano” (Stiglitz, 2012: 48).

A pesar del alto desarrollo económico estadounidense, la movilidad social es una utopía para las clases menos favorecidas. Esta problemática que se da en diferentes países es retratada en la película *Parásito*, ganadora de cuatro premios Oscar en 2020. La obra cinematográfica, que transcurre en la actual Corea del Sur, muestra el anhelo de una clase trabajadora por ascender socialmente, tener el estatus del que gozan los multimillonarios y de encajar en ese mundo que le es negado. En efecto, la clase alta no quiere perder sus privilegios y rechaza de manera implícita o explícita a los pobres, ya sea por su olor, su vestimenta, sus costumbres, etc.

La ficción no se aleja mucho de la realidad. Para Stiglitz en el 2053 la división entre ricos y pobres en Estados Unidos será mayor: “los ricos viven en urbanizaciones cerradas, envían a sus hijos a colegios caros y tienen acceso a una atención sanitaria de primera calidad. Mientras tanto, el resto vive en un mundo marcado por la inseguridad, por una educación a lo sumo mediocre y una atención sanitaria racionada a todos los efectos, donde la gente espera y reza por no ponerse gravemente enferma” (2012: 355). Este fenómeno, llamado por los expertos «economía dual», hace referencia a países⁶ donde dos sociedades conviven la una con la otra, pero se desconocen entre sí. Esta economía es explícita en la película *Parásito*, ya que existen diferentes clases sociales con unas dinámicas internas las cuales no son conocidas o son apenas una idea vaga en el imaginario de las demás.

Stiglitz critica la teoría del goteo. Esta postula –según algunos economistas– que el crecimiento del grueso de la sociedad depende del crecimiento de las clases altas, es decir, que el bienestar “goteará” paulatinamente de las clases altas a las más bajas. Sin embargo, Stiglitz demuestra que, después de la crisis del 2008, el crecimiento exponencial de los más ricos fue a costa de la clase media y baja, lo que indica que la teoría del goteo funcionó pero de forma inversa.

Llama la atención que la teoría del goteo se encuentra implícita en los argumentos utilizados a la hora de eximir de impuestos a los grandes empresarios en nuestro país. Se hacen exenciones tributarias que supuestamente repercutirán en mayor empleo, mejores salarios y un mayor crecimiento. Sin embargo, los resultados no han sido los más positivos para el colombiano de a pie, el cual sí debe pagar impuestos regresivos como el IVA.

La desigualdad también afecta seriamente las dinámicas domésticas. Muchas familias estadounidenses vieron cómo sus ingresos se redujeron en los últimos años, mientras que el valor de sus casas –en algunos casos único patrimonio– bajó de precio. El dinero no alcanzaba para pagar la matrícula de las guarderías para sus hijos. Muchos jóvenes se graduaban de la universidad, pero no conseguían trabajo y debían seguir viviendo con sus padres. La inseguridad

⁶ Stiglitz explica que la economía dual se da en países en vías de desarrollo, pero no dice cuáles.

económica en los ciudadanos era creciente, pues vivían con la preocupación latente de perder sus empleos o de que sus inmuebles fueran embargados.

Las políticas y programas sociales que debían servir para hacer frente a la crisis de la población fueron insuficientes. Los seguros de desempleo no cubrían necesidades básicas, y si alguien enfermaba, no tenía con qué pagar los costos de salud. “No es de extrañar que más de la mitad de los parados hubiera experimentado problemas emocionales o de salud como consecuencia de no tener un empleo, pero no tenían acceso a un tratamiento, ya que más de la mitad de los desempleados no tenía cobertura de un seguro médico” (Stiglitz, 2012:58). Perder el empleo enfrentaba al ciudadano a un cúmulo de dificultades que, sin el apoyo estatal, no podía superar con facilidad.

Adicional a la inseguridad económica se encuentra la inseguridad sanitaria. Por ejemplo, según Stiglitz, el presidente Obama trató de ampliar la cobertura de los programas de sanidad. El Medicaid -programa de salud para los más vulnerables- se vio afectado por la Gran Recesión de 2008, la cual causó recortes en los recursos económicos que financiaban el programa, afectando a los usuarios más pobres de la sociedad estadounidense.

La ausencia de servicios de salud y educación profundizan más esta segunda problemática. Es marcada la brecha entre los servicios que tienen los ricos en contraste con los pobres: universidades de elite, seguros de salud de alta calidad, mejores condiciones nutricionales, mayor enriquecimiento cultural. La salud y la educación de los menos favorecidos siguen siendo de baja cobertura y calidad. Esta desigualdad de oportunidades –según Stiglitz– imposibilita a los pobres huir de su particular situación de necesidad.

El fenómeno de la desigualdad en Estados Unidos se replica en diferentes países del mundo con un crecimiento constante y que pareciera imparable. “La desigualdad social parece estar a punto de convertirse en el primer *perpetuum mobile* que, finalmente, han creado los humanos en la Historia tras numerosos intentos fallidos” (Bauman, 2013: 22). Este sociólogo, en su libro *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, hace un llamado a actuar sobre el modelo económico que permite y promueve la desigualdad social. Se hace imperativo cambiarlo antes de que despliegue su potencial autodestructivo.

Cortina reconoce que el problema de la desigualdad se da por el acaparamiento de riqueza por parte de la clase oligárquica. La desigualdad social genera también una desigualdad en el consumo. Por ejemplo, los más necesitados no tienen con qué consumir lo básico, mientras la clase favorecida tiene un consumo ostentoso. La autora expone cinco razones por las cuales las potencias tienen gran responsabilidad en la forma en que se fomenta esta desigualdad de consumo.

a. *La influencia de la publicidad.* Cortina hace alusión al efecto mostración, que “consiste en que los consumidores asumen formas más costosas de consumo cuando las ven en otras gentes” (2002: 294). Esto explicaría porque en algunos casos, paradójicamente, personas con bajos recursos invierten sus ingresos, por ejemplo, en los más recientes celulares de gama alta que se encuentren en el mercado. Al efecto mostración se suma el efecto de imitación, que es el

de adquirir bienes que dan estatus. Siguiendo con el ejemplo propuesto, tener el último Iphone me da prestigio, así haya tenido diferir su pago a 36 o más cuotas mensuales.

b. *La economía global afecta a todos los habitantes de la tierra.* No todos somos partícipes activos en la toma de decisiones económicas frente al consumo, pues son las grandes empresas y potencias las que tienen este rol, y que a través de la publicidad fomentan el hiperconsumo. Por esto es importante la participación de la comunidad global y que se propongan nuevas formas de consumo responsable.

c. *Suelen ser los países desarrollados –no los únicos- los que promueven el respeto por las normas* y fomentan en su discurso los valores republicanos de libertad, igualdad y defensa de los derechos humanos. Pero estos no se han materializado de igual manera en las distintas partes del mundo. Por ejemplo, el derecho de garantizar las condiciones para que los individuos lleven una calidad de vida digna es puesto en duda por la creciente pobreza y desigualdad en el mundo. Este y otros derechos no se pueden convertir en letra muerta, sino que deben ser vinculantes para todos los Estados y debe existir un compromiso ético y moral por cumplirlos.

d. *Son las potencias las que están llamadas ayudar a las naciones menos favorecidas.* Es un acto de responsabilidad, dado que tienen un poder que les otorga la responsabilidad moral de fomentar las condiciones para que los más pobres puedan salir de su situación de penuria. Por ejemplo, Sachs promovió acciones para que potencias como Estados Unidos perdonaran las deudas de los países más pobres, y facilitó que medicamentos contra el sida fueran dados a precios asequibles para las comunidades más necesitadas de África

e. *La riqueza global no es solo producida por las grandes economías; en realidad, todos jugamos un papel fundamental en la producción de la riqueza mundial.* Cortina critica la teoría del individualismo posesivo, la cual tiene como tesis que “cada persona es dueña de sus facultades y del producto de sus facultades, sin deber por ello nada a la sociedad” (2002: 299-300). En contraposición a esta, la autora argumenta que no es fácil de discernir qué parte de los bienes de la producción son individuales o grupales. Por tal razón, tomar parte de esa riqueza para garantizar unas condiciones mínimas de vida es un acto de solidaridad que creará mejores condiciones e incrementará la riqueza del conjunto de la sociedad.

Adicional a la responsabilidad de los países desarrollados y de sus elites, Cortina propone que para hacer frente a las desigualdades de consumo se deben promover estilos de vida incluyentes. No se trata de igualar el consumo de todas las clases y que todas tengan acceso al mismo tipo de mercancías, ya que esto sería inviable ambientalmente dada la finitud de los recursos. La autora da un ejemplo sobre un tipo de estilo de vida incluyente, el Movimiento de Vida Simple: el consumo de las personas que lo integraban era moderado, y se valoraba más la vida en comunidad que las mercancías. Sin embargo, este movimiento no tuvo fuerza por ser una opción individual y no construyó una institucionalidad que ayudara a replicar o fomentar este estilo de vida. De ahí la importancia de “sentar las bases políticas, económicas y sociales que hagan y que promuevan el desarrollo de estilos de vida capaces de fortalecer la libertad de todas y cada una de las personas y respetar la naturaleza” (Cortina, 2002: 315).

Algunas orientaciones éticas que nos brinda Cortina para hacer frente al problema del consumo inequitativo son:

- Universalizar el consumo de bienes necesarios como la educación y la salud.
- Realizar un compromiso con los diferentes sectores: el económico, el social y el político para que estos bienes sean asequibles a todos.
- Sentar las bases para un trabajo libre que no tenga como fin únicamente el consumo.
- El fin de la educación no puede ser concebido únicamente como una forma de éxito social.
- Promover un cambio de valores que sean diferentes a la lógica individualista y consumidora de nuestra época (cambiar noción de progreso).
- Poner en tela de juicio la idea de que el consumo es el único motor de creación de riqueza.

Adela reconoce que esta rebelión moral no se está materializando, ya que es necesario empoderar a las personas para que puedan elegir su estilo de consumo responsable y que este no sea una simple réplica del consumismo de las clases oligárquicas.

Uno de los puntos que llama la atención es el de revisar críticamente la idea del consumo como creador de riqueza y desarrollo de un país. Enrique Dussel no solo pone en cuestión esta idea, sino al modelo económico capitalista en su totalidad que genera la pobreza y la desigualdad. El capitalismo, “como el aprendiz de mago, está lanzado al desarrollo, al progreso infinito sin estudiar los efectos negativos, exigiendo cada vez mayor aumento de la producción” (Dussel, 2013: 392).

La propuesta dusseliana es la descolonización epistemológica de la economía, que debe gestarse desde los directamente afectados por el capitalismo. “Es saber pensar económicamente desde la situación propia de una realidad de países periféricos, subdesarrollados, que fueron colonias militares, políticas y culturales..., y que lo siguen siendo en el plano de la tecnología y de la ciencia” (Dussel, 2013: 398). Se trata de develar las fallas y proponer alternativas al marco económico vigente.

Algunas de estas alternativas se inspirarían en experiencias de economía popular, por ejemplo, de grupos indígenas, campesinos, asociaciones comunitarias, entre otras. Dussel advierte que no existe un proyecto estructurado alternativo al capitalismo, sino algunos principios que nos servirán de referente para pensar un sistema distinto y, a través de la praxis política, irlo materializando.

Capítulo 2

De la indiferencia a la solidaridad con el pobre



En el capítulo anterior se explicaron las diferentes concepciones sobre lo que implica ser pobre, poniendo de manifiesto que las medidas únicamente cuantitativas de la pobreza no agotan toda la complejidad de este fenómeno. Ahora se abordará otra problemática: la indiferencia. Como veremos enseguida, esta actitud es muy cercana al rechazo o el miedo al pobre.

Ante la presencia del menesteroso, por ejemplo, un habitante de calle, la reacción más cotidiana es la de invisibilizarlo y hacer como si no existiese. Ya se vuelve parte del paisaje ver a cientos de personas dormir en los andenes, sabiendo que viven en condiciones paupérrimas e indignas. Muchos de nuestros conciudadanos no tienen con qué vivir a diario y aun así nuestra respuesta es una total indiferencia o apatía por su situación.

Un ejemplo que retrata este fenómeno es un experimento social realizado por la Unicef en el 2016⁷. En él una actriz de 6 años fingía estar sola en un lugar público. Anano -nombre de la niña- estaba bien vestida y arreglada, del modo que se consideraría normal en alguien de su edad. Muchos se acercaban preocupados al verla sola, preguntaban por qué lo estaba y la ayudaban. Al trasladar la escena a un centro comercial, las acciones de las demás personas no diferían de las de la plaza, pues también la trataban con agrado, la consentían, le ofrecían incluso de comer. Sin embargo, la respuesta de las personas en los dos escenarios cambia cuando transforman la apariencia de Anano en la de una niña sucia y mal arreglada, como si fuese habitante de calle. La actitud de los que la ven en la plaza es de indiferencia, nadie pregunta por su bienestar, ni se preocupa de que se encuentre sola en aquel lugar. En el centro comercial las personas esconden sus cosas, la rechazan e incluso alguien solicita que la saquen del lugar. Al cabo de pocos minutos es preciso suspender el experimento, ya que Anano se siente agobiada por esa actitud hacia ella. Este video es un llamado de la Unicef a la sociedad sobre los millones de niños que por su condición económica y de abandono son rechazados e ignorados.

⁷ "Si vieras a esta niña en la calle, ¿pasarías de largo?" | UNICEF. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=7oovL3F3W1o>

Pero ¿qué explica esta conducta rutinaria que tenemos muchos de nosotros ante el pobre? ¿Por qué la niña fue invisibilizada por el solo cambio de apariencia? ¿Por qué vemos con naturalidad el hecho de que existan millones de personas en situación de precariedad y no tomemos partido para solucionarlo? ¿Qué relación existe entre aporofobia e indiferencia?

Para responder estas preguntas, a continuación, se expondrán las ideas de algunos pensadores. Iniciaremos con Adela Cortina, quien explica que el cerebro tiene unas tendencias que lo abocan a ser xenófobo. A mi modo de ver, dichas tendencias ayudarían también a comprender el fenómeno de la indiferencia. Para enriquecer el análisis, se tomará la idea de Bauman y Donskis sobre la adiaforización y se complementará con algunos aportes desde la psicología. Luego explicaremos la indiferencia a la luz de la teoría de la desconexión moral del psicólogo social Albert Bandura. Finalmente, se plantearán algunas ideas del pensamiento de Durkheim y otros autores que nos ayuden a encontrar posibles soluciones a dicha problemática.

2.1 Hacia una posible explicación neurocientífica de la indiferencia.

Adela Cortina en su obra sobre la aporofobia explica que somos biológicamente xenófobos porque nuestro cerebro desarrolló unas tendencias evaluativas universales, que inicialmente sirven para prevenir peligros que provengan desde afuera, por ejemplo: amenazas de un clan a otro. Algunas de estas tendencias, explican también el porqué de la aporofobia, pero yendo más allá, servirían también para comprender el fenómeno de la indiferencia.

A continuación, se expondrán cuatro tendencias evaluadoras. Las tres primeras se inclinan hacia el individualismo, la xenofobia y la aporofobia. La última va en pro de la cohesión social, pero solo del grupo al que pertenece el individuo, es decir, su familia o clan. Estas a su vez sirven para explicar el porqué de la indiferencia.

El autointerés hace alusión a que el cerebro naturalmente es egocéntrico “porque refiere todas sus experiencias a sí mismo” (Cortina. 2017: 72). Esta tendencia sirve para distinguir entre «esto de aquí» y lo que es «de allá», que sería en este caso lo diferente. Se trata de una tendencia evaluativa básica, que, si la extrapolamos al experimento realizado por la Unicef, explicaría por qué inicialmente las personas ven como extraña y ajena a la niña pobre, es decir «de allá».

Pero esa actitud solo se complementa al entrar en escena una segunda tendencia, que es *la orientación de control*. Esta induce -según Cortina- a controlar el entorno y a buscar lo familiar, a preferir lo conocido y lo habitual. Se trata de una tendencia presente en todos los humanos, ya que lo conocido para nosotros es a su vez lo controlable.

Retomando el experimento de Anano, ¿qué es lo controlable y lo que no? Cuando no vemos una amenaza la situación es controlable. Al ver la niña bien vestida la hacíamos parte de nosotros, le brindábamos ayuda y comprensión. Pero cuando aparecía como habitante de calle y no nos identificábamos con ella, salía a relucir lo desconocido, aquello que debe ser rechazado y excluido. “Desde un punto de vista biológico, el trato con lo familiar da seguridad biológica y lo extraño produce inseguridad e incomodidad” (Cortina, 2017: 73). Lo segundo explicaría por qué

cuando Anano vestía mal la actitud fue de indiferencia, rechazo e incluso de alarma, porque implicaba inseguridad para los objetos de las personas que se encontraban en el centro comercial.

La siguiente tendencia es *la disociación*, mediante la cual evitamos la información desagradable. Esta tendencia es más visible en la segunda parte del experimento y es también la que pareciera tener una relación más directa con el fenómeno de la indiferencia. Primero se brindó ayuda a la niña, pero al cambiar la situación ya nadie se preocupó o sintió empatía por la situación de Anano, tanto en la plaza como en el centro comercial. Para Cortina, en esta tendencia se encuentra la raíz biológica de la aporofobia, la cual genera que ciertas emociones conduzcan a prejuicios sociales, ya que en su desarrollo evolutivo servían para detectar peligros. Esta tendencia sería una especie de mecanismo de defensa que tenían las tribus ante el extraño y que, según la autora, sigue incorporada en nuestra psique.

La cuarta tendencia es *la simpatía selectiva*. Vimos que las tres primeras están orientadas a la evaluación y exclusión de la información que es ajena o peligrosa. Sin embargo, la simpatía selectiva se da en el desarrollo social como una necesidad de cuidar al otro. Es un salto desde esa tendencia egocéntrica a una que busca el bienestar de la comunidad. Sin embargo, al ser selectiva, solo se extiende a los cercanos, y no a todos los seres humanos. A los del clan, a los miembros de la familia y a aquellos que comparten unas características similares con las nuestras. Pasamos del “yo” al “nosotros”, pero sigue existiendo un “ellos” peligroso que es preciso evitar.

Esta tendencia también nos ayuda a entender por qué al principio se ayudaba a Anano: la presencia de la niña bien vestida y sola en la plaza generaba una simpatía selectiva, pues no representaba peligro sino ese sentimiento de cuidado al indefenso. Sin embargo, después, al estar sucia y representar al pobre que en ocasiones se asocia con el delito, el sentimiento cambia y no ponemos en práctica el sentimiento de cuidado sino el de exclusión. Anano ya no compartía nuestras características sino, por el contrario, todo aquello que solemos rechazar e ignorar.

Según Cortina, el cerebro es entonces excluyente porque responde a unos patrones de comportamiento -o tendencias conductuales- que se desarrollaron en el transcurso de la historia evolutiva de nuestra especie, que hacen tener recelo frente al extraño. Algunos de estos patrones efectivamente reforzaban la colaboración grupal, pero siempre en alerta a la llegada de los que no hacían parte del clan. Moralmente dichos patrones se activan con los conocidos o cercanos, generando cohesión y un sentido de supervivencia. Pero esto no sucede con el extraño, frente al cual se activan otros patrones de comportamiento distintos, más lejanos y fríos.

Esta explicación neurobiológica y evolutiva explica por qué el cerebro tiende a la exclusión y sirve para entender el actuar indiferente que tenemos, por ejemplo, con los habitantes de calle. Si bien somos de la misma especie, los vemos como diferentes y externos al clan.

Otra explicación dada por Cortina que nos ayuda a entender el fenómeno de la indiferencia es la teoría darwiniana de la selección natural, donde triunfan los egoístas. Esta idea inicialmente estaba enfocada en los animales, pero fue extrapolada a los estudios sociales, razón por la cual muchos ven el ascenso social como una forma de selección natural de los más capaces sobre los más débiles.

Pero Darwin -según Cortina- en el desarrollo de su teoría constató que existían actos altruistas y no solo de exclusión: “uno de los problemas con los que se encontró Darwin al elaborar *El origen del hombre* fue el del altruismo biológico” (2017: 76-77). El biólogo superó este impase arguyendo que este altruismo se daba en la selección de grupos que en principio eran pequeños y en los cuales se practicaba la solidaridad interna. La selección natural se daría al interior de las tribus y no entre tribus distintas.

Lo anterior iría en consonancia con la tendencia de la simpatía selectiva. En palabras de Cortina, no hay compasión con los que quedan fuera del grupo (2017: 78). Entonces ¿cómo se logra extender el altruismo más allá de las fronteras del clan? Es gracias a la capacidad de reciprocidad, en la cual el otro al que rechazamos debe darnos algo a cambio. Pero esta perspectiva se ve cuestionada, ya que precisamente el pobre es el que no tiene nada que dar a cambio. “El pobre es el que queda fuera de la posibilidad de devolver algo en un mundo basado en el juego de dar y recibir” (Cortina, 2017: 80).

Entonces, cuando se ayudó a Anano en la primera parte del experimento, ese comportamiento podría explicarse desde la simpatía selectiva o altruismo de grupo. Pero cuando ella representó a una niña pobre, la excluimos y se convirtió en «lo de allá». Al ser excluida no se hace extensivo el altruismo, y no ayudamos a Anano porque ella no nos brindaría nada a cambio; por el contrario, representa un peligro, como se evidenció en el centro comercial, donde las personas se preocuparon más por la seguridad de sus objetos personales.

Las tendencias mencionadas nos ayudan a comprender la relación existente entre la aporofobia y la indiferencia. Ambas tienen en común la exclusión del otro, pero la aporofobia lo hace desde el rechazo activo y la indiferencia desde la omisión de la existencia del otro. La aporofobia rechaza abiertamente al pobre, mientras que la indiferencia pasa por alto su existencia.

Para seguir entendiendo mejor este problema, se ahondará a continuación adoptando una perspectiva social del fenómeno.

2.2 La ἀδιάφορα

Vimos cómo el cerebro tiende a excluir por naturaleza como una forma de autoprotección frente al extraño, y que las tendencias conductuales que lo impulsan a ello explicarían porque actuamos en algunos casos con indiferencia hacia el otro. Ahora este fenómeno será abordado desde una perspectiva sociológica.

En la antigüedad, para los epicúreos el concepto de *adiaphora* hacía alusión a lo que es moralmente indiferente, “algo sin importancia” y que no debía afectar a nuestros logros. Según Bauman y Donskis, en la edad media el significado de *adiaphora* pasa al de “cosas a las que no había que hacer caso” (2015: 53). Esta sería una primera versión de lo que hoy en día llamamos la indiferencia.

En la actualidad para Bauman y Donskis *adiaphora* es una forma en la que los seres humanos no reaccionamos ante el dolor del otro, sino que nos retiramos de la zona de sensibilidad. El otro no es un humano sino un objeto y, como tal objeto, no requiere de consideración moral, en el sentido de que “las cosas que pasan son insignificantes; no nos pasan a nosotros o no pasan con nosotros” (Bauman y Donskis, 2015: 53).

Esta adiaforización en la sociedad explicaría por qué volvemos habitual no solo el ver a pobres en las calles sufriendo diferentes calamidades, sino también otros fenómenos sociales que se vuelven rutinarios. Por ejemplo, las personas terminan acostumbrándose a las cifras de asesinatos de cientos de líderes sociales en nuestro país, sin que se genere una mayor indignación o una reacción vehemente de rechazo colectivo frente a dichos crímenes.

Algo similar, pero no menos escabroso, pasó con la muerte de cientos de jóvenes a manos del ejército en lo que se conoció como los *falsos positivos*. Al igual que el asesinato de líderes sociales, dicho fenómeno no generó gran indignación contra este tipo de acciones, en las cuales jóvenes, en su mayoría de escasos recursos, eran llevados con engaños para ser asesinados y pasados por guerrilleros. Parte de la sociedad justificó o justifica estos asesinatos al colocar a los jóvenes en la categoría de enemigos. El presidente de la época, Álvaro Uribe, dijo en una de sus declaraciones públicas⁸ que estos jóvenes “No fueron a coger café, iban con propósitos delincuenciales”. La categoría de enemigo suprime la capacidad de sentir empatía. Bauman y Donskis nos brindan un ejemplo en el cual, en la antigüedad, cuando se ejecutaban personas, ello no generaba mayor escozor, ya que estas no eran consideradas personas “sino criminales o enemigos del pueblo” (2015: 53).

El hecho de que un sector de la población justifique estos asesinatos por que los consideran criminales y otro sector rechace este tipo de actos, se puede entender también desde la histórica polarización que ha existido en nuestro país. Un sector avala el statu quo, las formas represivas y autoritarias de poder, mientras que otra de pensamiento más liberal aboga por el respeto a los derechos humanos, entre ellos el respeto a la vida.

La adiaforización también se refleja en las mal llamadas *limpiezas sociales*, donde parte de la sociedad pareciera justificar el asesinato de habitantes de calle porque representan focos de inseguridad y es mejor eliminarlos que resocializarlos. “Hoy en día se revela con mayor frecuencia en la ausencia de reacción ante el sufrimiento del otro, al negarse a comprender a los demás, en la insensibilidad y en los ojos apartados de una silenciosa mirada ética” (Bauman y Donskis, 2015: 19). La rutinización de estos fenómenos genera falta de empatía con el otro. Por ejemplo, en el escrito *Los nadies* de Eduardo Galeano (1989) el solo título ya es un indicador de lo que una sociedad acostumbrada a excluir a los pobres a diario genera y es que los miembros de dicho grupo se conviertan en nadies: al no ser nada y carecer de identidad, no son merecedores de empatía o consideración moral. “Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneados (...): Que no son, aunque sean”. (59).

⁸ Tomado de <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/uribe-dice-que-desaparecidos-de-soacha-murieron-en-combates/>

Los nadies son los milenariamente excluidos de las sociedades, aquellos que en palabras de Galeano no son seres humanos, sino recursos humanos. Aquellos que se cosifican y se convierten solo en mano de obra barata que “no tiene cara, sino brazos” (1989: 59). Sus muertes -como las de los jóvenes de los falsos positivos- solo figuran en la crónica roja. Su memoria es vilipendiada al justificar sus muertes por no ser nadie o por ser enemigos de la sociedad, como sucede con frecuencia en nuestro país. ¡Por algo los matarían! ¡Andarían en malos pasos! Estas suelen ser las frases justificatorias de una nación cada vez más indolente.

Estos jóvenes de las zonas siempre excluidas y adiaforizadas de nuestra nación solo buscaban una nueva oportunidad: “Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadie con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte” (Galeano, 1989: 59) Pero no les llovió la buena suerte ni las oportunidades, por el contrario, les llegó el engaño, ya que terminaron asesinados vilmente en la medida en que no eran nada, ni nadie los recordaría. Una sociedad adiaforizada como la nuestra no crea un vínculo con aquellos que sufren tales ignominias.

Las madres de Soacha fueron las que levantaron su voz de protesta y aún están esperando que los perpetradores de estos asesinatos sean castigados, pero las castigadas son ellas porque, al igual que sus hijos fueron descalificados, ellas son perseguidas, cuestionadas, maltratadas con los discursos de odio de algunos sectores que las revictimizan por supuestamente no estar al tanto de sus hijos: ¿dónde estaban los padres y madres de estos jóvenes? Pero la pregunta es: ¿dónde estaba el Estado que debía garantizar no solo la vida de los asesinados sino crear las condiciones para que ellos tuvieran las oportunidades para salir adelante. Dice Cortina que la aporofobia también es “que los gobiernos no inviertan en los territorios más pobres” (2018: 20).

Otro aspecto a tener en cuenta es que “los estímulos constantes fuerzan a las personas a dejar de responderles y prestar atención sólo a un estímulo social o informativo más poderoso” (Bauman y Donskis 2015: 54). Esto quiere decir que la sociedad solo se conmueve cuando aparece algo extremadamente escandaloso. Por ejemplo, casos de corrupción, desastres naturales como la destrucción de San Andrés por el huracán Lota, etc. En esos episodios todos centran su atención momentáneamente, todos quieren ayudar –y eso es lo correcto– pero en cuanto pasa el estímulo se olvida por completo las necesidades históricas de estas comunidades.

El departamento del Chocó, uno de los más pobres de nuestro país, es otro claro ejemplo: cuando las comunidades salen vehemente a protestar, a bloquear vías y parar el puerto, la sociedad colombiana por un momento discute sobre el tema, pero en cuanto pasa el boom mediático se olvidan por completo de las problemáticas de un departamento donde la pobreza y la violencia contra los más necesitados es permanente. Esto pasa aquí y en cualquier lugar del mundo. Muchos vieron las fotos fatídicas de un padre y su hijo ahogados al tratar de migrar a Europa por la violencia en Siria, pero fue por un momento, luego se olvida que son centenares las personas que han muerto en esta travesía en pateras⁹ en donde migran los pobres en busca de un mejor futuro: “pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen” (Galeano, 1989:59).

⁹ Definición RAE: Embarcación pequeña usada para el transporte de inmigrantes ilegales.

Esta adiaforización tiene varias causas según Bauman y Donskis, entre ellas la racionalidad instrumental y la cultura de masas, la primera todo lo ve desde una óptica utilitarista y la segunda es el pertenecer en todo momento a la multitud sin una conexión real con el otro. Si no soy yo el que sufre las penurias, no tengo porque preocuparme: esta sería la máxima en una sociedad como la nuestra. Entonces la retirada emocional, el considerar al otro como enemigo y rutinizar los eventos catastróficos que les suceden a los pobres se convierten en posibles causas para que el fenómeno de la indiferencia encuentre eco en la sociedad.

Luego de los análisis desde la biológico y lo social, la psicología también nos da elementos para comprender el porqué de la indiferencia con los excluidos.

2.3 Una mirada desde la psicología al problema de la indiferencia.

Cortina menciona en su obra que los delitos de odio se dirigen en gran medida hacia los habitantes de calle. En nuestro país a los delitos de odio contra los sin hogar se les ha llamado con el eufemismo de “limpieza social”, fenómeno en virtud del cual, decenas de habitantes de calle son asesinados por el simple hecho de ser pobres o ser considerados delincuentes.

Son los habitantes de calle también los que más sufren el fenómeno de la indiferencia, pues son los no deseables en la sociedad, los que no tienen arreglo, por eso los asesinan o los ocultan, como sucedió en 2012 en Cartagena cuando se realizó la Cumbre de la Américas¹⁰. El gobierno local y nacional, con el argumento de brindar seguridad, ocultó a indigentes, vendedores informales, prostitutas y hasta perros callejeros de la zona histórica de la ciudad en la cual se desarrolló dicha cumbre, que contó con la visita de mandatarios de diferentes países. Aunque el argumento fue la seguridad, el motivo principal fue ocultar o invisibilizar el problema de la pobreza en nuestro país.

Retomando la pregunta del por qué de la indiferencia, Belén del Roció Moreno¹¹ en su artículo “Hacer como si nada hasta producir nada” propone una triada (como si no escuchara, no viera y no existiera) para entender dicho fenómeno. Ella se pregunta, -en el marco del holocausto- “¿Cómo podía ocurrir que las matanzas se sucedieran a escala industrial y los vecinos de los campos de concentración no se dieran por enterados?” (2014: 36). Es decir, cómo se rutinizó la muerte de cientos de judíos en los campos de concentración sin que eso generara mayor indignación en las personas que vivían en sus alrededores. Ella explica cómo se desconectan las personas ante los agravios que se cometen contra otros. Esto -guardando las proporciones- es similar a lo que pasa con los habitantes de calle, que pueden ser niños, mujeres o ancianos que no generan un sentimiento de empatía o de solidaridad que nos movilice a exigir que se mejoren sus condiciones de vida en el país y en el mundo. Nos desconectamos también con ellos, no sentimos un vínculo y sus penurias no nos afectan.

¹⁰ Cumbre de las Américas deja a Cartagena sin indigentes. Recuperado en: <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/cumbre-de-americas-deja-cartagena-sin-indigentes-articulo-337340>

¹¹ Psicóloga de la Universidad Nacional

La triada que ella plantea comienza con el “como si no escuchara”. La autora no quiere explicar las justificaciones del por qué no se escucha al otro, que pueden ser varias, sino que hace énfasis en el “como si” porque es este el que niega la posibilidad de interlocutar. La persona que no se siente interpelada por la situación del otro es el destinatario del mensaje que quiere enviar aquel que requiere ayuda: “El destinatario hacía como si no escuchara, lo cual causaba un enorme sufrimiento a quien estaba urgido por la necesidad de contar” (Moreno, 2014: 38). Este no escuchar es común en el caso de los habitantes de calle: cuando se acercan a pedir limosna preferimos omitirlo por las razones que sean.

Pero es más complejo cuando de estos llamados a escuchar depende la vida, cuando quienes claman son líderes sociales de las comunidades más apartadas y pobres del país, y es el Estado el que no escucha y no brinda las garantías para salvaguardar la vida de aquellos que le hacen el llamado. Estamos aquí ante un tipo de sordera institucional.

El segundo ítem en la triada es el “como si no hubiera visto”. La autora ejemplifica este punto con la deportación de una pareja por parte del régimen estalinista. Aunque los deportados fueran conocidos las personas hacían como si no vieran. Es algo común en las calles por donde transitamos, donde vemos sin ver a los cientos sin techo que pueden ser niños y seguimos de largo sin que esto nos afecte.

Para Moreno estos dos primeros “como si” dan lugar al tercero, que es “como si no existiera”. En este sentido, para los vecinos alrededor de los campos de concentración las personas que se encontraban en él no existían. Al igual que los pobres no existieron en Cartagena en la cumbre de las Américas, o como no existen en los departamentos olvidados por el Estado (ej: el Choco o la Guajira), como no existen los 6.402 casos de falsos positivos, en su mayoría personas de bajos recursos, que fueron engañados con la promesa de un mejor futuro: “esta triada no es trinitaria al modo de tres para crear uno, sino de tres para borrar a uno” (Moreno, 2014: 39).

Otras de las consideraciones de la autora frente al problema de la indiferencia es el uso perverso de la palabra y la compasión egoísta. Este uso perverso de la palabra se da cuando por medio de eufemismos se tratan de atenuar hechos atroces como los sucedidos en los campos de concentración: “el cuidado sagaz de los nombres permite arrojar una pesada cortina sobre los crímenes” (Moreno, 2014: 46). Estos eufemismos son utilizados cuando se justifica el asesinato de indigentes a través de la mal llamada limpieza social. La palabra limpieza, que significa cualidad de limpio, se convierte en sinónimo asesinar o desaparecer a personas que por su condición habitan en las calles. Prácticas que son recurrentes y en cierto modo aceptadas por la sociedad, que a menudo ve con buenos ojos el que se desaparezca a dicha población. Bandura también estudia el eufemismo como una forma de desconexión moral que será abordada más adelante.

La compasión según Moreno en algunos casos es egoísta en el sentido que solo somos compasivos con “ese otro que podría ser yo” (2014: 51). Las acciones compasivas como las obras de caridad están ligadas a una raigambre yoica, pues dar una limosna, según la autora, es un acto en el que el yo da seguridad de su magnificencia ante el desprovisto (2014: 51-52). Esa

compasión que es selectiva a su vez también es efímera y “termina por tener el valor de un minuto de silencio, en el cual con rápido gesto se despide de aquel que de inmediato caerá en el olvido” (Moreno.2014: 52).

La triada propuesta por la autora que centra su atención en el «como si» guarda relación con lo expuesto por Bauman y Donskis. Ya que, ante ese constante y permanente sufrimiento del otro, rutinizamos ese sufrimiento al punto que perdemos ese vínculo con las personas necesitadas, nos desconectamos del otro. Esta desconexión es lo que se abordará a continuación desde elementos brindados por el psicólogo canadiense Albert Bandura.

2.4 Desconexión moral

Hemos visto cómo el proceso evolutivo de los humanos creó unas tendencias orientadas a la exclusión, cómo la sociedad adiaforiza el sufrimiento del otro porque no están vinculados con nuestras vidas y cómo omitimos al que sufre haciendo «como si no existiese». Para enriquecer más el análisis sobre la indiferencia, veremos cómo nuestra mente crea mecanismos de desconexión con el otro.

Para el psicólogo social Albert Bandura la desconexión moral es la forma en la que nuestra mente justifica conductas socialmente reprobables. Dicha justificación se da por medio de 8 mecanismos cognitivos cuyo objetivo es no sentir culpa moral ni responsabilidad alguna con el hecho inmoral realizado.

Dichos mecanismos son:

- Justificación Moral
- Etiquetaje eufemístico
- Comparación ventajosa
- Desplazamiento de la responsabilidad
- Difusión de la responsabilidad
- Despreocupación o distorsión de las consecuencias
- Deshumanización
- Atribución de la culpabilidad

A continuación, tomaremos algunos de estos mecanismos para analizar cómo funcionan en la conducta objeto de este capítulo, la indiferencia hacia los pobres.

2.4.1 Justificación moral:

Este mecanismo hace que el individuo cambie una conducta reproducible por otra más aceptable. Transforma “un comportamiento culpable en honorable a través de la reestructuración cognitiva” (Bandura, 1987:400). El autor da el ejemplo de cómo esta reestructuración se da con

el valor de la vida dentro de las fuerzas armadas. Este valor supremo que debe ser garantizado, puede ser violentado sin sentir remordimientos por una causa que se considere justa. Por ejemplo, al enemigo es válido darle muerte en un contexto de guerra.

En el caso de la aporofobia la justificación moral nos ayudaría a comprender por qué se siente indiferencia ante los crímenes de odio perpetrados contra habitantes de calle. Tanto el agresor como terceras personas reestructuran y justifican dichas acciones al pensar que el pobre no es sujeto de consideración moral; es un vago, un delincuente, un drogadicto que no aporta a la comunidad y desaparecerlo físicamente de las calles es algo que está bien e incluso mejora la sociedad.

2.4.2 Etiquetaje eufemístico

Acá el lenguaje eufemístico juega un rol importante, ya que tiene la función de “enmascarar actividades reprobables, o inclusive conferirles la calidad de respetables” (Bandura, 1987:403). En esto coincide con lo arriba expuesto por Moreno, donde se quería atenuar hechos abominables como los realizados en los campos de concentración por medio de eufemismos en el lenguaje.

Eufemismos como la limpieza social o llamar falsos positivos a crímenes realizados contra personas de bajos recursos, que fueron engañados y asesinados por el ejército colombiano, son ejemplos de cómo se utiliza el lenguaje para aminorar la gravedad de estas acciones. Tal recurso lingüístico ilustra bien el poder de las palabras para darle forma a la realidad, en este caso, en función del deseo de pasar por alto facetas del mundo consideradas desagradables, o incluso, repulsivas.

2.4.3 Despreocupación o distorsión de las consecuencias

En la distorsión de las consecuencias, el sujeto cuando va a obrar inmoralmente trata de no enfrentarse a los resultados de sus actos, o bien los minimiza. Por ejemplo, con cierta frecuencia se presentan casos en los que se les prende fuego a los habitantes de calle o son golpeados por la policía en un claro caso de aporofobia.

En nuestro país ocurrió que a un habitante de calle le arrojaron agua caliente porque se acostó en una terraza al intentar refugiarse de la lluvia¹². Aquí el agresor minimiza las consecuencias porque ve en el pobre un invasor –en este caso– de la propiedad privada y legitima su accionar arguyendo que está defendiendo su propiedad. Con estos actos deplorables se busca expulsar del espacio público o privado a los pobres, ya que no son bien vistos y, al

¹² Recuperado en <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/quemaron-con-agua-caliente-habitante-de-calle-que-dormia-frente-a-una-casa-664758>

parecer, no merecen realmente ser considerados como parte de la familia humana o de la “gente de bien”.

2.4.4 Deshumanización

En nuestro país existe el clasismo en algunos sectores de la sociedad, muchos no son capaces de ver que todos – como dice Cortina– somos sujetos de consideración moral por el simple hecho de ser humanos. Y en medio de la polarización y el clima social que agita el país se han visto brotes de indiferencia y desprecio al otro, en especial con las personas que históricamente han sido excluidas en el país.

Existe una desconexión deshumanizante cuando no consideramos como igual en dignidad al otro: “Las alegrías y los sufrimientos de personas similares resultan más activadores vicariamente que los de personas extrañas o los de aquellas que han sido desposeídas de sus cualidades humanas” (Bandura, 1987: 406). Si se deshumaniza al otro no se generan vínculos ni sentimientos de empatía. Es lo que sucede cuando a los habitantes en situación de calle en algunos contextos se les llama “desechables”, una forma más de restarles valor, deshumanizarlos y, finalmente, ignorarlos.

Según Cortina en este caso es necesario: “empoderar moralmente a los ciudadanos para que consideren a sus conciudadanos como personas, como interlocutores válidos, dignos de respeto y no como seres que sólo merecen odio, desprecio y rechazo por el color de su piel, su raza, su pertenencia étnica, su convicción religiosa, su ideología, su situación de discapacidad o de pobreza económica” (2017: 59). Es decir que, adicional a no ser indiferente ante la situación de millones de pobres, no debemos deshumanizarlos ni agredirlos en su dignidad como seres humanos que son.

2.4.5 Atribución de culpa

Como su nombre lo indica, se culpa a la víctima de lo que realizó el otro. Bandura menciona el ejemplo de las agresiones sexuales, en las que el perpetrador suele culpar a la víctima por como vestía o el lugar donde se encontraba.

Es muy común escuchar, en el caso de los pobres, que son ellos los que tienen la culpa de su situación porque no se esfuerzan, no buscan las oportunidades o son vagos. Y no porque existe un sistema excluyente que lanza a millones a la miseria, o porque el Estado no garantiza oportunidades para la movilidad social, creando empleos, dando subsidios, fortaleciendo la educación pública entre otras. Si bien hay una responsabilidad personal, también es necesario que el Estado garantice la calidad de vida de todos sus ciudadanos generando oportunidades en los campos que se mencionaron o en los que amerite focalizar la atención para permitir mayor movilidad social.

Estos mecanismos, desde luego, no se dan de forma lineal y todos a la vez, aunque pueden combinarse o reforzarse mutuamente de distintas formas. Dependiendo la situación se activa uno u otro mecanismo o la combinación de varios. En todo caso, lo que se crea es una justificación a nuestras acciones morales poco correctas, en este caso las indiferencia o el franco desprecio con los desamparados.

Hasta acá hemos revisado varias explicaciones, con ayuda de enfoques neurobiológicos, sociológicos, y psicológicos, de cómo y por qué se da la indiferencia. Ahora la pregunta es: ¿Cómo contrarrestar esta actitud hacia el otro, en especial con el pobre? ¿O estamos condenados a vivir en una sociedad cada vez más indolente?

2.5 Evolución biológica del altruismo

Como vimos anteriormente, existen unas tendencias conductuales que nos impulsarían a ser xenófobos, aporófobos e indiferentes. Pero estas tendencias se ven puestas en cuestión cuando observamos que en el trascurso evolutivo y biológico del ser humano el altruismo y/o la solidaridad fueron fundamentales para el desarrollo de las comunidades. Por esta razón, veremos algunas de estas raíces biológico-evolutivas del altruismo, enfocándonos en como el cerebro tiene predisposición al altruismo. Todo ello analizado desde la neurociencia.

Para Donald W. Pfaff¹³ existen tres teorías evolutivas que explican el altruismo: el ADN egoísta, la selección de parentesco y la selección grupal. Una teoría no es mejor que la otra, pero cada una desde su perspectiva aporta elementos para entender cómo los primeros seres humanos practicaron el altruismo.

La primera de ellas es el ADN egoísta. A primera vista el nombre es abiertamente contradictorio si lo que se pretende explicar es el altruismo. Para Pfaff es importante “profundizar en la biología evolutiva para ver cómo podría ayudar a explicar el desarrollo de la conducta altruista” (2017:60). Por ello centra su atención en la obra de Richard Dawkins *El gen egoísta*.

La obra de Dawkins -según Pfaff- se enfoca en la conducta egocéntrica, pero a la vez demuestra también que existe una unidad de transmisión cultural análoga al gen llamada *meme* que estaría en pro del altruismo. Este meme transmitiría conductas altruistas que se impondrían a una genética que aboga por el egoísmo. Es decir que el peso de la cultura es fundamental a la hora del desarrollo bioevolutivo del ser humano. Si bien los genes son de suma importancia en la transmisión de información, no son condicionantes absolutos o inevitables para no ser altruistas y solidarios con el otro.

La segunda teoría es la de selección del parentesco, en la cual “ayudo a esta persona porque está relacionada conmigo y, si sobrevive durante la edad de reproducción, partes de mi ADN seguirán adelante” (Pfaff, 2017: 62). En este caso seríamos altruistas esperando que los de

¹³ Neurocientífico estadounidense graduado en Harvard.

nuestro círculo familiar también lo sean con nosotros, dando pie a un “altruismo recíproco”. A su vez esperamos compartir y transmitir nuestros genes a las futuras generaciones.

La tercera teoría es la de la selección grupal. Para Pfaff esta teoría es menos restrictiva que las dos anteriores, que hacían referencia a individuos menos cohesionados, mientras que esta teoría apunta hacia lo grupal y es similar a la simpatía selectiva expuesta por Cortina, donde se crean vínculos con los más cercanos. Ayudar en este caso al grupo al que se pertenece es garantizar no solo la sobrevivencia de uno mismo, sino de las familias que lo integran y así poder transmitir genéticamente a la generación siguiente conductas altruistas. La cooperación aquí se extiende más allá del parentesco.

Para Pfaff estas tres teorías aportaron para que se desarrollaran mecanismos en el cerebro que favorecen el altruismo. Pero el autor va más allá y expone tres ideas que según él aportaron a los orígenes de la neuroanatomía del altruismo. La primera la mejora en la caza, la segunda la mejora en el cuidado de las crías y la tercera la cooperación basada en la máquina.

La mejora en la caza hace referencia a que en esta actividad cuando se buscaban objetivos pequeños estos se podían realizar de manera individual. Pero cuando la presa es de mayor tamaño como un mamut, la cooperación entre los individuos es fundamental. Se deben crear estrategias y lazos de confianza a la hora de cazar. Adicional según Pfaff después la cacería “no tenía ningún sentido tratar de robar toda la carne para uno mismo ni «desertar tras cooperar»” (2017: 68) porque era demasiada carne para una sola persona, así que era mejor compartir.

En cuanto al cuidado de las crías, se da por la indefensión en la que nacen y el trabajo del parto que se requiere. Según Pfaff, citando a la primatóloga Hardy, “las madres humanas empezaron a tener una descendencia *demasiado costosa* para criarla por sí misma” (2017: 69). Por lo cual otras mujeres de estos primeros grupos sociales intervinieron en la cría de los recién nacidos. Un apoyo necesario para las madres inexpertas. Ese apoyo evitó que las madres primerizas desertaran de su labor como madres.

Para el autor, esto generó que se desarrollaran circuitos neuronales de la buena voluntad. Adicionalmente, el ser altruista o bondadoso sirvió también como una manera de selección sexual. En el proceso de crianza también se ve una relación en dos vías en la cual se crean lazos de sensibilidad. Pfaff explica que las primeras habilidades que desarrollan los bebés son sociales (sonreír, sensibilidad a los rostros, voces). El desarrollo del niño era mucho mejor cuando su círculo social estaba compuesto por la madre y el padre y las otras mujeres que podrían ser las abuelas y que habían ayudado en ese proceso de socialización.

Otro fenómeno que posibilitó el desarrollo de esta tendencia hacia el altruismo, es el cotilleo. Este hace alusión a cómo entre los grupos se creaba la reputación y cómo el tener buena reputación creaba lazos de confianza. En actividades como la caza era necesario saber en quién confiar. Ese afán de reputación también es mencionado por Cortina en su obra, ya que podemos ser altruistas para tener una buena imagen ante la sociedad.

Lo anterior ayudó a que el cerebro formara en su proceso bioevolutivo tendencias que, al contrario de lo expuesto inicialmente por Cortina, van en pro de la solidaridad. Pfaff quiere

explicar cómo se dan estas conductas altruistas, y para ello analizará algunos casos desde su teoría neurocientífica del cerebro altruista.

2.5.1 El cerebro altruista

Uno de los argumentos utilizados por Pfaff en pro del altruismo en los seres humanos, es que este no se dio posterior a sociedades civilizadas, ni con el desarrollo de la moral religiosa. “El altruismo es parte de nosotros tanto como el deseo de tener una pareja o el interés de proteger a nuestros hijos” (2017:89). Esto visto desde un enfoque biológico evolutivo, pero el autor quiere dar una mirada complementaria desde la neurociencia. Para ello postula su propia teoría: La teoría del cerebro altruista (TCA).

Con la TCA, Pfaff quiere demostrar cómo nuestro cerebro en cuestión de segundos toma la decisión de ser altruista sin que esto implique una disertación moral o religiosa. Él propone cinco pasos que dan lugar al comportamiento altruista. Para ilustrarlos menciona dos casos, el de Wesley Austerey, una persona que protegió con su vida a estudiantes entre los 5 y 6 años ante el ataque de un pistolero en EE.UU, y el del bombero Stephen Siller, que iba a un juego de golf en su descanso y al enterarse de los atentados de las torres gemelas el 11 de septiembre de 2001, no dudó en dirigirse allá para ayudar a quien los necesitara, incluso a costa de su propia vida. El interrogante que quiere responder Pfaff es cuáles son los mecanismos que actúan en el cerebro al tomar una decisión altruista.

2.5.2 Los cinco pasos de la TCA

Paso 1: representación de lo que la persona está a punto de hacer.

En este paso, el sistema neuronal que envía el mensaje a los músculos para que se preparen para una acción, también envía una copia que advierte al cerebro lo que está a punto de suceder. A esto Pfaff lo llama descarga colorario. Este alistamiento pasa muy rápido y es inconsciente, es previo a la acción en sí, es el acto en potencia, “como resultado de esta segunda señal el cerebro sabe lo que el cuerpo está a punto de hacer” (Pfaff, 2017:96). Este hecho, según el autor, no solo se da en la TCA, sino en las acciones cotidianas, en las que nuestro cerebro proyecta de manera rápida lo que está a punto de suceder.

Paso 2: Percepción del individuo hacia el que actuara el benefactor.

En este paso percibimos la persona a la cual dirigiremos nuestra acción. Para ello hay dos maneras de percepción. La primera es si la estamos viendo y se da todo el proceso sensorial de la vista: excitación células nerviosas por la luz, señales llegan al nervio óptico, luego al mesencéfalo, y posteriormente al tálamo y la corteza cerebral donde se termina de procesar la

información visual. La segunda es, si la persona no está presente, que la mente representa una persona genérica: “la corteza visual registra simplemente una visión de una persona distante o incluso hipotética” (Pfaff, 2017, 98). Para el neurocientífico este paso es importante porque la acción requiere del otro, y para ello es necesario verla o visualizarla: “Es un impulso comunal programado en nosotros, y es necesario para nuestra supervivencia” (Pfaff, 2017, 98). En otras palabras, nuestro cerebro en el transcurso de la evolución se programó para este paso.

Paso 3: Fusión de la imagen de la víctima con la propia imagen

Aquí la imagen de la persona hacia quien se dirige la acción altruista se une a la nuestra, es decir el cerebro presenta una imagen unificada y así se ordena la conducta moral. “Decir que las imágenes visuales deben «fundirse» significa que cuando las células nerviosas se activan y señalan el rostro de otra persona, excitan las neuronas cuya actividad señalara nuestra propia imagen” (Pfaff, 2017:125). Esta visualización mental del rostro del otro fusionado al nuestro, no solo se da por el canal visual, sino puede ser por los otros canales sensoriales como el oído, la vista y el tacto.

Este proceso de fusión de la imagen según Pfaff se da por una excitación de las neuronas corticales, cuando las células nerviosas que representan al otro envían señales a las células nerviosas que nos representan a nosotros. También las llamadas neuronas espejo juegan un rol importante, ya que pueden constituir “la base de la empatía”, algo que Cortina también mencionó en su obra (2017:75-76).

Paso 4: El cerebro altruista.

En este paso se tienen en cuenta las respuestas de los pasos uno y tres (la representación del acto y la imagen combinada). Aquí se produce un salto ético previo a la acción en sí misma, que puede ser consciente, pero no necesariamente. La zona del cerebro donde todo esto confluye según investigaciones previas de la neurociencia es la corteza prefrontal. En ella se contemplan las consecuencias del acto altruista como si fuera dirigido hacia nosotros mismos.

En este paso también se hace una evaluación emocional de que tan beneficioso es el acto altruista, de si se hará sentir bien a la persona del cual es objeto el acto o si la hará sentir mal. Según Pfaff (2017) “el paso 4 es importante porque nos permite evaluar la bondad relativa del acto proyectado hacia otra persona” (102).

Paso 5: Realización del acto altruista.

En este último paso, al haberse tomado la decisión del acto altruista, la corteza prefrontal da paso a que la corteza motora realice el acto prosocial.

Los pasos de la TCA no necesitan de formación religiosa o algún otro tipo de instrucción social o una base ideológica preexistente. Para Pfaff estos mecanismos se dan por el hecho de que el ser humano está predispuesto para ser altruista.

2.5.3 Análisis del caso Siller a través de los mecanismos de la TCA

Como se mencionó con anterioridad, Siller es un bombero que se encontraba de descanso cuando sucedió el ataque de las torres gemelas en Estados Unidos. Él no dudó en dirigirse inmediatamente al lugar de los hechos para ayudar a los que lo necesitaban, incluso a costa de su propia vida.

La TCA explica a través de sus mecanismos como Siller acudió al llamado de emergencia sin importar que ese fuera su día de descanso. Mecanismos que se activan en cuestión de segundos y que no tienen en cuenta ideas morales previas o una disertación ética sobre la labor como bombero. Se activan, como mencione anteriormente, porque estamos predispuestos a ser altruistas.

Los mecanismos de la TCA se activan inmediatamente y todo pasa con gran rapidez muchos de ellos consciente o inconscientemente: Paso 1: Se da la descarga colorario que prepara a todo el sistema nervioso que sabe de antemano que el cuerpo realizara una acción. Paso 2: Siller crea una imagen genérica o hipotética de la persona objeto, esta información tiene input por el canal sensorial de la vista (pero puede ser por cualquiera de los otros sentidos), en este caso sería una víctima genérica de los atentados del 11 S. Paso 3: Se fusiona la imagen de la víctima con la propia, acá también entran en juego las neuronas espejo. Sin “que las dos imágenes se fundan en la corteza cerebral, la imagen del «otro» no puede ser tratada como «yo»” (Pfaff, 2017: 100). Paso 4: Siller actuó como quisieran que actuaran con el evaluando también la bondad de su acción, en palabras de Cortina altruismo recíproco. Finalmente, en el paso 5: Siller se dirige a Manhattan a salvar las vidas de los atentados del 11S.

2.5.4 Análisis del problema migratorio a través de la TCA

Para enriquecer el análisis abordaremos una de las problemáticas que menciona Cortina en su obra: la de los migrantes. Para la autora “El flujo de inmigrantes económicos, que abandonan su país de origen buscando un trabajo o una vida mejor, se ha incrementado exponencialmente debido a las condiciones de miseria con que se encuentran sobre todo en el continente africano” (2017: 150). Muchos de ellos arriesgan su vida al cruzar el mar Mediterráneo en busca de un mejor futuro para ellos y sus familias.

Ante esta situación y la negativa de Europa de recibir migrantes, se crean murallas (algunas de última tecnología con drones) para no permitir el paso. Muchos de ellos quedan a la deriva y son pequeños grupos de personas organizados en ONG o pequeñas instituciones,

quienes brindan la mano para que miles de migrantes no mueran en las tempestuosas aguas del Mediterráneo (24.000 desde 2017 según MSF) en su busca del sueño de una mejor vida. Por ejemplo, entre el 20 y 21 de mayo del 2022, la embarcación Geo Barents de Médicos sin frontera (MSF) rescató 470 personas de morir ahogadas¹⁴, muchas de ellas no solo enfrentaron la inclemencia del mar, sino que han sufrido todo tipo de abusos físicos, sexuales y psicológicos durante su travesía.

En estos casos donde cientos de migrantes tratan de cruzar el Mediterráneo y quedan a la deriva en el mar cuando las pateras naufragan, el derecho internacional dicta que cualquier persona que esté en peligro en el mar debe ser rescatada. Sin embargo, en el caso de los migrantes, este derecho entra en tensión con la política de puertos cerrados donde los barcos de ONGs como Médicos sin fronteras u otros no puedan atracar sin tener líos legales que van desde el decomiso de la embarcación y la cárcel para los capitanes¹⁵.

No obstante, la labor de salvamentos de cientos de migrantes que huyen del conflicto de países del norte de África no para. A pesar de la disyuntiva legal, muchas embarcaciones siguen rescatando a cientos de hombres, mujeres y niños del Mediterráneo. La capitana Carola Rackete –según amnistía internacional– fue arrestada por la policía italiana por haber atracado en el puerto de Lampedusa, a pesar de haber salvado la vida de 49 personas incluyendo niños y niñas.

En un informe sobre migración de la Unicef se retrata las pericias que sufren los migrantes que vienen de África a los países europeos. Por ejemplo, una mejor de edad de tan solo 9 años llamada Kamis que migraba desde Nigeria con su madre nos relata:

Los hombres que nos empujaron hacia la barca nos dijeron que miráramos a las estrellas. La barca estaba en medio del mar y todo el mundo estaba llorando. El viento movía nuestra barca, así que todo el mundo estaba gritando. Todo el mundo estaba llorando. Cuando vimos una pequeña nave, gritamos: “Por favor, vengan a rescatarnos.” Nos rescataron y nos llevaron a tierra firme. (2017:9)

Otro relato es el de Will de 8 años:

Queríamos ir a Italia. Estábamos en un barco. Después de un tiempo el barco comenzó a llenarse de agua y poco después se hundió. Había un muchacho que sobrevivió, y me agarré a él durante muchas horas. Él me salvó. Pero mi padre y madre murieron. No los he vuelto a ver. (2017:10).

Como ellos dos, son cientos de niños que migran junto a sus familiares o incluso solos, enfrentándose a la inclemencia de los desiertos, de las autoridades y del mar. Y sólo son algunas ONGs, como MSF o grupos de embarcaciones que ven en la vida un valor primordial que hay

¹⁴ Mediterráneo Central: 470 personas rescatadas por el Geo Barents necesitan un puerto seguro. Recuperado en <https://www.msf.org.co/actualidad/mediterraneo-central-470-personas-rescatadas-por-geo-barents-necesitan-puerto-seguro>

¹⁵ A la deriva en el mar Mediterráneo. Recuperado en <https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2019/01/cut-adrift-in-the-med/>

que salvaguardar, así sea en contra de políticas como la de puertos cerrados o las sanciones que fueron mencionadas con anterioridad, las que reaccionan con acciones de salvamento.

Entonces ¿qué impulsa a que los capitanes de estas embarcaciones no duden en ir ayudar al que lo requiere? ¿por qué no recurren a la inacción como lo hacen otras entidades de salvamento? Por ejemplo, en el caso del Geo Barents que rescató a más de 400 personas este año, tanto ellos como las fuerzas armadas fueron informadas de que migrantes se encontraban en peligro, pero solo la primera decidió actuar.

Las ONGs están integradas por seres humanos, capitanes y tripulantes que no dudan en salvar la vida de los pobres que migran al sur de Europa. Los mecanismos de la TCA nos ayudan a entender que, a pesar del condicionamiento que sufren (arrestos, decomisos de embarcaciones), el altruismo es el que triunfa.

La TCA, al igual que en el caso Siller, nos mostraría como el cerebro actúa de manera altruista cuando la vida de los migrantes está en peligro. Aquí los capitanes y todo el grupo de salvamento actúan con inmediatez al recibir la información de la embarcación que se encuentra a la deriva.

Paso 1: La descarga colorario alista a nuestro sistema para las acciones motoras que se llevaran a cabo para el rescate de los migrantes. Paso 2: Se crea la imagen genérica de los migrantes que pueden morir en el mar (hombres, mujeres, niños) luego de que su embarcación naufrague; el input puede ser visual o auditivo en caso de que sea una llamada de emergencia a una embarcación de salvamento. Paso 3: la imagen del migrante se fusiona con la propia, dando lugar a una imagen unificada que genera empatía gracias a las neuronas espejo. Paso 4: se da la evaluación y salto ético, se evalúan las consecuencias del acto altruista. Paso 5: el grupo se dirige a la acción de salvamento.

La TCA demuestra que el ser humano tiene los mecanismos neuronales para ser solidario y que estos se activan inconscientemente antes de producir la acción altruista con los pasos explicados anteriormente. Acciones altruistas que no solo se han visto con los migrantes del mar Mediterráneo, sino con los latinos que cruzan la frontera para llegar a Estados Unidos o los venezolanos que caminan cientos de kilómetros para llegar a nuestro país o transitan por este para llegar a otro destino. A estos migrantes, muchas personas les dan víveres para su travesía o dejan agua en el desierto para que no mueran de sed. Estas son apenas algunas muestras de que no solo la xenofobia o la aporofobia son las respuestas ante el migrante, sino que la solidaridad también se puede dar incondicionalmente.

Ahora dejaremos de lado la perspectiva neurocientífica para dar paso a una explicación sociológica de la solidaridad.

2.6 Una mirada sociológica de la solidaridad

Para el sociólogo y filósofo Emile Durkheim existen dos clases de solidaridad que se han dado en el transcurso de la historia del hombre, la primera en las comunidades primitivas y la segunda en las sociedades modernas; en ambas la división del trabajo juega un rol importante.

Solidaridad mecánica

Es aquella que se practicaba en las comunidades tribales donde la división del trabajo principalmente era sexual: las mujeres con las tareas del hogar y la crianza, mientras que el hombre se dedicaba a la caza o la siembra. Estos pequeños grupos o clanes eran cohesionados y compartían principios morales: “la tribu forma una «sociedad» porque es una unidad cultural: porque los miembros de los distintos grupos de clan se adhieren todos al mismo conjunto de ideas y sentimientos comunes” (Giddens, 1985: 142).

La propiedad era comunal –lo que Marx llamaba comunismo primitivo–. Según Giddens la propiedad privada “no deriva de un estado de la naturaleza, sino que es resultado de un desarrollo social posterior (1985: 66). Es decir, que con la división del trabajo no solo cambió la concepción de un ser comunal, sino que este cambio también se dio en el manejo de la tierra, que pasó de ser comunal a ser privada.

Algunas de estas características del comunismo primitivo se pueden ver aún en comunidades indígenas fuertemente cohesionadas. “En toda América los antiguos pueblos indígenas han mantenido, pese a los cambios que introdujo la colonia, el sentido tradicional de la comunidad, en coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental” (Villoro, 1997: 367). Sin embargo, con la entrada de la modernidad y la división más específica del trabajo, este tipo de solidaridad basada en lo comunal fue perdiendo fuerza y dando paso a una concepción más individualista.

La solidaridad orgánica

Esta concepción individualista que estaría en contraposición a la comunal, da como resultado un nuevo tipo de solidaridad que no se basa en la conciencia colectiva, como la de las primeras comunidades donde cada persona hacía parte de un todo, sino que se da desde la diferencia: “el crecimiento de la solidaridad orgánica y la expansión de la división del trabajo vienen, por tanto, unidas con el avance del individualismo” (Giddens, 1985: 144).

Para Durkheim -según Giddens- este individualismo no desembocara en que solo el hombre busque su propio interés, pues esto generaría la desintegración de la sociedad. Para ello la sociedad se ve abocada a crear normas para regular las relaciones existentes. Estas normas tampoco pueden ser asimétricas, es decir, no pueden limitarse a beneficiar a un único sector de la sociedad. Según Giddens (1985), “si una clase de la sociedad, para vivir, está obligada a vender a cualquier precio sus servicios, mientras que la otra puede pasarse sin ello, gracias a los recursos que dispone y que, no obstante, no son necesariamente debidos a ninguna superioridad social, la segunda dicta injustamente la ley a la primera”. (149)

En la antigüedad “Cada individuo es un microcosmos de la totalidad” (Giddens, 1985:143). Pero en la modernidad, dada la división del trabajo y el auge del individualismo, se puede inferir que existen no una sino una multiplicidad de causas a las cuales el individuo se

adhiera para sentirse realizado. Es decir, no existe un solo ideal de moral o solidaridad, sino que hay muchos. Por ejemplo, las ONGs responden a diferentes causas a las cuales el sujeto se puede vincular o no (lucha contra la pobreza, medio ambiente, cuidado de los animales). Se crean redes de cooperación con individuos que se sientan afines a alguna de estas u otras más. Multiplicidad de voces reclaman o exigen distintas cosas a entes gubernamentales o de poder. Incluso dentro de esta sociedad individualista se dan propuestas colectivas como las de las comunidades indígenas, en las que se exalta la antigua solidaridad mecánica.

Sin embargo, el problema que prevé Durkheim es que unas clases más favorecidas que otras se aprovecharían de su ventaja, generando que el proceso de solidaridad no se dé la mejor manera. En vez de la solidaridad se ve una acérrima competencia contra el otro, una lucha incesante por establecer quién es el más fuerte, una especie de darwinismo social que rompe el contrato que promovería una verdadera solidaridad orgánica.

Ante esta dificultad se puede plantear que el reconocimiento cordial del otro ayudaría a crear o fortalecer esos lazos que la competencia tiende a fragmentar. Como veremos enseguida, una ética cordial es aquella que reconoce al otro como parte fundamental del crecimiento de un todo.

2.7 Ética Cordis

La ética cordial busca crear una ligatio o vínculo con las demás personas, donde nos sintamos comprometidos con el otro y esté con nosotros. De ahí que la palabra cordial viene del latín *co-cordis* que significa corazón, afecto e inteligencia. Esta ética cordial tiene como finalidad el buen vivir en el marco de la justicia compasiva. (Cortina, 2007: 214).

Para contrarrestar la indiferencia con el pobre de la que hemos hablado, Cortina propone el reconocimiento cordial y compasivo. Esta compasión no es entendida como condescendencia con el pauper, sino que consiste en la ligatio a través del reconocimiento recíproco con el otro que nos conlleve a respetar la obligación, el deber con el otro.

Esta ética cordial se fundamenta no solo en lo comunicativo (ética del discurso) sino que intenta ir más allá a través del sentir común, que busque la justicia y el reconocimiento de los demás. Para ello plantea seis principios:

- a. *No instrumentalizar a las personas* (principio de no instrumentalización)
- b. *Empoderar a las personas* (principio de las capacidades)
- c. *Capacidades básicas y derechos humanos*
- d. *Distribución equitativa de los recursos* (justicia distributiva)
- e. *Participación dialógica de los afectados* (principio dialógico)
- f. *Responsabilidad por los seres indefensos no humanos* (principio de responsabilidad con seres no humanos).

Para efectos de redondear este capítulo solo tendremos en cuenta los primeros 4.

Principio de no instrumentalización:

Si queremos dar el paso de la indiferencia al reconocimiento cordial del otro, debemos tener en cuenta que ese otro no tiene porqué ser instrumentalizado. Por ejemplo, los menos favorecidos suelen ser utilizados en las elecciones para votar por cierto candidato o partido a cambio de dinero u otro bien. En este caso el pobre no puede ejercer libremente su derecho al voto, ya que su situación lo obliga a priorizar entre tener como alimentarse y así solucionar sus necesidades básicas o respetar las reglas de la democracia, optando finalmente por procurarse un dinero fácil a cambio de su voto.

Otro ejemplo de instrumentalización del pobre sucedió en nuestro país con población en situación de calle. Ellos fueron pasados por guerrilleros que se iban a desmovilizar, a cambio de alimentación y vestimenta. En este caso el político buscaba dar buena imagen al gobierno de turno. En ambos casos se aprovecha la situación de escasez del pobre y debido a esta se le hacen propuestas poco éticas, a las cuales el sujeto accede por su imperiosa necesidad: “no es legítimo dañar a las personas, pero tampoco instrumentalizarlas en contra de sus propios planes vitales” (Cortina, 2007: 224).

Principio de empoderamiento:

Este busca potenciar las capacidades de los individuos a través del empoderamiento. A cada sujeto se le deben garantizar las condiciones para que ejerza su ciudadanía, participe en los asuntos de la polis y pueda llevar a cabo libremente su plan de vida. Difícilmente una persona puede participar en la toma de decisiones de su comunidad, si está expuesta a extensas y extenuantes jornadas laborales para conseguir su sustento diario. Si no se crean mecanismos de participación reales que vinculen a la ciudadanía por igual, la democracia se queda sólo en el papel.

En cuanto a los planes de vida, son muchos los que ven frustrados sus proyectos por falta de dinero y de ayuda estatal para que estos puedan llevarse a cabo. “Respetar la dignidad humana no significa únicamente no utilizar a los seres humanos como medios, tampoco significa únicamente no dañarlos, sino que exige empoderarlos para que puedan llevar adelante sus proyectos de autorrealización” (Cortina, 2007: 226). Dicho empoderamiento no puede entrar en contradicción con la libertad de las otras personas. Es decir que nuestros planes de vida no pueden ni deberían darse a expensas de dañar los planes de otras personas.

El empoderamiento debe ser garantizado por el Estado y la sociedad, para que cada sujeto ejerza su ciudadanía con libertad. Para ello y retomando lo visto en el capítulo anterior, Cortina expresa la importancia del enfoque de capacidades de Amartya Sen, que permitiría que los sujetos puedan ejercer su plena libertad sin estar cohibidos o condicionados por lo económico.

Principio de Justicia distributiva.

Dada la inequidad imperante, es necesario un mínimo de justicia que le brinde genuinas oportunidades a los menos favorecidos. Cortina expone las ideas de John Rawls en este punto. Según este filósofo, en una sociedad justa se debe garantizar la distribución de bienes primarios que permitan a los ciudadanos llevar adelante su plan de vida.

En Finlandia, por ejemplo, el gobierno da un paquete de maternidad que es garantizado a todas las mujeres que se encuentran embarazadas, indistintamente de su clase social. Esta medida ha permitido reducir los índices de mortalidad infantil. Otro ejemplo en el mínimo de justicia es que el Estado garantice la educación y salud pública de calidad de carácter universal. El acceso garantizado a la educación permite una mayor movilidad social de las personas que son de escasos recursos.

En este punto Cortina también esboza algo debatido recientemente con las problemáticas que trajo consigo la pandemia (el aumento de la pobreza). Y es la propuesta de implementar un ingreso básico de ciudadanía o renta básica, que “consiste esencialmente en considerar como elemento indispensable de igualación un ingreso básico, que cada ciudadano adulto percibiría anualmente, de forma incondicional, sin tener en cuenta sus ingresos ni su riqueza” (Cortina, 2007:233).

La discusión de esta renta básica en la actualidad gira en torno a que debe ser mensual y su valor debe oscilar entre el 80% o 100% del salario mínimo de cada país. El gobierno colombiano, por ejemplo, ante la crisis social provocada de la pandemia, trató de atenuar esta problemática con el ingreso solidario, pero este como tal no debe ser concebido como renta básica, ya que su valor escasamente llegaría al 15 o 20% del salario mínimo de nuestro país.

Cortina advierte en todo caso que existen varias propuestas para alivianar la crisis de los menos favorecidos, pero que la falta de voluntad política es evidente y, podría pensarse, aporofóbica en mayor o menor medida.

Principio dialógico

Este principio resalta la importancia de tener en cuenta a los afectados por las decisiones político económicas, y que esto se de en el marco de un verdadero diálogo en el cual sus voces sean escuchadas. "Esta es una norma de prudencia, pero también una exigencia de justicia" (Cortina, 2007:237).

Muchas veces los mecanismos de participación se convierten en pantomimas de la democracia, en las cuales las problemáticas de los pobres son aparentemente escuchadas, pero no tenidas en cuenta. “Al aumento en la participación electoral no han correspondido mayor igualdad económica, protección de los derechos económicos, sociales y culturales (Cortina, 2007: 237). De aquí la importancia del empoderamiento (garantizando un mínimo de justicia para ello) y así ir transitando una real democracia participativa.

Para Cortina, no se debe seguir legislando sin la participación de los directamente afectados porque son ellos los que conocen los efectos de las políticas sociales y económicas. “En principio, hacer posible que los interlocutores puedan participar en los diálogos y defender sus propios intereses exige proteger los derechos básicos y empoderar las capacidades básicas para que puedan hacerlo” (Cortina, 2007: 236). Estos principios se interrelacionan y todos son necesarios para garantizar ese reconocimiento cordial del otro en especial del pobre que es constantemente ignorado, y quien no puede llevar a cabo sus planes de vida debido a sus carencias.

A continuación, en la parte final, veremos cómo la crisis sanitaria del Covid-19 develó la fragilidad del sistema capitalista, y afectó con mayor vehemencia a los pobres que intentaban escapar del citado flagelo. Fueron miles de personas que nuevamente cayeron en la trampa de la pobreza y se marcó un retroceso en lo que se había avanzado en superación de la pobreza extrema. Veremos igualmente, para finalizar, cómo se deriva de ahí la necesidad urgente de buscar alternativas al actual modelo económico y social.

Capítulo 3

Más allá de la aporofobia: posibles alternativas en el contexto de postpandemia

El año 2020 será recordado como una de las fechas en la cual el mundo se vio afectado por una pandemia sin precedentes. A finales de 2021 habían fallecido más de 5.000.000 de personas en el mundo y más de 270.000.000 de personas habían sido infectadas por el virus Sars Covid 19. En los primeros meses de la crisis sanitaria millones de personas en el mundo tuvieron que ser confinadas en casa para evitar el contagio. Los sistemas de salud colapsaron y la economía se frenó debido a la parálisis de los diferentes sectores productivos.

Las consecuencias sociales y psicológicas han sido abrumadoras debido a la pérdida de familiares, el encierro y la falta de ingresos económicos. El proceso educativo de cientos de niños y jóvenes se vio truncado por el cierre de escuelas, jardines y universidades. Afectando en especial a los más pequeños. Si bien para mediados del 2021 ya se contaba con una vacuna, que se está aplicando a lo largo y ancho del mundo, los efectos sociales del Covid 19 aún siguen latentes.

La pandemia afectó de manera distinta a las diferentes clases sociales. Mientras que los más adinerados podían contar con un sistema de salud más sólido, los menos favorecidos debían agolparse en los hospitales para recibir atención médica. Hubo personas que tenían la posibilidad de realizar su trabajo en casa, en cambio los más pobres debían obligatoriamente salir a buscar su sustento diario. Muchos de ellos perdieron sus empleos por el cierre de fábricas o empresas donde se necesitaba mano de obra poco calificada, como en los sectores de la construcción, restaurantes y la manufactura.

Según el Banco Mundial (2020), la lucha contra la pobreza venía ralentizándose, en especial en los países del sur del Sahara africano. Pero la pandemia agudizó más esta problemática, dejando atrás los avances que se estaban obteniendo en el indicador de reducción de la pobreza. Personas que apenas habían logrado escapar de la pobreza extrema ahora tienen más posibilidad de regresar a esta. “Los nuevos resultados sugieren que en 2020 se verán empujados a la pobreza en todo el mundo unos 88 millones de personas (en el escenario de referencia con COVID-19) y hasta 115 millones (en el escenario a la baja)” (Banco Mundial, 2020:7). Esto significa que el indicador propuesto en los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), de reducir a solo el 3% la pobreza extrema para el 2030, no se cumplirá.

Para la CEPAL en Latinoamérica “Se proyecta que, en 2020, la tasa de pobreza extrema alcanzaría el 12,5% y la tasa de pobreza el 33,7%. Ello significaría un total de 209 millones de personas pobres a finales de 2020, 22 millones más que el año anterior” (2020:73). Este organismo coincide con el Banco Mundial en que la reducción de la pobreza extrema en 2030 será poco viable. Reducir la pobreza y recuperar el avance perdido implicaría que todas las economías del mundo crecieran en más del 8% de su PIB, y adicionalmente formularan políticas sociales que contribuyan de manera urgente a satisfacer las necesidades básicas de los menos favorecidos.

Sin embargo, llama la atención que a pesar del retroceso o estancamiento económico en la pandemia (empobrecimiento, desempleo, quiebra de empresas), hubo un sector de la sociedad que salió avante económicamente sin mayor dificultad. Según Oxfam, en tan solo nueve meses las pérdidas económicas de los multimillonarios fueron recuperadas, mientras que los más pobres tendrán que esperar una década para estar al nivel económico previo a la pandemia. Incluso mientras amplios sectores de la población mundial caían en las garras de la pobreza, “a escala mundial, la fortuna de los multimillonarios aumentó en 3,94 billones de dólares entre el 18 de marzo y el 31 de diciembre de 2020” (Oxfam, 2021: 11-12).

Adicional a la acumulación de capital de las elites, se evidenció otro problema y fue las diferencias en el acceso a las vacunas. Las potencias económicas fueron las primeras en acaparar el mercado de las vacunas, incluso antes de que estas se encontraran en fase de producción. Países pobres solicitaron la liberación de patentes para que estas pudieran ser producidas de manera genérica, a menor costo y así suplir su demanda, pero esto les fue negado.

Como los problemas sociales se agudizaron en especial en países de Latinoamérica, las protestas sociales no se hicieron esperar. Las personas se agolparon a las calles ante la falta de oportunidades, el incremento de impuestos a las clases medias y la falta de acciones claras frente al problema económico y social de países como el nuestro.

Se esperaba que el sistema ante la crisis enunciada tomara un camino distinto, dejará a un lado la explotación voraz, la acumulación, la desigualdad y cambiará. Esta vez por una nueva forma de concebir lo económico, que tuviese como base la solidaridad y el respeto no solo por el ser humano sino por la naturaleza. Pero la pandemia tan solo fue un receso para el sistema capitalista que nuevamente reactivó sus motores.

Esta explotación cada vez más insaciable del capitalismo está poniendo en jaque la vida misma de los seres humanos. Para García Linera (2020) “la devastación capitalista de los bosques y ríos, la desenfrenada explotación de los minerales, hidrocarburos, aguas subterráneas están transformando irreversiblemente el sistema integral de la vida natural del planeta, poniendo en riesgo la existencia de la vida misma” (129). Esto según el autor trae consigo una paradoja, ya que la explotación ilimitada de recursos es imposible. A esto añadiría -en consonancia con la crisis del Covid 19- que la explotación de selvas vírgenes traerá consigo nuevas pandemias. Jones (como se citó en Zizek 2020) dice al respecto: “Estamos entrando en lugares mayormente no perturbados y siendo expuestos cada vez más. Estamos creando hábitats donde los virus se transmiten más fácilmente, y luego nos sorprende que tengamos nuevos” (55).

García Linera en su ensayo “9 tesis sobre el capitalismo y comunidad universal” expone algunas ideas para hacer frente a las problemáticas de acumulación de capital, de desigualdad, pobreza y crisis ambiental a la que nos ha llevado el capitalismo. De estas nueve tesis retomo tres que me parecen importantes para el tema que nos atañe.

La primera es que existen nuevos ejes movilizadores de las clases en antagonismo. Esto quiere decir que las luchas sociales ya no solo se circunscriben a lo salarial, sino que existen una multiplicidad de causas entre ellas la ambiental.

Para García Linera (2020) estos nuevos ejes son: salario, seguridad social, salud, educación), defensa o ampliación de las necesidades vitales (agua, tierra), preservación de los recursos comunes estatales y no estatales, preservación de las identidades nacionales indígenas y defensa de la Madre Tierra y de la ecología. (131). Algunos de estos ejes según el autor, son incluso más movilizados que otros, como lo ha sido la causa ambiental. Él menciona la lucha que se dio en Bolivia alrededor del agua, que fue la causa de las protestas, y muestra que ejes como el laboral se articulaban alrededor de esta.

La segunda idea de García Linera, que va de la mano de la anterior, es que existen nuevas formas de movilización de las clases subalternas. Cuando la forma de asociación sindical no es fuerte debido a las nuevas políticas o formas de contratación laboral, se dan dos nuevas formas de movilización. La primera es la forma comunidad, que tiene como característica una base agraria amplia. “La forma comunidad es el modo político en el que la propiedad común de la tierra y la cultura organizativa indígena se movilizan como autodeterminación” (García, 2020:132). Algunos ejemplos de esta forma organizativa pueden ser el movimiento indígena zapatista en México y de los indígenas en el departamento del Cauca en nuestro país. Ambos movimientos luchan por su autodeterminación en su territorio y por el respeto de sus formas ancestrales y comunales de ver el mundo.

La segunda forma es la de multitud, en la cual se pueden articular diferentes luchas, con diferentes clases sociales. En ella, que es más flexible, “la convergencia obrera se da en torno a identidades territoriales locales, a demandas específicas vinculadas a las condiciones de vida (servicios básicos, derechos de ciudadanía, etc.)” (García Linera, 2020:132). El paro en nuestro país en el 2021 por ejemplo, articuló diversos sectores que estaban en contra del alza de impuestos. Movimientos estudiantiles, feministas, indígenas, de diversos sectores sociales confluyeron en contra de una política estatal injusta.

La lucha por el poder del Estado como forma de emancipación es la tercera idea que plantea el autor. Para García Linera (2020) “El Estado tiene como finalidad histórica monopolizar e imponer el sentido común de lo que es común a toda una sociedad, el sentido de lo universal que es propio de una comunidad existente” (133). Sin la lucha por el Estado las luchas se quedarían únicamente en lo gremial. Los movimientos sociales deben cooptar el Estado y darle un nuevo horizonte distinto al que han propuesto las elites capitalistas que nos han llevado a la crisis actual.

García Linera (2020) dice:

Esa voluntad material de administrar y conducir lo común, lo universal de una sociedad, es la lucha por el poder del Estado que consiste, sobre todo, en un asunto de hegemonía en el sentido gramsciano, es decir, se trata de una construcción de un liderazgo político-cultural general, de una lucha por revolucionar los esquemas lógicos y morales profundos con los cuales las personas organizan su existencia en el mundo; y no de una simple ocupación del poder estatal de la clase capitalista. (133).

Entonces la lucha, como se mencionó anteriormente, no se puede quedar en lo gremial. Si bien estas luchas pueden tener resultados positivos, solo generan un pequeño cambio en el

metabolismo del sistema capitalista. “La única manera de salir de esta maldición hegeliana radica en que la lucha por lo local, por lo parcial, también involucre e irradie la lucha por lo universal, por la totalidad” (García Linera, 2020: 134).

Así las clases oprimidas deben construir un horizonte alternativo donde los problemas de pobreza, desigualdad, exclusión, depredación ambiental puedan ser erradicados. Si bien el pesimismo en la sociedad parece estar enquistado y el panorama es desolador: “Solo la confianza en una opción distinta a lo prevaleciente, la esperanza en una alternativa y en un futuro distinto y viable hace del subalterno y del explotado un sujeto en lucha en búsqueda de una emancipación” (García Linera, 2020:150). Para el autor, sin un horizonte alternativo solo se engendrará la impotencia y la resignación individual.

El capitalismo no solo ha causado la acumulación en las manos de unos pocos y dado prelación al mercado, sino que también expropia -en palabras de García- el plusvalor moral. Esto genera que alternativas comunitarias sean vilipendiadas. De ahí que, apuestas como el socialismo comunitario y el buen vivir se erijan como nuevas formas de concebir lo económico, lo social e incluso lo moral, a su vez sean alternativa al capitalismo neoliberal y depredador.

3.1 Socialismo comunitario

Los gobiernos de Bolivia y Ecuador han dado los primeros pasos en una apuesta comunitaria, que ha tenido como objetivo una mayor redistribución de la riqueza, la nacionalización de empresas, el fortalecimiento de la educación y, lo más importante desde el punto de vista de nuestro tema aquí, la reducción de la pobreza. En Bolivia por ejemplo los indicadores económicos –según el diario la República– nos muestran que en el periodo de gobierno de Evo Morales se redujo la pobreza extrema de un 38% a un 15% y que el PIB del creció de manera sólida en la región.

El socialismo comunitario que propone García Linera va más allá de estatizar los medios de producción. Para el autor (2020) se trata de “sustituir al capitalismo como sociedad, necesariamente tendrá que ser otra civilización que libere e irradie a escala mundial todas esas fuerzas y poderes comunitarios hoy existentes, pero sometidos al lucro privado. Marx llamaba a esto la Comunidad Universal; otros le llaman el Ayllu Planetario; otros el Vivir Bien”. (154).

Es un cambio de paradigma que pretende ir dejando a un lado esa visión lucrativa, acumuladora y despojadora del capitalismo actual. Este comunitarismo busca fortalecer los lazos no solo entre los seres humanos sino también con la naturaleza, que ha sido gravemente afectada con el sistema económico vigente, convirtiéndose en un nuevo factor de empobrecimiento para amplios sectores de la población mundial, sobre todo en países de la periferia global.

Es también una apuesta que surge de pequeñas experiencias al sur del continente donde diferentes agrupaciones indígenas nos muestran un camino alternativo al que estamos inmersos. “Comunitarismo inicialmente minoritario, como gotas en el desierto; luego como diminutos hilos

de agua que a veces se secan, se interrumpen abruptamente, y luego renacen, y a la larga suman y se vuelven riachuelo; luego, río; luego, lago; luego, mar” (García Linera, 2020:155).

Este tipo de socialismo comunitario aboga por una verdadera consolidación de la democracia, que deje atrás las prácticas burocráticas de siempre que monopolizan las decisiones y permita una verdadera democracia donde el rol activo de las comunidades y de la sociedad sea fundamental. La idea es dejar atrás lo que García Linera llama democracia fósil, donde la ciudadanía elige, pero no es partícipe de las decisiones de los asuntos de las polis, idea que también comparte Cortina. “Socialismo es democracia representativa en el parlamento, más democracia comunitaria en las comunidades agrarias y urbanas, más democracia directa en las calles y fábricas”. (García Linera, 2020:155).

Este socialismo según García Linera es también una larga transición que va dejando atrás la lógica del lucro para reemplazarla con una comunitaria que tiene raíces ancestrales, pero que nos ayuda a responder a las vicisitudes de la era contemporánea. Esta hibridación entre lo moderno y lo ancestral se concretó políticamente en gobiernos como los de Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador: “el Socialismo para el nuevo milenio que se alimenta de nuestra raíz ancestral, incorpora los conocimientos y las prácticas indígenas de diálogo y convivencia con la Madre Tierra” (García Linera, 2020:156).

Este tipo de comunitarismo fue articulado a las constituciones de Bolivia y Ecuador, de ahí la importancia en una de las ideas mencionadas con anterioridad y es la toma del Estado. Fue en Bolivia donde mayor tensión generó este nuevo proyecto que hibridaba el socialismo y lo ancestral en oposición al neoliberalismo de gobiernos anteriores. Un ejemplo concreto en este contexto es el modelo del agronegocio que desplaza a cientos de indígenas y campesinos de su territorio, acabando con sus prácticas ancestrales y enviándolos a las ciudades para que se conviertan en nuevos consumidores (Amaya y Pino, 2015). Es ahí cuando el proyecto propuesto por el entonces presidente de Bolivia, buscaba apropiarse de sectores estratégicos de la economía y a la vez dar paso a una producción con corte comunitario. Algo que en la lógica del neoliberalismo y capitalismo no es bien visto.

Como sustento ideológico de estas prácticas económicas comunitarias se encuentra el Buen vivir, que examinaremos a continuación.

3.2 Buen Vivir (Sumak Kawsay, Summa Qamaña, Ubuntu)

Yo soy porque pertenecemos

Este tipo de filosofía andina -y en el caso surafricano, el Ubuntu- concibe de manera distinta lo que es el desarrollo y el tratamiento que debe darse a la naturaleza, de la cual extraemos nuestros recursos. Pone en cuestión la explotación sin precedentes que se da en el capitalismo y busca la unidad entre el ser humano y la madre tierra o Pachamama. Para Huanacuni (2010, citado en Morocho, 2017) “la cosmovisión andina asume a la comunidad como estructura social inmersa en la naturaleza, donde los seres humanos y los elementos de la naturaleza se relacionan con respeto, porque todo tiene vida” (p.183).

Para Gudynas (2015) el concepto de buen vivir andino tiene tres usos. El primero es genérico y cuestiona el mal uso que le dan a la naturaleza agentes privados o estatales, erigiéndose el buen vivir como alternativa. El segundo, un uso restringido que hace críticas más fuertes al sistema capitalista y propone como alternativa de cambio a los gobiernos de Ecuador y Bolivia. Y un tercer uso que es sustantivo, que va de frente contra cualquier acepción de desarrollo capitalista o socialista. Se podría decir que este último uso es el más indigenista y crítico con la idea de desarrollo de Occidente.

Otra de las características del buen vivir es que se trata de un concepto en construcción. Un concepto que se construye -según Gudynas- en tres planos. El primer plano es el de las ideas, donde se cuestiona la idea occidental de desarrollo y progreso en la que estamos inmersos, dejando ver nuevos elementos que no son tenidos en cuenta, como la relación ética entre nosotros y la naturaleza. En el segundo plano, el de los discursos, el buen vivir marca distancia de la forma en que se utilizan discursivamente las categorías de crecimiento y consumo como medios para incrementar nuestro bienestar. El tercer y último plano es el de las prácticas, y es básicamente cómo se concretan estas ideas de desarrollo desde la óptica andina en una sociedad capitalista.

Para Gudynas (2011) “Buen Vivir es un concepto que sirve para agrupar diversas posturas, cada una con su especificidad, pero que coinciden en cuestionar el desarrollo actual y en buscar cambios sustanciales apelando a otras relaciones entre las personas y el ambiente” (11). El *sumak kawsay*, el *suma qamaña* y el *ubuntu* son tres de esas diversas posturas (no las únicas) que nutren la idea del buen vivir. La primera de pueblos indígenas del Ecuador, la segunda de pueblos indígenas de Bolivia y la tercera de pueblos del sur de África. Entonces el buen vivir sirve también de plataforma para que diferentes cosmovisiones indígenas, campesinas y africanas aporten su idea del buen vivir.

Por ejemplo, al norte de Perú se habla de la vida dulce esta entendida “como la vivencia cotidiana de tener a la mano lo suficiente dentro de un modo de vivir austero y de gran autonomía. La palabra dulce es sinónimo de dulzura, cariño, afecto, suavidad en el trato, relaciones sin violencia ni brusquedad” (Rengifo, 2002:6). Estas relaciones de no violencia no solo son con las demás personas sino con la naturaleza proveedora de la alimentación, del sustento y de la vida.

En muchas de las concepciones del buen vivir de los diferentes pueblos andinos, se priorizan las relaciones con el otro, con la naturaleza y con las divinidades o espíritus. Relaciones que nos son tenidas en cuenta por el sistema actual que ve en la naturaleza un objeto que debe ser explotado y personas que deben ser convertidas en consumidores.

Otro aspecto importante a tener en cuenta dentro del buen vivir es la idea de comunidad o ayllu (comunidad extensa de los Andes). Porque es la comunidad la que prima sobre la individualidad a la que nos arroja la cultura occidental. Esta comunidad es vista como una gran familia, donde los lazos de fraternidad deben ser fortalecidos. Rengifo (2002) cita un relato de una campesina sobre este punto: “Cuando las familias se dejan querer, se cuidan unas a otras con cariño, con tranquilidad, entonces nunca falta, a manos llenas nos ayudan, todo nomás se

alcanza” (16). Entonces el bienestar está mediado por esas relaciones comunitarias de las cuales todos somos parte, y el bienestar de uno es el bienestar de todos.

Para pueblos aymaras de Puno el vivir bien o a gusto (*Suma sarnaqaña* o *suma jakaña*), es vivir alegre con sus animales, chakras (granjas) y la Pachamama. Pero reconocen que no todo en la vida es alegría y felicidad, sino que existen momentos de tristeza: “vivir bien tampoco es pura alegría, hay momentos en que también se tiene que compartir llantos y penas y esto se da cuando un ser querido se muere o cuando alguien de la familia, de la comunidad o parcialidad cae en desgracia. (CHUYMA ARU, s.f: 20).

Nuevamente, la relación con la comunidad es una de las características del buen vivir o vivir bien. Ya que para ellos si alguien del ayllu se encuentra mal, la comunidad también lo está. Comunidades Quechuas también comparten esta idea de la comunidad “Todos los habitantes del pacha debemos vivir bien, dinamizados por el compartir que atraviesa todas las manifestaciones de la vida” (ASAP, 2002:103).

El ubuntu también propone su idea de buen vivir. Ante las falencias del sistema capitalista actual, se muestra como una posibilidad comunitaria que pretende terminar con las desigualdades que engendra este y que no solo se circunscriben a lo económico sino también a lo racial.

Para Ramírez y Pacheco (2020): “Por un lado, la indiferencia del neoliberalismo es hacia los sectores más pobres y racializados de los países latinoamericanos, importando únicamente su incorporación al mercado del consumo dejando de lado sus diversos derechos, negándoseles el acceso a servicios de calidad en salud, educación, trabajo, entre otros, a fin de que consigan mejorar su calidad de vida”. (p.2)

Entonces, además de los problemas de pobreza, se ponen de manifiesto los problemas de raza. Racialización impuesta por el colonialismo que sigue vigente en Latinoamérica, ya no como institución sino como formas de pensar y de excluir al otro. Llama la atención, por ejemplo, que dos de los departamentos más azotados por la pobreza en nuestro país – el Choco y la Guajira– son donde más población afrodescendiente e indígena viven. “No es una mera coincidencia que en Colombia el destierro tenga rostro afro, indígena y campesino en territorios rurales y urbanos” (Mina et al. 2015:175).

Desde esta filosofía o pensamiento africano se quieren erradicar estas desigualdades (raza, genero, clase) a través de acciones comunitarias que también puedan ser replicadas en escenarios más grandes. Para Ramírez y Pacheco (2020):

Ubuntu es una palabra que no tiene un significado concreto, por el contrario, significa una propuesta integral de convivencia humana que va más allá del comunitarismo, a través de un conjunto de valores y posturas éticas de reconocer no solo al otro como su similar y como parte de la misma familia humana, sino de tejer un conjunto de conexiones que permitan al mismo tiempo el desarrollo de individualidades, pero sin dejar de lado la pertenencia a la comunidad. (p.7).

En el Ubuntu la madre tierra nos provee a todos y todas sin distinción, es una relación con nuestros pares y la naturaleza, planteamiento muy cercano al del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Para el filósofo congolés Kakozi Kashindi (2011 citado en Ramírez y Pacheco, 2020) “Esto es el *Ubuntu* que consagra el principio de la ontología relacional, porque el ‘yo’ no se entiende, no se hace, no existe, sino a través del ‘nosotros’. Lo cual nos estaría diciendo que el ‘nosotros’ antecede metafísicamente al ‘yo’” (2020: 9).

Un ejemplo de lucha en nuestro país bajo esta cosmovisión, fue de las mujeres negras del alto Cauca contra la explotación minera. Se enfrentaban dos concepciones de desarrollo una en la que el gobierno de Juan Manuel Santos llamó “locomotoras del desarrollo” y la otra de esa ontología relacional que buscaba proteger el río, el territorio y las comunidades.

Un hecho emblemático de sentirse uno/a con el río es cuando doña Paulina se paró enfrente de una retroexcavadora para que no sacara material del río, y la comunidad, hombres, mujeres, jóvenes, niñas/os la siguieron y sacaron la máquina de su amado río Ovejas. (Mina et al. 2015:170).

Las denuncias de las mujeres negras giraban en torno a que las locomotoras del “desarrollo” trajeron todo lo contrario, “empobrecimiento de las comunidades, la esterilidad de las tierras y la devastación generacional de pueblos-tierra-ríos y territorios” (Mina et al. 2015:172). El ubuntu entonces se articula a esa plataforma de concepciones del buen vivir que quieren hacer frente al capitalismo, al neoextractivismo y al despojo que atentan contra la vida de las comunidades y el medio ambiente.

Similar al pensamiento andino que postula al ayllu como esa gran comunidad, el ubuntu también tiene una concepción de comunidad. Esta es “una triada compuesta por los vivos, los muertos-vivientes (ancestros) y los que no han nacido” (Ramos, 2015:333). Comunidad que debe propender por un equilibrio y respeto por el otro (soy porque somos). También en la relación con los muertos a través de rituales y de las enseñanzas de ellos (respeto a la ancestralidad) y en el respeto y cuidado de la naturaleza como dadora de vida.

Para Ramos (2015), “Ubuntu expresa también un intenso principio de solidaridad comunitaria que se materializa en la redistribución de la riqueza” (334). Principio que también comparten las dos formas de pensamiento andino antes vistas. Este tipo de solidaridad comunitaria, de relacionamiento, con el otro y la naturaleza, es análogamente propuesto también por Cortina, no desde el pensamiento andino, sino basada en postulados kantianos.

Para la filósofa española debe existir un respeto cordial que reconozca la dignidad del otro, incluso la de los animales. Esto se daría en el marco de una sociedad cosmopolita “en la que ningún ser humano se sabría y sentiría excluido” (Cortina, 2017:149).

Cortina (2021) enuncia 4 características del cosmopolitismo:

1. *Es global e internacional*: No está limitado a lo estatal o nacional.
2. *Incluye elementos del universalismo*: involucra a todos los humanos sin distinción.

3. *Se focaliza en las personas, en los ciudadanos del mundo*: no en la pertenencia a un grupo o tribu en específico.

4. *Acoge un cosmopolitismo cultural*: respeta la diversidad cultural, no busca integrarla a una cultura hegemónica.

Otra de las apuestas del cosmopolitismo es mejorar las condiciones o necesidades materiales de las personas, en especial de las menos favorecidas, de modo “que todos tengan lo suficiente como para no tener que depender de otros” (Cortina.2021:170). Esto retomando una de las propuestas de Amartya Sen, donde las personas no deberían ver limitadas sus capacidades por las carencias materiales.

Comparando los elementos del buen vivir y del cosmopolitismo propuesto por Cortina encontramos que hay algunos encuentros y desencuentros. Ambas propuestas apuntan a lo comunitario, pero desde visiones distintas, tal vez la de Cortina más institucionalizada que la del buen vivir y articulada a organizaciones macro como la ONU. Las visiones del cuidado de la naturaleza son más arraigadas y vividas en el buen vivir, pues aunque Cortina la enuncia, no desarrolla de modo adecuado la parte ambiental. El cosmopolitismo cultural –a pesar de que respeta la diversidad– puede ser visto con escepticismo en el buen vivir por tratarse de una propuesta eurocéntrica. Ambas resaltan la importancia de los lazos comunitarios, pero en el buen vivir se cuestiona el sistema capitalista de libre mercado, algo que Cortina no critica de forma tan vehemente.

El concepto plural de buen vivir o, como dirá Gudynas, la plataforma del buen vivir que agrupa diversas concepciones que nutren esta idea, no es un regreso al pasado. Se dan hibridaciones entre lo ancestral y lo moderno, lo que se conoce como transmodernidad. Para Castro (2019) “significa *atravesar políticamente* la modernidad desde otros “lugares de enunciación”” (199). En este caso, el buen vivir y otras propuestas ancestrales se hibridan o se abren camino dentro del sistema capitalista. Un ejemplo es como el *sumak kawsay* se instauró en la constitución de Bolivia y va creando un espacio alternativo dentro de un mundo regido por la economía de mercado.

En suma, los principios del buen vivir pueden servirnos de marco de referencia para pensarnos de manera distinta. No se trata de un volver atrás -como se mencionó con anterioridad- sino que los principios éticos y políticos subyacentes en estas propuestas nos pueden servir de horizonte alternativo para así hacer frente a las injusticias e inequidades que existen en el mundo.

Conclusiones

La intención del presente trabajo era analizar el concepto de aporofobia y profundizar en elementos que no se hubiesen desarrollado en la obra de la filósofa Cortina, ampliando así el campo de reflexión sobre la problemática vista. Esto se llevó a cabo con los aportes de diferentes disciplinas como la filosofía, la economía, la psicología, la neurociencia entre otras.

En el primer capítulo se contrastaron los paradigmas de medición cuantitativos y cualitativos de la pobreza. Vimos que los primeros, si bien son importantes, no logran explicar el fenómeno de la pobreza en su complejidad. Por ello, enfoques como el de la economía clínica, el de la libertad y capacidades y la EPPA, los complementan, ya que, los enfoques cuantitativos suelen remitirse únicamente a una medida a través de la línea de la pobreza, dejando de lado aspectos sociales, culturales, psicológicos de los afectados.

La economía clínica, por ejemplo, nos brindó elementos de la ciencia médica, que nos sirven como categorías de análisis para un diagnóstico y tratamiento diferencial de cada economía y poder tomar las decisiones más adecuadas a la hora de luchar contra la pobreza.

Por su parte Sen nos muestra cómo la falta de libertad afecta el desarrollo personal, convirtiéndose en una barrera para la movilidad social. Que el pobre no tenga libertad política, acceso a ciertos bienes, o que el estado no sea transparente, se constituye en barreras para que los pobres puedan llevar a cabo sus proyectos de vida y dejar atrás su situación de penuria.

La EPPA por su parte complementa estos enfoques desde la mirada de los afectados. Cuestiones de desigualdad de género, de distribución equitativa de los ingresos dentro de las familias, el problema de la tenencia de la tierra, van surgiendo y enriqueciendo las formas de comprender el fenómeno de la pobreza de un modo que va más allá de un problema de ingresos.

Para cierre de este capítulo se hace énfasis en la desigualdad. Se enuncian algunos datos de Oxfam de cómo se encuentra esta problemática en la actualidad. Luego nos remitimos a Marx para entender cómo se da la acumulación originaria del capital, donde unas clases poderosas surgen a costa de las menos favorecidas, y van creando una brecha entre ricos y pobres.

Luego con Stiglitz vimos cómo la desigualdad va en ascenso debido a: la falta de movilidad social, la inseguridad económica y social, a tal punto donde se crea una economía dual, dos mundos en los cuales una clase alta y poderosa vive a expensas de la clase menos favorecida.

Este problema de la desigualdad es complementado con los aportes de Adela Cortina sobre la desigualdad en el consumo. Para la filósofa española son las potencias las que han promovido esta desigualdad, por ejemplo: a través del hiperconsumo. Por tal razón se habla de una ética del consumo que no trate de igualarnos a todos en los productos que debemos consumir, sino en consumir lo necesario teniendo en cuenta las afectaciones y consecuencias a las que nos puede llevar un consumo desaforado.

En el segundo capítulo se analizó un experimento social donde una niña es vestida de pobre y la mayoría de personas la ignoran. Dicho análisis se realiza con las categorías que usa Cortina para comprender por qué el cerebro es aporóforo. Encontramos que las tendencias disociativas que tiene nuestro cerebro explican porque nos comportamos de manera indiferente con las personas pobres.

Luego desde una perspectiva sociológica Bauman y Donskis nos aportaron el concepto de *adiaphora*, que es una retirada emocional de algo que nos perturba, en este caso los pobres. Se tomaron algunos ejemplos de la realidad nacional como los falsos positivos y se explicó como este tipo de crímenes son adiaforizados por un grueso de la población al justificar sus muertes. También, como lo mediático juega un rol importante al mostrar eventos que nos perturban por un lapso de tiempo corto y luego volvemos a rutinizar o ignorar las calamidades que siguen viviendo miles de personas como los migrantes que cruzan el Mediterráneo.

Los aportes de la psicología también enriquecen el análisis sobre la indiferencia. Para ello, se retomaron los estudios de Belén del Roció Moreno y de Albert Bandura. Moreno nos expone su triada en la cual: hacemos como si no escucháramos, como si no viéramos y como si no existiesen. Esta triada explica por qué las personas rutinizaban e ignoraban las acciones de los nazis contra miles de judíos, y extrapolándolo al problema de la pobreza se entiende porque ignoramos a los menos favorecidos como los habitantes de calle.

Por su parte, Bandura nos explica en su teoría como ante ciertos eventos nos desconectamos moralmente del otro (desconexión moral) y justificamos nuestra indiferencia. Dicha desconexión tiene unos mecanismos que nos ayudan a comprender por qué somos indiferentes. Algunos de ellos son: la justificación moral, el etiquetaje eufemístico, la distorsión de las consecuencias, la deshumanización y la atribución de la culpa. Estos pueden funcionar independientes o en conjunción dependiendo la situación.

Si bien vemos que hay unas tendencias hacia la aporofobia y a la indiferencia, también existe lo contrario, el ser humano se ha destacado por ser altruista y compasivo con el otro. De ahí que, en contraposición al tema de la indiferencia está el altruismo que ha sido importante en la construcción de la sociedad. Para sustentar esto se expuso la teoría del cerebro altruista TCA de Pfaff, que nos dice que nuestro cerebro en su transcurso bioevolutivo se ha constituido para ser altruista.

Pfaff nos expone cinco pasos que realiza nuestro cerebro cuando tiene un acto altruista, pasos que pasan en cuestión de segundos: la representación de la persona, la percepción del individuo, la fusión de imagen, y el cerebro altruista y el acto altruista. Con estos pasos se analizaron las acciones que tienen las unidades de salvamento con los migrantes del Mediterráneo, actos desinteresados que solo buscan salvaguardar la vida de los menos favorecidos.

Para enriquecer el análisis hablamos de la solidaridad. Durkeim nos habla de dos tipos de solidaridad la mecánica y la orgánica. La primera hace referencia a esa solidaridad de los clanes o grupos pequeños, cohesionados lo son algunas comunidades indígenas. En este tipo de

solidaridad el individuo hace parte de algo más grande en este caso la comunidad y debe responder a los objetivos de la comunidad.

La segunda se da por la división del trabajo y el individualismo, ya no se responde a un ideal comunitario general, sino a ideales particulares que se pueden aunar a otros que converjan con el interés propio. Por ejemplo, la lucha medioambiental, o por los animales, no es una lucha de todos en general sino de los interesados por dichos temas.

Adicional al altruismo y la solidaridad, en el capítulo dos se expone elementos de la ética cordis, como forma de crear una ligatio con el otro, es decir ir dejando de lado la indiferencia. Como principios a resaltar de esta ética propuesta por Cortina encontramos el de no instrumentalizar a las personas, el de empoderarlas para que lleven a cabalidad sus proyectos de vida, el de justicia distributiva que debe ser garantizada por el Estado y el dialógico para escuchar a los afectados y ser tenidos en cuenta.

En el tercer capítulo analizamos el problema de la pobreza que se agudizó aún más debido a la pandemia del Covid 19. Los avances en eliminación de la pobreza retrocedieron y las metas fijadas difícilmente se cumplirán. Entonces la pandemia y el actual modelo capitalista han traído consigo una crisis sin precedentes que no solo arroja más pobres al mundo, sino que destruye la vida a través de la explotación desahogada de recursos de la naturaleza. Esta explotación de nuevos ecosistemas trae como consecuencias que virus desconocidos, como el coronavirus, surjan y pongan en jaque la vida.

Ante esta problemática se buscaron alternativas económicas al capitalismo que propendan por el bienestar de las personas, en especial de los menos favorecidos, y por una relación con la naturaleza menos depredadora.

Encontramos dos propuestas desde Latinoamérica y África, la primera es el socialismo comunitario que tiene como objetivo la reducción de la pobreza y la reducción del impacto ambiental, ya que la naturaleza es vista no como objeto sino como sujeto de derechos, algo que se va materializando en constituciones como la de Ecuador.

La segunda propuesta es la del Buen Vivir en sus variantes del Sumak Kawsay y Ubuntu, que postulan una relación más intrínseca con la naturaleza y con el otro. El sentido de comunidad se fortalece, porque no somos sin el otro. También se aboga por una vida más austera y de la importancia de reconocer a la naturaleza como un ser vivo con el cual debemos tener una relación de respeto, el respeto a la pachamama.

Finalmente, esta propuesta comunitaria del buen vivir fue comparada con la propuesta del cosmopolitismo expuesta por Cortina, tratando de encontrar puntos de encuentro entre el pensamiento andino o africano y una propuesta inspirada en el pensamiento kantiano occidental. Todo esto con la finalidad de proveer un marco de posibilidades para pensar una nueva forma de relacionarnos y de luchar contra la pobreza y la desigualdad.

Bibliografía

- Amnistía Internacional (2019) A la deriva en el mediterráneo. <https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2019/01/cut-adrift-in-the-med/>
- Amaya, J. y Pino, J. (2015). Modelo de desarrollo y élites económicas en Bolivia: análisis de la concepción de desarrollo ancestral del presidente Evo Morales. *En Hallazgos*, 12(24), 241-255. doi: <http://dx.doi.org/10.15332/s1794-3841.2015.0024.13>
- Aristizabal, M (2019, octubre 23) Los cinco logros económicos de los 13 años de gestión de Evo Morales en Bolivia. *La Republica*. <https://www.larepublica.co/globoeconomia/los-cinco-logros-economicos-de-los-13-anos-de-gestion-de-evo-morales-en-bolivia-2923625>
- Banco Mundial. (2018) *Armando el rompecabezas de la pobreza*. Washington: Grupo Banco Mundial
- Banco Mundial. (2020) *Un cambio de suerte*. Washington: Grupo Banco Mundial.
- Bandura, A. (1987) *Pensamiento y acción*. Fundamentos sociales. Barcelona: Roca
- Bauman, Z. (2013) *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Barcelona: Paidós
- Bauman, Z y Donskis, L. (2015) *Ceguera moral. La pérdida de la sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Paidós
- Castro, S. (2019) *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- CEPAL. (2019) *Panorama Social de América Latina, 2018*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/44395-panorama-social-america-latina-2018>
- CEPAL. (2021) *Panorama Social de América Latina, 2020*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46687-panorama-social-america-latina-2020>
- Cortina, A. (2007) *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, A. (2021) *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Barcelona: Paidós
- Cortina, A y Pereira, G. (2009) *Pobreza y libertad*. Madrid: Tecnos
- Cortina, A. (2002) *Por una ética del consumo*. Buenos Aires: Taurus
- Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.
- Cumbre de las Américas deja a Cartagena sin indigentes (2012, abril 10) *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia/cartagena/cumbre-de-las-americas-deja-a-cartagena-sin-indigentes-article-337340/>

- Congreso de la República (2019) Ley 2013 de 2019: *Por medio del cual se busca garantizar el cumplimiento de los principios de transparencia y publicidad mediante la publicación de las declaraciones de bienes, renta y el registro de los conflictos de interés.* Diario Oficial No. 52143 http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_2013_2019.html
- DANE. (2020) *Boletín técnico Pobreza Monetaria en Colombia 2019.* <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/pobreza-monetaria/pobreza-monetaria-2019>
- D'Alisa, G., Demaria, F. y Kallis, G. (2015) *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era.* Barcelona: Icaria
- Dussel, E. (2013) *16 Tesis de economía política.* Buenos Aires: Docencia
- Galeano, E. (1989) *El libro de los abrazos.* Madrid: Siglo XXI
- García, A. (2020) *¿Qué es una revolución? y otros ensayos reunidos.* Buenos Aires: Clacso
- Gaviria, C. (2012) “Lectio inauguralis Fundamentos éticos de la democracia”. *En Revista Ciencias Humanas.* 8, (2), 10-20
- Giddens, A. (1985) *Capitalismo y la moderna teoría social.* Barcelona: Labor S.A
- Gudynas, E. (2011). *Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo.* *En América Latina en Movimiento* (462) 1 -20
- Hidalgo, A. y Cubillo, A. (2014) “Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*”. *En Revista de Ciencias Sociales,* 48, 25-40
- “Indignante: niños deben atravesar en balsa un río con caimanes para llegar al colegio” (2019, mayo 30) *Noticias Caracol.* <https://noticias.caracoltv.com/colombia/indignante-ninos-deben-atravesar-en-balsa-un-rio-con-caimanes-para-llegar-al-colegio>
- Kalmanovitz, S (2020, febrero 24) La riqueza de Álvaro Uribe. *El Espectador.* <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/salomon-kalmanovitz/la-riqueza-de-alvaro-uribe-column-905963/>
- Laderchi, C. (1997) *Poverty and its many dimensions: The role of income as an indicator.* Oxford Development Studies
- Mafalda [@MafaldaQuotes] (2016, agosto 7) Me parte el alma ver gente pobre #MafaldaQuotes [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/mafaldaquotes/status/762439326412120064?lang=fr>
- Marx, K. (2002) [1867] Capitulo XXIV *La llamada acumulación originaria.* Marxists Internet Archive
- Médicos Sin Frontera (2022) “Mediterráneo Central: 470 personas rescatadas por el Geo Barents necesitan un puerto seguro”. <https://www.msf.org.co/actualidad/mediterraneo-central-470-personas-rescatadas-por-geo-barents-necesitan-puerto-seguro>

- Mina, C., Machado, M., Botero, P. y Escobar, A. (2015) “Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca”. *Nómadas* (43) 167-183.
- Moreno, B. (2014) Hacer como si nada hasta producir nada. En *Desde el jardín de Freud: Horror e indiferencia*, 14,35-57. DOI: 10.15446/djf
- Morocho, A. (2017). “Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida?” En *Universitas*, 15, (26), 179-198. <http://doi.org/10.17163/uni.n26.2017.07>
- Narayan, D. (2000) *La voz de los pobres ¿Hay alguien que nos escuche?* Barcelona: Mundi-prensa
- Oxfam. (2019) *¿Bienestar público o bienestar privado?* En Oxfam, GB DOI: 10.21201/2019.3651
- Oxfam. (2020) *Tiempo para el cuidado*. En Oxfam GB, DOI: 10.21201/2020.5419
- Oxfam. (2021) *El virus de la desigualdad*. En Oxfam GB, DOI: 10.21201/2020.6409
- Pfaff, D. (2017) *El cerebro altruista*. Barcelona: Herder
- PRATEC (s.f.) *Allin Kawsay. El Bienestar en la concepción Andino Amazónica*. Magdalena del Mar: Pratec.
- “Quemaron con agua hirviendo a reciclador por dormir en terraza de una casa” (2022, abril 12) *El tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/quemaron-con-agua-caliente-habitante-de-calle-que-dormia-frente-a-una-casa-664758>
- Ramírez, J. y Pacheco, L. (2020) “De la democracia fragmentaria al Ubuntu africano: aportación de los movimientos afrodescendientes a la democracia relacional en América Latina”. En *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 42, (2), 1-. doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i2.54150
- Sachs, J. (2005) *El fin de la pobreza*. Bogotá: DeBolsillo.
- Sen, A. (2000) *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Stiglitz, J. (2012) *El precio de la desigualdad*. Bogotá: Taurus
- Suarez, A. (2015) Efectos del TLC Colombia – EE.UU. sobre el agro. Bogotá: Oxfam
- UNICEF (2016, junio 28) *Si vieras a esta niña en la calle, ¿pasarías de largo?* [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=7oovL3F3W1o>
- UNICEF (2017) *Una travesía mortal para los niños. La ruta de la migración del mediterráneo central*. <https://www.unicef.es/publicacion/una-travesia-mortal-para-los-ninos-la-ruta-de-la-migracion-del-mediterraneo-central>
- “Uribe dice que desaparecidos de Soacha murieron en combates” (2008, octubre 7) *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/uribe-dice-que-desaparecidos-de-soacha-murieron-en-combates/>

Velásquez, A. (2001) Acta de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica. *En Revista de derecho. Universidad del Norte*, 16 (1) 291-296

Zizek, S. (2020) *¡Pandemia! El covid-19 sacude el mundo*. Barcelona: Anagrama.