

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Racionalidad política neoliberal y catolicismo. Discursos en torno a la cuestión social.

Joaquín Sticotti.

Cita:

Joaquín Sticotti (2015). *Racionalidad política neoliberal y catolicismo. Discursos en torno a la cuestión social. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/865>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Racionalidad política neoliberal y catolicismo: Discursos en torno a la cuestión social

Indice:

Introducción ----- 2

La Perspectiva de Foucault

- *La razón de estado y la necesidad de un poder centralizado e individualizante -- --3*
- *Los comienzos del neoliberalismo y sus diferencias con el liberalismo ----- 5*
- *Las características del arte de gobierno neoliberal y su perspectiva sobre la cuestión social. ----- 8*
- *La importancia de la sociedad civil ----- 11*

Análisis de serie documentos

- *El trabajo con los documentos ----- 12*
- *La acción de la Iglesia en la sociedad civil ----- 13*
- *Entre la pobreza estructural y la caridad ----- 16*
- *El programa 21 de la Organización de Naciones Unidas ----- 20*
- *Dos políticas sociales del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires ----- 22*

Conclusiones

- *Centralidad de la noción de sociedad civil ----- 26*
- *La renuncia a accionar sobre un sentido estructural de los problemas vinculados a la desigualdad ----- 26*
- *Naturalización de la figura del pobre como parte de un mundo ontológicamente desigual ----- 27*

Bibliografía ----- 29

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos estudiar el lugar que ocupa, en el marco de la gubernamentalidad neoliberal, el discurso respecto a la cuestión social y su vínculo con la dimensión social de la evangelización en el discurso católico. Por cuestión social entenderemos algo más amplio que las políticas sociales que proliferan en el mundo luego de la segunda posguerra. Entenderemos, más bien, una dimensión que todas las artes de gobierno – cada una con su estilo particular- ejercen en su gestión de la vida de los individuos.

Trabajaremos en principio con dos textos de Michel Foucault que nos servirán de introducción al problema del tipo de racionalidad política que rige nuestro tiempo: por un lado, el curso de 1979 denominado *Nacimiento de la biopolítica* y por otro lado, las dos conferencias agrupadas bajo el título de “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política”. En un nivel muy general, ambos textos nos servirán para dar cuenta de la yuxtaposición de diversos modos de gobierno que coexisten en nuestras sociedades contemporáneas.

A continuación trabajaremos con una serie de documentos: en primer lugar, la primera exhortación apostólica escrita por el Papa Francisco al asumir el máximo pontificado de la Iglesia Católica. De este texto, denominado *Evangelii Gaudium*¹, nos concentraremos en el capítulo cuarto, vinculado a la dimensión social de la evangelización. Elegimos este documento ya que se trata de la visión oficial más actualizada de la Iglesia respecto a la cuestión social. El documento fue publicado el 26 de noviembre de 2013, luego del sínodo episcopal. En segundo lugar trabajaremos con el capítulo tercero del Programa 21 de la Organización de las Naciones Unidas. Este programa, si bien fue redactado y aprobado en 1992, fue ratificado como vigente en la Conferencia de desarrollo Sustentable de la ONU realizada en Río de Janeiro en 2012 (Rio+20). Este capítulo, dedicado al tema de la lucha contra la pobreza, establece los lineamientos para las políticas sociales de diferentes países haciendo énfasis en los países “en desarrollo”. Finalmente trabajaremos con dos programas específicos implementados por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en la actualidad: se trata del Operativo Frío y el programa Acogimiento Familiar. Incluimos estos programas en la serie ya que entendemos que poseen una raíz cristiana secularizada.

¹ *Evangelii Gaudium* podría traducirse en español como “la alegría del evangelio”

A modo de conclusión, buscaremos problematizar las relaciones de yuxtaposición y convivencia de los discursos vinculados a la cuestión social dentro del arte de gobierno neoliberal con el discurso católico respecto a la dimensión social de la evangelización. Analizaremos estas relaciones a partir de sus definiciones de sociedad civil, su perspectiva respecto a la desigualdad estructural del sistema capitalista y su modo de construir la figura del pobre.

La perspectiva de Foucault

La razón de estado y la necesidad de un poder centralizado e individualizante

En la primera de las conferencias agrupadas bajo el título de “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política” Michel Foucault busca remontarse a la genealogía de la metáfora del pastor y el rebaño aplicada a la política. Mientras los griegos casi no usan la metáfora –a excepción de un texto de Platón- esta, si se puede encontrar en Egipto, donde los faraones son asociados a pastores. Con los hebreos, el significado de la metáfora se ampliará aún más: Moisés, es elegido por Yahvé como líder de su pueblo en el momento en que como pastor abandona su rebaño para ir en búsqueda de una oveja descarriada. Hay cuatro características del pastorado que serán útiles para pensar en relación con el poder político: primero, el pastor ejerce su dominio sobre el rebaño y no sobre una tierra. Segundo, no hay rebaño sin pastor, si este desaparece el rebaño se dispersa. Tercero, el pastor está atento a lo que sucede con cada miembro del rebaño. Cuarto, el pastor tiene el deber de conducir al rebaño de modo abnegado y sin esperar una recompensa por su tarea.

El surgimiento del pastorado como tecnología de gobierno va a trastocar profundamente las estructuras de la sociedad. Va a introducir una forma de poder individualizante que se superpone al poder centralizado de los estados. Si el poder político permite la producción de sujetos de derecho civiles, de ciudadanos, el poder pastoral va a permitir la producción de individuos vivos. Esta combinación de formas del poder, lejos de ser nueva, se remonta a los orígenes de nuestra civilización occidental. En términos de Foucault:

“el famoso <problema del estado providencia> no solo no evidencia las necesidades o las nuevas técnicas de gobierno del mundo actual, sino que debe ser reconocido por lo que es:

una de las muy numerosas reparaciones del delicado ajuste entre el poder político , ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral, que se ejerce sobre individuos vivos”. (Foucault, 1990)

Luego, el cristianismo va a aportar lo suyo a la evolución de la tecnología pastoral. En primer lugar, además de ser responsable por las acciones de cada una de las ovejas del rebaño, el pastor es responsable por sus pecados. Está unido a ellas por un lazo moral. Sin embargo también puede encontrar su propia salvación ayudándolas a salvarse. De ahí que tenga que estar de lo más pendiente a cada detalle de sus actos.

En segundo lugar, el lazo de cada oveja con el pastor es un lazo de sumisión individual. Alcanza con que algo sea voluntad del pastor para que sea un deber para cada miembro del rebaño. La obediencia al pastor es una virtud en si misma, aunque no se ajuste a ninguna ley.

En tercer y último lugar, el conocimiento del pastor respecto de su rebaño es profundo e individualizado. El pastor debe saber cómo se encuentra cada oveja a nivel de las necesidades pero también a nivel de las cuestiones más profundas e intimas de sus almas. Una técnica, correlato evidente de esta característica, será la confesión. Reinterpretación de la técnica griega del examen de conciencia, pero en lugar de ser para uno mismo, la apertura del alma es hacia el pastor.

Así el cristianismo logra introducir y superponer, en el marco de los estados modernos, una lógica de pastor y rebaño sobre una lógica de estado y ciudadanos. Una lógica individualizada y singularizante que se superpone a una lógica centralizada y homogeneizante.

En la segunda conferencia Foucault realiza un salto temporal hacia la formación de los estados modernos entre los siglos XVI y XVII en Europa. Es allí cuando, finalmente, se impondrá el pastorado como tecnología gobierno. Lo hará a través de dos elementos: la razón de estado, en términos de gobierno racional y la policía, en cuanto técnica de gobierno propia de los estados.

Respecto de la razón de estado nos interesa destacar dos aspectos. En principio la asimilación de esta con el ateísmo producto de la ruptura con la idea de un gobierno esencialmente justo. Mientras que para Santo Tomás un buen gobierno era aquel que conducía a los hombres por el camino de la honestidad que llevará a la salvación, la razón de estado se preocupa más bien por las exigencias del estado mismo, su ampliación y su fundamentación. Por otro lado, la razón de estado desarrollará un saber particular que colaborará con aumentar su potencia. Se trata de la estadística o la

aritmética política. Ciencia que permite a los estados conocer sus fuerzas respectivas. Conocer, y a la vez medir y calcular, para poder intervenir.

Respecto de la policía, se trata de una dimensión particular del gobierno, junto a la justicia, el ejército o la hacienda. La policía parecería cumplir, en principio, una función de mantenimiento de la moral. Sin embargo, el resultado de su implementación como técnica de gobierno tiene que ver con “velar sobre todo aquello que está vivo” (Foucault, 1990) y de este modo convertirse en un modo de enlazar lo centralizado del estado con la individualidad de cada ser vivo a través de una vigilancia y un control constantes.

Los comienzos del neoliberalismo y sus diferencias con el liberalismo

El texto *Nacimiento de la biopolítica* se ocupa, casi en su totalidad, de la definición de una práctica gubernamental: el neoliberalismo. Esta práctica se remonta al liberalismo del siglo XVIII pero tiene sus características particulares que obligan a comprenderla en sus fundamentos, no como una simple continuidad de lo anterior.

Comencemos, sin embargo, por el elemento que si tienen en común ambas prácticas de gobierno: la búsqueda a partir de la economía política de un principio intrínseco para limitar la razón de estado. Mientras que cualquier práctica o tecnología de gobierno anterior reclamaba un principio extrínseco para su limitación –podemos pensar en la teología, del modo que la entendía Santo Tomás, como un ejemplo de esto– el liberalismo incluye al saber vinculado a la economía política en su propia racionalidad gubernamental. Con esto queremos marcar que la economía política no es un saber que se desarrolle por fuera de la razón de estado, en el sentido moderno del término. El conocimiento de los fenómenos económicos es una herramienta de los estados para alcanzar el objetivo del enriquecimiento. Pero a su vez, y aunque suene paradójico, se establece como un límite de la práctica gubernamental. Si el conocimiento de los fenómenos económicos marca que estos poseen una naturaleza particular, el hecho de no perturbar esta naturaleza, de dejar a la economía desarrollarse de modo autónomo y libre, se vuelve una exigencia intrínseca de la práctica gubernamental. Gobernar bien significará dejar ser a los fenómenos económicos que naturalmente conducirán a la enriquecimiento de las naciones. Gobernar mal será cruzar la línea interviniendo en el natural desarrollo de los procesos económicos.

Las propias prácticas gubernamentales pasan entonces a ser evaluadas en un sentido muy diferente. Podemos decir que el criterio de evaluación deja de estar fundamentado en la legitimidad (¿obra este gobernante de acuerdo con el mandato divino?) a estar fundamentado en la verdad, cuyo centro gravitará en el mercado. El mercado como nuevo régimen de veridicción marca la característica principal de este nuevo arte liberal de gobierno. Será el comportamiento natural de los precios el indicador de un buen gobierno y, ya que el supuesto respecto del mercado es la tendencia al equilibrio, la intervención del gobierno deberá ser frugal. Intervenir lo justo y necesario para garantizar una naturaleza ya dada en el mercado.

El neoliberalismo, del cual Foucault solo estudia los comienzos, surge en un contexto muy diferente. No viene a poner en tela de juicio ni a la religión ni al derecho como principios extrínsecos de limitación de la razón de estado. Más bien viene a constituirse como una búsqueda de reformular al liberalismo sobre bases más sólidas, superando cierta “ingenuidad naturalista” de los liberales.

No es casual que el surgimiento del neoliberalismo se de en el contexto de la Alemania de la segunda posguerra. La ausencia de cualquier tipo de estado como resultado del desmantelamiento del régimen nazi obliga a los liberales alemanes a hacerse preguntas diferentes a las de los liberales del siglo XVIII que buscaban limitar el poder de los gobernantes, ¿cómo fundar un estado que intervenga para favorecer el desarrollo de una economía de mercado con libre competencia?. Estas ideas conviven con un clima de época que se caracteriza por la “fobia al estado”, fobia que se presenta como una constante en los exiliados políticos de siglo XX, fobia que mezcla en su desprecio por la planificación y el despotismo de una administración centralizada a las políticas stalinistas con el nazismo e incluso la Inglaterra keynesiana de la posguerra.

Entonces los liberales alemanes se encuentran en el doble desafío de fundar un estado fuerte, que intervenga en la economía, pero teniendo como campo de adversidad el modo dominante de construir estados fuertes en la segunda posguerra: el keynesianismo, basado en el fomento del pleno empleo y la planificación centralizada.

El pensamiento neoliberal comienza a gestarse en torno a la revista *Ordo*, revista fundada por Walter Eucken en 1938. De allí el nombre de Ordoliberales. Muchos de ellos pasarían luego a formar parte de la Escuela de Friburgo, espacio de formación fundante de los principios del neoliberalismo. El pensamiento de los Ordoliberales, entre los que podemos contar –además de Eucken- a Böhm, Röpcke y Müller-Armack, se va a construir desde la idea de que la competencia dentro de las relaciones de

mercado no es un principio natural. Es decir, que no se va producir sola con el *laissez-faire*. La competencia es más bien una estructura formal, un principio de funcionamiento del mercado que debe ser promovido por una gubernamentalidad activa. Algunos de estos economistas serán parte del Consejo Científico que se reunirá en trono a Ludwig Erhard, ministro de economía de la Alemania capitalista hacia 1948. La trayectoria de Erhard resulta relevante ya que el mismo venía del partido Demócrata Cristiano y es uno de los artífices del acercamiento del mismo a las políticas neoliberales. Erhard, quién más tarde llegaría a ser canciller, es considerado el artífice del “milagro alemán” en la posguerra durante su desempeño como ministro de economía. Decía: “ es menester evitar la anarquía y el estado termita (...) “sólo un estado que establezca a la vez la libertad y la responsabilidad de los ciudadanos puede hablar legítimamente en nombre del pueblo” (Foucault, 2007, P.102). Lo que podríamos deducir de esta frase es la invención de un nuevo arte de gobierno, ni liberalismo ni keynesianismo. Un nuevo liberalismo que intervendrá buscando fundar las condiciones de posibilidad para la libre competencia.

Las características del arte de gobierno neoliberal y su perspectiva sobre la cuestión social.

Comenzando la clase del 14 de febrero de 1979, Foucault menciona tres matrices sobre las que se suele pensar la cuestión del neoliberalismo basándose en tres autores: Smith, Marx y Solzhenitsyn. Dirá entonces que el neoliberalismo no es ni la actualización de los valores liberales de Smith, ni la profundización del problema de la sociedad mercantil descrito en el Libro I de *El capital*, ni la consolidación a nivel mundial de un estado déspota y opresivo como el que describe Solzhenitsyn en *Archipiélago Gulag*.

Descartando estas tres matrices Foucault va plantear que el neoliberalismo se trata de algo nuevo. Y buscará identificar ese carácter novedoso no a través de una teoría sobre el neoliberalismo sino por medio de las prácticas concretas que lo constituyen. Así mencionará, para comprender con mayor profundidad el carácter del arte de gobierno neoliberal, tres ejemplos del estilo de su acción gubernamental. Dejaremos de lado la caracterización de los dos primeros –la formación de monopolios y las acciones reguladoras y ordenadoras- para concentrarnos en los principios de la política social:

Esta dimensión es la que entenderemos, en nuestro trabajo, como la que se vincula a la cuestión social. Si las políticas sociales keynesianas se basan en tres supuestos fundamentales, las políticas sociales promovidas por los neoliberales se basan en la refutación de estos supuestos.

El primero de los supuestos es la idea de que la política social funciona como un contrapeso de los efectos de desigualdad de los procesos económicos. La respuesta de los neoliberales será que la desigualdad no es mala en si misma, más bien se trata de un estímulo para fomentar la competencia. Cualquier acción que busque suprimir las desigualdades sería “antieconómica” en el sentido de que iría en contra de la naturaleza de la competencia. Lo máximo que puede hacer la política social es tomar una parte de los que poseen ingresos más elevados y transferirla a aquellos que por diversos motivos están en una situación de subconsumo (Foucault, 2007, P. 177). Esto tendría el fin último de garantizar un “mínimo vital” en beneficio de quienes no puedan asegurar su propia existencia.

El segundo supuesto keynesiano es la idea de que la política social supone una socialización de los elementos de consumo y de los riesgos sociales (como la enfermedad o la vejez) de los que la sociedad se haría cargo. La respuesta neoliberal tiene que ver con negar el carácter socializante de las políticas sociales para reemplazarlo por un carácter individual. El objetivo de las políticas será en todo caso dotar a las personas del espacio económico desde el cual puedan afrontar individualmente los riesgos y proveerse de los consumos.

El tercer y último supuesto keynesiano tiene que ver con que ante un mayor crecimiento económico se supone que la política social puede permitirse una mejor redistribución de las riquezas. Este supuesto será negado de raíz por los neoliberales. El mayor crecimiento económico, en un mercado donde opera con naturalidad la libre competencia, debería garantizar por si solo la prosperidad de cada individuo que forma parte de ese mercado. No será necesaria por lo tanto ninguna intervención que, en nombre de la re-distribución, perturbe esta naturaleza.

Como conclusión podemos decir que hay una transformación fundamental que ocurre en el paso del liberalismo al neoliberalismo. Mientras que en el primero nos encontrábamos con una sociedad fundada sobre la lógica del mercado, que en última instancia corresponde a la lógica de intercambio de mercancías que se compran y se venden por su valor, en el segundo pasamos a una sociedad fundada sobre la lógica de la empresa, donde el fundamento de las relaciones pasa a ser la competencia en lugar

del intercambio. Este cambio radical tiene claras consecuencias sobre la cuestión social. Una de las consecuencias principales es la ontologización de la desigualdad. Siguiendo a Susana Murillo:

“La tendencia parece consistir en reemplazar la idea de “igualdad” por a de “desigualdad”. Si el discurso contractualista del siglo XVIII -con antecedentes ya desde el siglo XVI- sostenía a la “igualdad” como una de las características “naturales” de la humanidad, ahora se afirma que un cierto “grado de desigualdad” es inevitable, e incluso necesaria en toda sociedad. Ella es ontologizada y considerada además como el incentivo necesario para e progreso social y a vitalidad económica” (Murillo, 2012, P. 178).

La empresa sustituyendo al mercado, la competencia sustituyendo al intercambio y la desigualdad sustituyendo a la igualdad son algunos de los cambios que introduce la gubernamentalidad neoliberal. Concretamente, podemos analizar este cambio en un proyecto no concretado –que luego tendrá muchísimos años de neoliberalismo para implementarse efectivamente en varios países del mundo- de política pública que analiza Foucault para el caso de la instauración del neoliberalismo en Francia durante la segunda posguerra: se trata del impuesto negativo.

El impuesto negativo es un suplemento dinerario destinado a los pobres y desocupados. No actúa en el nivel de las determinaciones de la pobreza sino más bien en sus efectos.

Hay varias características que lo vuelven paradigmático de las políticas sociales en su versión neoliberal: en principio podemos afirmar que refuerza el carácter individualizado de la política social, el hecho de otorgar dinero coloca al receptor del mismo en su lugar de “empresario de si mismo”, procurándole el espacio económico para volver a la competencia o al menos subsistir en cierto estado transitorio. En segundo lugar, podemos ver cómo se trata de una política que analiza la pobreza en términos absolutos, buscando trazar una línea que divida a aquellos pobres, merecedores de asistencia, de los no pobres, capaces de competir en el mercado laboral. Esto también nos lleva a pensar en la necesidad de técnicas individualizantes que permitan conocer a cada persona para dar cuenta de su lugar respecto de la línea mencionada. En tercer y último lugar, se trata de garantizar un modo precario de seguridad general, es decir, por encima de determinada línea, la suerte del individuo se encuentra librada a la competencia, a lograr convertirse en un empresario de uno mismo; por debajo de esa línea se garantiza un salario (en el mejor de los casos) de subsistencia. Se va a crear así, en términos de Foucault:

“una especie de población flotante, infra y supraliminar, población liminar que constituirá, para una economía que ha renunciado justamente al objetivo del pleno empleo, una reserva constante de mano de obra a la que llegado el caso se puede recurrir, pero a la que también se podrá devolver a su status en caso de necesidad.” (Foucault, 2007, P. 247)

La importancia de la sociedad civil.

Para cerrar esta introducción nos queda definir un concepto central para entender la gubernamentalidad neoliberal: se trata del concepto de sociedad civil.

La sociedad civil será el correlato necesario de una tecnología de gobierno limitada por la racionalidad económica. Será la invención de un espacio posible de reunión de *Homo economicus*, empresarios de ellos mismos, con sujetos de derecho. Será la posibilidad de agrupar, de volver gobernables, a un conjunto de individuos sobre los cuales el soberano es ciego en su característica principal: la de ser sujetos económicos.

Siguiendo a Ferguson, Foucault menciona cuatro características principales de la sociedad civil que gozarán de actualidad en nuestro análisis:

La primera tiene que ver con la idea de que la sociedad civil es una constante histórico-natural, es decir que de algún modo la idea de sociedad civil se podría asimilar a la idea de sociedad. Un lazo que surge de modo espontáneo entre los individuos, invalidando la posibilidad de su desarrollo aislado de la interacción con otros. No habría además una distinción cualitativa entre distintos tipos de sociedad civil.

La segunda característica tiene que ver con que la sociedad civil se establece a través de un principio de síntesis espontánea. No hay un contrato para establecer la sociedad civil sino que se trata de un lazo natural basado en la reciprocidad. Los individuos se unen en el marco de la sociedad civil gracias al instinto, la simpatía, la bondad e incluso, a veces, la repugnancia por el otro. La acción desinteresada, basada en los sentimientos mencionados, será entonces una constante en el marco de la sociedad civil. Este tipo de relaciones traen como consecuencia la oposición de la lógica de la sociedad civil a la lógica de mercado, donde las acciones son siempre egoístas, basadas en el interés individual del *Homo Económicus*. Por otro lado, la sociedad civil se enmarca en relaciones comunitarias y locales e invita a quedarse en ellas; mientras tanto el mercado, es una amenaza constante a estas relaciones ya que además de introducir otras lógicas puede incitar al abandono de la comunidad por razones de

índole económica (los movimientos migratorios desde países periféricos hacia países centrales son un ejemplo de este fenómeno).

La tercera característica tiene que ver con que la sociedad civil es una matriz permanente de poder político. Aunque carezca de estructuras jurídicas que establezcan jerarquías, la sociedad civil tiende a producir líderes, fracciones, sectas y profetas. Naturalmente la sociedad civil produce espacios de poder que se legitiman y respetan.

Por último, como cuarta característica, la sociedad civil se constituye como motor de la historia. La tensión con la lógica económica arrastra a la sociedad civil a una lógica de transformación perpetua, buscando adaptarse y defenderse de avance de la lógica económica. Al mismo tiempo, los mecanismos propios de relación dentro de la sociedad civil, es decir, la asociación, a organización, y las mencionadas estructuras no jurídicas de poder son a su vez los mismos mecanismos que impulsan, desde siempre, cualquier cambio trascendente en la historia de la humanidad.

Sintetizando estas ideas, podemos decir que la sociedad civil produce la posibilidad de relaciones sociales no jurídicas, la posibilidad de que los hombres en sociedad “hagan la historia” a partir de su lazo social y, por último, la presencia, dentro de este lazo, de formas de gobierno legitimadas y respetadas.

Análisis de serie de documentos

El trabajo con los documentos

En el trabajo con los documentos buscaremos seguir el consejo de Foucault de no convertir los mismos en *monumentos*. Esto quiere decir no tomarlos como una unidad dada e inmaculada. Buscaremos más bien “elaborarlos y trabajarlos desde el interior” (Foucault, 2001, P. 10) a los fines de construir nuestro propio conjunto de unidades, relaciones y series. Por eso tomaremos de los discursos seleccionados los enunciados vinculados a la problemática que nos ocupa y descartaremos otros fragmentos. Los enunciados tienen la característica de poder generar un cúmulo de conocimiento vinculado a un tema multiplicándose desde distintas posiciones de sujeto, muy probablemente allí esté su modo de instalarse con mayor fuerza y perdurabilidad.

Al mismo tiempo, entendemos que el documento es indisociable de un espacio “complementario de formaciones no discursivas” (Deleuze, 2005, P. 35). Con esto nos referimos a que no resultará irrelevante el emplazamiento desde el cual provenga el

enunciado. Para nuestro caso será necesario tener en cuenta los distintos tipos de discurso, receptores y alcance que podrán tener el Papa Francisco en una exhortación apostólica, los programas de la Organización de Naciones Unidas o las políticas públicas del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Teniendo en cuenta que, desde cada emplazamiento, son distintas las posibilidades de los enunciables, nuestro énfasis estará en buscar ciertos elementos de unidad en la heterogeneidad de esos discursos.

La acción de la Iglesia en la sociedad civil

El capítulo cuarto de la exhortación apostólica de Francisco se llama “La dimensión social de la evangelización”. Queda claro que el documento, más allá de tener sus destinatarios explícitos en el conjunto de miembros del sínodo de los obispos y en otros miembros de la institución, pretende ser también una declaración de principios del nuevo pontífice respecto a algunos temas centrales para la Iglesia católica. El mismo Francisco sostuvo en una extensa entrevista otorgada al diario argentino *La nación* que los que quisieran saber su posición sobre diversos temas, en lugar de basarse en versiones de los medios de comunicación, podían consultar la exhortación *Evangelii Gaudium*, escrita por el mismo (*La nación*, domingo 7 de diciembre de 2014). Comencemos por algunas cuestiones vinculadas a la acción de la iglesia en el marco de lo que definimos como la sociedad civil:

Para Francisco “en el corazón del evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros” (P. 88). Es decir que la centralidad de lo religioso va a estar en las relaciones con los otros, en el lazo social que se produce más allá de lo individual. Lazo que, como vemos, está presente desde los comienzos de la historia cristiana. Las relaciones con los otros, basadas en la reciprocidad tienen un elemento central, la caridad:

“El contenido del primer anuncio tiene una inmediata repercusión moral cuyo centro es la caridad” (P. 88) “por eso mismo el servicio de caridad es también una dimensión constitutiva de la misión de la iglesia y expresión irrenunciable de su propia esencia” (P. 90).

La caridad es una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia porque es el tipo de relación que fundamenta la acción católica. Distinta de la acción orientada a

finés individuales, como podría ser el enriquecimiento, la acción caritativa, orientada al prójimo, es la esencia de la racionalidad católica:

“así como la Iglesia es misionera por naturaleza, también brota ineludiblemente de esa naturaleza la caridad efectiva con el prójimo, compasión que comprende, asiste y promueve” (P. 90)

Esta caridad, no tiene supuestamente límites en cuanto a quienes puede llegar a beneficiar, se plantea el amor de Jesús como: “amor sin límites que ennoblece a todo ser humano” (P. 88). A su vez, hay un énfasis muy claro en que no se trata de redimir, a través de las relaciones caritativas, a personas individuales sino a un conjunto: “Dios en Cristo no redime solamente a la persona individual, sino también a las relaciones sociales entre los hombres” (P. 88). De este modo, la caridad parece constituir el lazo social que espontáneamente se genera en las relaciones humanas en el marco de la sociedad civil.

El lazo, sin embargo, se constituye bajo la égida de un liderazgo absoluto cuya legitimidad es incuestionable:

“La aceptación del primer anuncio, que invita a dejarse amar por Dios y a amarlo con el amor que El mismo nos comunica, provoca en la vida de la persona y en sus acciones una primera y fundamental reacción: desear, buscar y cuidar el bien de los demás” (P. 89)

Tenemos entonces, hasta ahora, dos dimensiones constitutivas de la sociedad civil expresadas en su versión católica: por un lado el lazo social espontáneo creado por la caridad y por otro el liderazgo no jurídico esgrimido por Dios y Cristo, su encarnación. Finalmente aparece también la dimensión de “motor de la historia” de la sociedad civil:

“su mandato de caridad abraza todas las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ambientes de la convivencia y todos los pueblos. Nada de lo humano le puede resultar extraño. La verdadera esperanza cristiana, que busca el reino escatológico, siempre genera historia”. (P. 91).

Dicho esto podríamos afirmar que el lazo social construido por el cristianismo basado en la caridad y bajo el mandato de Dios se puede constituir como una asociación que hace la historia.

Esta modalidad católica de rellenar el dispositivo de la sociedad civil se explicita cuando Francisco mismo menciona el lugar que le corresponde a la Iglesia dentro de ella:

“ nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin influencia alguna en a vida social y nacional, sin preocuparnos por la salud de las instituciones de la sociedad civil, sin opinar sobre los acontecimientos que afectan a los ciudadanos” (P. 92)

A la vez, se ocupa de aclarar a distinción entre la acción en el marco de la sociedad civil y el orden jurídico del estado:

“La tierra es nuestra casa común y todos somos hermanos. Si bien el orden justo de la sociedad y el estado es una tarea de la política, la iglesia no puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia” (P. 92)

Finalmente, se rescata el carácter positivo que debe desempeñar el discurso cristiano:

“Todos los cristianos, también los pastores, están llamados a preocuparse por la construcción de un mundo mejor. De eso se trata porque el pensamiento social de la iglesia es ante todo positivo y propositivo, orienta una acción transformadora, y en este sentido no deja de ser un signo de esperanza que brota del corazón amante de Jesucristo” (P. 92)

El marco donde se da este discurso “positivo y propositivo” es un marco local, comunitario lejos de la complejidad de la totalidad de las relaciones sociales mundiales:

“Puedo repetir aquí lo que lúcidamente indicaba Pablo VI: Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también promover una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país” (P. 93)

Entre la pobreza estructural y la caridad

La siguiente sección del texto se ocupa de dos cuestiones que se presentan como fundamentales para el futuro de la humanidad: se trata de la inclusión social de los pobres y de la paz y el diálogo social. Para establecer un vínculo con las nociones de pobreza que venimos analizando y conectar estas definiciones con las políticas sociales concretas en el marco de la gubernamentalidad neoliberal nos concentraremos sobre todo en la primera de las cuestiones.

Es sabido el lugar central que tienen los pobres para la iglesia y el énfasis que se hace sobre su figura en la rama franciscana. San Francisco de Asís fue un santo que renunció a sus riquezas para vivir despojado como los pobres. De él toma su nombre el

actual pontífice. Pero veamos con mayor profundidad las condiciones en las que se define la pobreza y la figura del pobre:

“cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo” (P. 93)

En principio podemos ver que tenemos en la figura del pobre a alguien que debe ser, por una parte, socorrido y por otra parte reintegrado a la sociedad. Dejemos, por ahora, el problema de los significados muy diferentes de estas dos acciones y vamos a otro problema: ¿quién es responsable de socorrer o reintegrar? Hasta ahora podemos ver que son cada cristiano y cada comunidad, es decir, un mecanismo que queda circunscripto a las relaciones de solidaridad y caridad al interior de la sociedad civil que describimos anteriormente.

Sin embargo, muy pronto en el propio texto, comenzamos a vislumbrar la distinción de dos planos de preocupación muy diferentes: uno referente a las causas estructurales de la pobreza y otro referente a los gestos más cotidianos de solidaridad ante la miseria. Veamos como se expresan en palabras de Francisco:

“La iglesia, guiada por el evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas” (...) “Lo cual implica tanto la cooperación para resolver las causas estructurales de la pobreza y para promover el desarrollo integral de los pobre como los gestos más simples y cotidianos de solidaridad ante las miserias muy concretas que encontramos” (P. 94)

La conclusión de esto, a nivel práctico, tiende a darle prioridad a la primera de las preocupaciones:

“la palabra solidaridad (...) Supone crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos” (P. 94).

Y a continuación, la división planteada inmediatamente antes entre causas estructurales y gestos cotidianos parece esfumarse en una sola forma de acción, como si la solidaridad y misericordia en las relaciones comunitarias fuese la desencadenante de las transformaciones estructurales. Parece, por un momento, reducir la cuestión de las causas estructurales de la pobreza a acciones micropolíticas que la modificarían:

“La posesión privada de bienes se justifica para cuidarlos y acrecentarlos de manera que sirvan mejor al bien común, por lo cual la solidaridad debe vivirse como la decisión de devolverle al

pobre lo que le corresponde. Estas convicciones y hábitos de solidaridad, cuando se hacen carne, abren camino a otras transformaciones estructurales y las vuelven posibles” (P. 94)

En cuanto a las prácticas concretas que llamamos micropolíticas, el ejercicio de la limosna tiene un lugar central para este modelo de solidaridad:

“en esta misma línea, la literatura sapiencial habla de la limosna como ejercicio concreto de la misericordia con los necesitados: la limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado (Tb 12,9). Más gráficamente aún lo expresa el eclesiástico: Como el agua apaga el fuego llameante, la limosna perdona los pecados (3,30). La misma síntesis aparece recogida en el Nuevo Testamento: tened ardiente caridad unos por otros, porque la caridad cubrirá la multitud de los pecados” (P. 96).

La limosna, que se presenta además con las ventajas que puede producir a nivel subjetivo o individual, como forma de purificar al que la otorga de sus propios pecados, también puede emparentarse con la visión vinculada al impuesto negativo que aparecía en los neoliberales franceses de la década del cuarenta. Como afirma Francisco, el fundamento de ambas acciones es: “los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás” (P. 95).

Finalmente, la importancia de “los últimos” “los marginados” viene acompañada de una concepción definitiva de los mismos. No hay que hacer distinciones entre aquellos a los que la sociedad descarta y deshecha. Pero, a su vez, se toma a los mismos como todos aquellos que caigan por debajo de un umbral o de una línea:

“La belleza misma del evangelio no siempre puede ser adecuadamente manifestada por nosotros, pero hay un signo que no debe faltar jamás: a opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y deshecha” (P. 97).

La pobreza, sin embargo, se puede ver como una suerte de “virtud” ya que permite un lugar especial en el corazón de Dios:

“el corazón de Dios tendrá un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta El mismo se hizo pobre” (...) “Felices vosotros los pobres porque el reino de Dios os pertenece” (P. 98)

Podríamos preguntarnos que necesidad de modificar su situación tienen aquellos a los que se les reserva el lugar más especial en el corazón del reino de Dios. En este punto, el desfasaje entre la denuncia sobre la desigualdad y el programa de acción de la Iglesia se salda hacia un conservadurismo que invita a abrazar el propio destino de modo obsecuente, aceptando el mandato del pastor.

Parecería que hasta ahora hemos encontrado en la exhortación de Francisco una concepción esencial de la pobreza, asimilable a la racionalidad neoliberal y una propuesta del tratamiento de la misma que niega o deja sin tratar sus condicionamientos estructurales vinculados a la desigualdad (Kessler, 2014; Murillo, 2012) y ataca sus síntomas.

Sin embargo el siguiente apartado del texto parece eliminar, de nuestra parte, esta conclusión apresurada. El apartado se llama “Economía y distribución del ingreso” y en el mismo Francisco parece esbozar una crítica a la economía política, al menos en su concepción dominante:

“Los planes asistenciales, que atienden ciertas urgencias, solo deberían pensarse como respuestas pasajeras. Mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La inequidad es la raíz de los males sociales.” (P. 101)

Y en la página siguiente:

“Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo” (P. 102)

¿Estamos ante una crítica de la concepción neoliberal de la economía política?
¿estamos ante una crítica que sería más complementaria a una racionalidad keynesiana que neoliberal?

Nuestra respuesta es que pensar esto sería caer en la hábil táctica discursiva utilizada por Francisco. ¿Cuál es la concepción que aparece en el documento sobre la economía política?. En principio debemos decir que no es política: “la economía como la misma palabra lo indica, debería ser el arte de alcanzar una adecuada administración de la casa común, que es el mundo entero” (P. 102). Está claro que esto es una concepción alevosamente ingenua de lo que es la economía política. Aparecen veladas las verdaderas relaciones económicas, aquellas que rigen el mundo más allá de la sociedad civil y se sostienen en un estatuto incuestionable de la competencia. Es la competencia la que brilla por su ausencia en todo el discurso de Francisco. Y podemos entenderlo si comprendemos la supuesta escisión, correlato necesario de la tecnología

de gobierno neoliberal, entre relaciones de mercado y una lógica comunitaria al interior de la sociedad civil, presentando a esta última exenta de las relaciones de competencia que priman en la lógica de mercado.

Además, otro elemento central, tiene que ver con la diferencia entre el énfasis puesto en un programa micropolítico de modificación de las conductas, para el que la Iglesia tiene mucho que aportar y la crítica a “la desigualdad estructural en el mundo” para la cual Francisco aporta una crítica más bien vaga y declamativa, carente de un programa de acción:

“hace falta en estos momentos de la historia un modo más eficiente de interacción que dejando a salvo la soberanía de las naciones, asegure el bienestar económico de todos los países y no solo de unos pocos” (P. 103)

A continuación, Francisco se encarga de aclarar su posición “no ideológica” de ni enemigo, ni opositor:

“Si alguien se siente ofendido por mis palabras, le digo que las expreso con afecto y con la mejor de las intenciones, lejos de cualquier interés personal o ideología política. Mi palabra no es la de un enemigo ni la de un opositor” (P. 103)

El programa 21 de la Organización de Naciones Unidas.

Como ya afirmamos, el programa 21 de la Organización de Naciones Unidas se crea en 1992 a los fines de unificar, a nivel mundial, una estrategia para un modelo de desarrollo sostenible. No está dentro de las pretensiones de este trabajo profundizar en el vínculo entre los programas de la ONU y las políticas públicas aplicadas en distintos países, pero tenemos el conocimiento de que estos programas se elaboran a los fines de expandir sus nociones sobre todo en los países denominados “en vías de desarrollo”. Para esto, en base a los programas, se elaboran guías de orientación de políticas públicas que se aplican tanto por gobiernos nacionales, locales y también por diversas organizaciones de la sociedad civil.

Buscaremos encontrar en la presentación del capítulo tercero del programa 21, denominado “Lucha contra la pobreza”, definiciones vinculadas a la pobreza, la técnicas de poder individualizante que se requieren para medirla y las funciones de las organizaciones de la sociedad civil.

Comencemos por analizar el subtítulo del capítulo, donde se formula a grandes rasgos el objetivo del programa: “Capacitación de los pobres para el logro de una subsistencia sostenible” (P. 1). Hay mucho que podemos extraer de los sentidos de esta frase. Tomemos la articulación de tres palabras: capacitación, pobres y subsistencia. Podemos encontrar mucho de las ideas neoliberales respecto a las políticas sociales en estos tres términos relacionados. La idea de “capacitación” nos remite a estar preparados para afrontar los riesgos sociales de modo individual. Capacitar va a tener que ver con otorgar el espacio económico para proveerse los propios medios de consumo y cuidar a uno mismo –y tal vez a la propia familia- de los riesgos. La capacitación, en el marco de la racionalidad neoliberal, se vincula a desarrollar habilidades como empresario de uno mismo. La idea de “los pobres” nos remite sin embargo a que no todos son los que requieren de un extra de capacitación, se trata de una población particular. Opera aquí un mecanismo que traza una línea constituyendo a la pobreza como un absoluto escindido de otros fenómenos sociales como la desigualdad. Finalmente la “subsistencia”, revela el sentido último de esta capacitación de los pobres. El objetivo es su subsistencia sostenible, a los fines de mantener a raya una población con capacidad de trabajar pero en calidad de población flotante o de -y en este punto la lectura de Foucault coincide con Marx- ejército industrial de reserva.

A la hora de definir el fenómeno de la pobreza el documento va aludir a causas “complejas de determinar”. Sin embargo también podremos detectar como el programa de acción va a tender a las soluciones locales (en el marco de las sociedades civiles) por sobre un marco más amplio, internacional, que en todo caso se limitará a denunciar:

“La pobreza es un problema complejo y multidimensional con orígenes tanto en el ámbito nacional como internacional. No es posible encontrar una solución uniforme aplicable a nivel mundial. Más bien, a fin de hallar una solución posible para este problema, es fundamental contar con programas de lucha contra la pobreza adecuados a cada país, con actividades internacionales que apoyen a las nacionales, y con un proceso paralelo por el que se cree un medio internacional favorable a esos esfuerzos” (P. 1)

Es interesante que en esta última frase aparece algo que nuevamente brilla por su ausencia en este documento: ¿cuál sería el medio internacional favorable a estos esfuerzos desde la sociedad civil?. O bien parece que “no es posible encontrar una solución uniforme aplicable a nivel mundial”, o bien, no corresponde a los objetivos de este programa encontrarla.

Por otro lado, avanzando en la lectura del documento, la sociedad civil, nuevamente aparecerá en un papel central:

“aumento del control local de los recursos, fortalecimiento de las instituciones locales y aumento de la capacidad, así como una mayor participación de las organizaciones no gubernamentales y de las autoridades locales como mecanismos de ejecución” (P. 2).

Y si bien el desarrollo sostenible debe lograrse en “todos los planos”, las organizaciones de la sociedad civil tienen un lugar preponderante en el plan de acción de la ONU. El accionar global, a escala planetaria, pareciera determinarse desde otro lado:

“el desarrollo sostenible debe lograrse en todos los planos de la sociedad. Las organizaciones populares, las agrupaciones de mujeres y las organizaciones no gubernamentales son importantes fuentes de innovación y de acción en el plano local y tienen profundo interés en promover la subsistencia sostenible así como una capacidad comprobada en ese campo” (P. 2)

Pero volvamos a la cuestión de los pobres. Como bien sabemos por la racionalidad de gobierno neoliberal, el otorgamiento de recursos económicos y de capacitación para poblaciones merecedoras de asistencia requiere un conocimiento exhaustivo, totalizante e individualizante, de las mismas. Entonces, si bien se busca una construcción del pobre como “empresario de si mismo” que pueda con ciertos recursos salir de sus situación a través de:

“ [el establecimiento de] nuevos mecanismos comunitarios y se reforzaran los mecanismos existentes a fin de que las comunidades tuvieran acceso permanente a los recursos que necesitaran los pobres para superar su situación de pobreza” (P. 4)

También se promueven mecanismos o técnicas que remiten a reunir la más detallada información sobre los miembros del rebaño:

“Los gobiernos deberán mejorar la reunión de información sobre los grupos y las esferas que hubieran de recibir atención a fin de facilitar la elaboración de los programas y actividades dirigidas a ellos y compatibles con sus necesidades y aspiraciones” (P. 5).

La racionalidad gubernamental neoliberal debe tener muy claro el umbral de aquellos que son merecedores de asistencia, y este umbral se va a determinar, siguiendo a este documento, a aquellos que requieran un plus para alcanzar una “subsistencia sostenible”, es decir, aquellos al borde de la inexistencia.

Finalmente, vemos cómo se hace también un llamamiento a atacar las causas estructurales de la pobreza y la desigualdad, pero nuevamente sin un programa de acción al respecto. Nuevamente esto se queda en un plano declarativo que nos resulta más cómplice que inocente:

“Promover la cooperación internacional para hacer frente a las causas básicas de la pobreza. El proceso de desarrollo no cobrará impulso mientras los países en desarrollo estén abrumados por la deuda externa, sea insuficiente la financiación para el desarrollo, haya barreras que limiten el acceso a los mercados y sigan sin mejorar los precios de los productos básicos y las condiciones de intercambio” (P. 5).

Políticas sociales de Gobierno de a Ciudad de Buenos Aires: El Operativo Frío y el Programa de Acogimiento Familiar.

Se trata de dos políticas sociales aplicadas por el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires que entendemos como derivadas de una concepción cristiana de la caridad. Serían ejemplos de un modo en que el estado adopta acciones vinculadas más bien a las organizaciones de la sociedad civil, en este caso religiosas, y las institucionaliza. El círculo se cierra cuando el propio estado, que institucionalizó la actividad, contrata el servicio tercerizado de organizaciones de la sociedad civil para que ejecuten la tarea. Eso sucede con ambas políticas escogidas: en el caso del Operativo Frío con organizaciones como Red Solidaria, Fundación SI y Noche de la Caridad, y en el caso del Programa de Acogimiento Familiar con las propias familias “acogedoras”.

El Operativo Frío consiste en un conjunto de acciones ejecutadas por el gobierno con el fin de “minimizar el impacto de las bajas temperaturas en las personas que se encuentran en situación de calle”². El operativo se basa en un conjunto de acciones realizadas por el gobierno en colaboración con las mencionadas organizaciones de la sociedad civil. Entre las acciones se encuentran: paradores que disponen de 2200 plazas para pasar la noche, es decir, que las personas a las que se le ofrece deben abandonarlo a

² Toda la información y las citas textuales son de la página oficial del ministerio de Desarrollo Social del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires:

la mañana siguiente sin excepción³; recorridas por la ciudad que se refuerzan en la franja horaria de 19 hs a 3 hs con equipos integrados por trabajadores sociales y finalmente, trailers con bebidas calientes y alimentos que se reparten a aquellos que no quieran ingresar a los paradores.

En los días denominados como “frío u ola polar” el operativo cuenta con una modalidad extraordinaria. Se instalan una mayor cantidad de trailers en “lugares estratégicos” de la ciudad y se le hace entrega de un “equipo de frío” (que consiste en medias de algodón, frazadas, gorros y cuellos de polar además de latas de paté, turrón, chocolate, sopa, yerba mate, café y agua caliente para preparar infusiones) tanto a aquellas personas que acepten ingresar a los paradores como a aquellas que no lo acepten. Los primeros, a su vez, son trasladados por un transporte del Gobierno de la Ciudad a los sitios dispuestos.

Podemos ver el modo en que este tipo de política hará serie con otros enunciados de los documentos anteriores. La población objeto serán los mismos pobres de los que nos hablan los documentos que analizamos anteriormente, considerados como una población determinada, medible y cuantificable. En este caso ante la evidencia concreta de que se trata de personas en situación de calle. La misión respecto de ellos será otorgarles una ayuda, podríamos decir -en términos católicos- una limosna. También podríamos decir que se trata de un modo de mantener a esta población en una “subsistencia sostenible”, es decir evitando que mueran de frío en los días más gélidos del año.

Volviendo al planteo de Foucault, y a la necesidad de pasar por entender la biopolítica para comprender el neoliberalismo, podemos ver como este tipo de políticas sociales se relacionan con un modo particular de poder sobre lo vivo. Lo importante no resulta ser, en términos estrictos de la política pública, que las personas vivan en la calle sino que no mueran en ella. Mantenerlas vivas, a los fines de que se constituyan como parte de la “población supraliminar” o bien el ejército industrial de reserva es un problema biopolítico, vinculado al nuevo derecho de “hacer vivir o de arrojar a la muerte” (Foucault, 2008, P. 130) propio de la racionalidad política de nuestro tiempo.

El Programa de Acogimiento Familiar se basa en “ofrecer una alternativa a la institucionalización de niños y niñas en hogares, mediante una red de familias

³ Algunos detalles respecto de las políticas y su funcionamiento concreto fueron relevados a partir de reportajes con informantes que trabajaron en el Ministerio de Desarrollo Social del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

distribuidas en las Comunas de la Ciudad de Buenos Aires”. Se trata de “Una práctica que, por un tiempo acotado, permite la convivencia en familias de la comunidad para niños que no pueden vivir en su propio entorno”.

No se establecen con claridad cuáles son las condiciones que originaron la separación de los niños de sus familias de origen, pero se aclara que la población objeto de es la de “niños y adolescentes en situación de vulnerabilidad social”. A su vez, hay un énfasis marcado en diferenciar esta política de la adopción: “El acogimiento familiar NO es adopción. El acogimiento es un recurso de apoyo temporal en situaciones en las que la convivencia con la familia biológica no es posible”.

Finalmente, se pueden entender a partir de la descripción de la política que las familias acogedoras son familias de otro nivel socio-económico dispuestas a brindarse caritativamente a las tareas de cuidado, dicho en términos del programa: “toda familia residente en la CABA que posea capacidad de brindar cuidados y que cuente con una organización familiar que permita acompañar por un tiempo el desarrollo del niño”.

Llama la atención el carácter explícitamente ambiguo del tiempo de acogimiento que requiere la política. ¿cuánto tiempo se queda el niño con la familia acogedora? ¿es un tiempo de corrido o determinados días de la semana?. De cualquier modo, nos interesa, para el caso de esta política, analizar cierta impronta cristiana que nos resulta significativa en su formulación: se trata de una institucionalización, a partir de una política pública, de la caridad cristiana de “devolverle al pobre lo que le corresponde”. Es inevitable volver a conectar esto con la técnica, de la limosna. La limosna, símbolo de la misericordia y de la comprensión respecto de la situación del otro vulnerado, tiene la doble capacidad de ayudar al necesitado y limpiar de pecados al que la otorga. Este tipo de dispositivo es el que institucionaliza la política pública, conecta al necesitado, ya no con una organización de la sociedad civil, sino con otra familia y le otorga la posibilidad temporal de una vida mejor. Una porción mínima del bienestar que la familia acogedora disfruta en el día a día. De este modo la política pública, en lugar de indagar en las razones de la vulnerabilidad de los derechos de niños y adolescentes, se ampara en una raíz cristiana y se limita -con una no muy elegante frugalidad- a otorgar un mínimo de caridad en una sociedad donde la desigualdad se presenta como un hecho consumado.

Conclusiones

Para concluir nuestro análisis quisiéramos poder sintetizar, a partir de tres ejes, las zonas de yuxtaposición entre el discurso católico respecto a la cuestión social y la concepción neoliberal de la misma. Estas superposiciones no significan necesariamente que haya una estrategia en común entre el discurso neoliberal y el discurso de la Iglesia católica. Tan solo pretenden marcar como, en el juego de aparición por dispersión de los enunciados que trazamos, hay más complementariedades y coincidencias que contrapuntos y críticas entre ambos discursos.

Sostenemos además, que detrás de estos discursos lo que tenemos es un modo de ejercer el poder. Como sabemos con Foucault, el poder no es algo que se posee, sino un ejercicio que resulta en “unas disposiciones, unas maniobras, unas tácticas” que no son propiedad de una clase dominante sino más bien, “el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados (Foucault, 2002, P. 33). Por lo tanto, aunque no haya, desde una visión conspirativa, una estrategia común entre la Iglesia católica y la racionalidad gubernamental neoliberal, sí hay efectos comunes de sus posiciones estratégicas que tienen como correlato a la misma noción de sociedad civil, la misma renuncia a plantear un cuestionamiento estructural de la desigualdad y la misma idea de pobreza. Veamos en mayor detalle cada uno de estos efectos.

Centralidad de la noción de sociedad civil

Según Foucault, la sociedad civil es “el conjunto concreto dentro del cual es preciso resituar esos puntos ideales que constituyen los hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente” (Foucault, 2007, P. 336). La definición de este conjunto va encontrar características similares en el discurso del Papa Francisco y en los programas y la ejecución de políticas sociales en un marco neoliberal.

Para el primero la sociedad civil será el sitio de anclaje de la religión, que de debe plasmarse en las diversas comunidades cristianas alrededor del mundo y no replegarse a una dimensión individual. A la vez, el orden del estado y la sociedad son una tarea de la política. Para dicha tarea la religión podrá sugerir, reclamar pero no intervenir directamente. En este punto el supuesto del programa de la ONU y de las políticas del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires es el mismo: el marco de

intervención es la sociedad civil, buscando el “fortalecimiento de instituciones locales”, “reforzando mecanismos comunitarios” y dándole especial protagonismo a las llamadas Organizaciones No Gubernamentales, incluyendo las religiosas.

Al mismo tiempo, el tipo de lazo que se constituye en la sociedad civil es el mismo que se institucionaliza en las políticas sociales analizadas. Un lazo cuyo centro es la caridad. No dudamos de que la caridad, desde el discurso religioso, pueda tener un sentido humanista de un accionar solidario, orientado hacia el otro. El problema es cuando esta concepción se convierte en la inspiración de las políticas sociales. Esto trae dos consecuencias principales: por un lado, el estado se repliega dejando lugar a que las organizaciones de la sociedad civil administren la caridad. Esto exime al estado de su responsabilidad sobre los derechos sociales de los individuos, muchas veces bajo la excusa de su supuesta “ineficiencia” en la administración de problemas locales o comunitarios. Por otro lado, cuando el estado interviene lo hace –muchas veces– institucionalizando la caridad como política social. Tal es el caso de ambas políticas del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires analizadas anteriormente. El correlato de ambas consecuencias es una renuncia a que el estado intervenga sobre el sentido estructural de las desigualdades generadas por el sistema económico, o bien introduciendo políticas solamente paliativas o dejando la tarea en manos de organizaciones de la sociedad civil.

La renuncia a accionar sobre un sentido estructural de los problemas vinculados a la desigualdad

Este segundo efecto común es indisociable del anterior. Se trata de, a partir de restringir la acción respecto a la “inclusión social de los pobres” a una problemática de la sociedad civil, abandonar todo tipo de agenda de acción vinculada a combatir los problemas estructurales y globales que producen la pobreza y la desigualdad.

Tanto la visión del Papa Francisco como la que presenta el documento de la ONU muestran una renuncia a plantear una agenda de acción respecto de las causas de la pobreza y se limitan a accionar sobre sus síntomas. Es evidente que hay una diferencia entre el discurso de la ONU, que aunque fue ratificado en 2012 data de 1992, y el discurso del Papa Francisco en 2013. En este último encontramos una denuncia a “las causas estructurales de la inequidad” basadas en “la autonomía absoluta de los mercados” y la “Especulación financiera”, que no encontramos en el primero. Sin

embargo, la coincidencia está en el programa de acción que caracterizamos como micropolítico: en el discurso del Papa Francisco los pequeños gestos, la limosna, la solidaridad al interior de la comunidad que llama a “escuchar el clamor del pobre y socorrerlo” y finalmente la renuncia ante “situaciones tan diversas” de “promover una solución con valor universal”. En el documento de la ONU, la innovación de las Organizaciones No Gubernamentales, su capacidad para lograr un “desarrollo sostenible” con pocos recursos, el fortalecimiento de organizaciones e instituciones locales y al fin la renuncia a encontrar una “solución uniforme” al problema “complejo y multidimensional” de la pobreza.

A la vez, en ninguno de ambos documentos aparece profundizada la problemática de la desigualdad. Más allá de que en la exhortación del Papa Francisco aparezca la idea de que “la inequidad es la raíz de los males sociales”, no se profundiza el debate de, por ejemplo, qué tipo de igualdad habría que buscar. Sabemos a partir de los trabajos de François Dubet que no es lo mismo la búsqueda de igualdad de posiciones que de igualdad de oportunidades (Kessler, 2014, P. 48). En un marco neoliberal, signado por la competencia como estructura formal que rige las relaciones sociales, la igualdad de oportunidades sería el horizonte deseable. Sin embargo para una verdadera igualdad de oportunidades sería necesario el borramiento de prácticamente cualquier herencia material, económica e incluso de capital social o cultural. Podemos deducir el carácter hipócrita de esta pretensión, imposible históricamente. Queda sin contestar entonces qué tipo de igualdad habría que buscar y bajo qué programa de acciones.

Dejando de lado el debate sobre la desigualdad y los modos posibles de modificarla o combatirla, ambos documentos terminan por ontologizarla (Murillo, 2012) y convertirla en una condición dada sobre la cual se pueden realizar acciones políticas o religiosas, únicamente paliativas.

Naturalización de la figura del pobre como parte de un mundo antológicamente desigual

Por último nos queda analizar un efecto más en común: la producción de la subjetividad del pobre como una figura dada que comprende determinadas características y es objeto tanto de la caridad cristiana como de las políticas sociales en el marco del neoliberalismo.

En este caso entendemos que la concepción cristiana de la pobreza como una suerte de virtud –la condición de pobre otorga un espacio privilegiado en el corazón de Dios- es tomada por una racionalidad neoliberal que se contenta con mantener a cierta población en una condición “supraliminar” o de “subsistencia sostenible”.

No se trata, una vez más, de imputar a la concepción cristiana una intencionalidad de perpetuar la condición de los pobres. Se trata más bien de ver que una perspectiva donde el pobre es una categoría ya construida, naturalizada y merecedora de un trato especial por parte del resto de la sociedad coincide estratégicamente con la modalidad neoliberal de tratamiento de la pobreza.

Analícemos a partir de una técnica puntual esta coincidencia estratégica. Tomemos el ejemplo de la limosna. En el caso del discurso del Papa Francisco, la limosna es un “ejercicio concreto de misericordia con los necesitados”. Tiene la ventaja de ayudar a aquel que la recibe y a la vez purificar de pecados a aquel que la otorga. Pero además se trata de una técnica que hace al bien común ya que se trata de “devolverle al pobre lo que le corresponde”. De algún modo la limosna es un atenuante de las desigualdades ya que le saca un poco a los que más ricos y se lo otorga a los que menos tienen. Esta misma lógica es institucionalizada por las políticas sociales analizadas. Lograr para los pobres una “subsistencia sostenible” es otorgar los recursos económicos mínimos necesarios para que estas personas puedan, o bien volver a la competencia o, en la mayoría de los casos, sobrevivir en una existencia marginal y básica. Otorgar mantas y bebidas calientes a la gente en situación de calle durante los días de frío polar es también una forma de limosna. No sirve, en este caso, para una mejora sustancial del estilo de vida de estas personas, pero sí sirve para evitar arrojarlos directamente a la muerte. Con el programa de Acogimiento Familiar sucede algo similar: se trata de una porción limitada de un estilo de vida que difícilmente va a pertenecer a aquellos que lo reciben. La característica importante de estas últimas dos políticas es, además, que se proponen explícitamente mecanismos de solidaridad entre distintas organizaciones o individuos al interior de la sociedad civil: en el caso del Operativo Frío a través de organizaciones vinculadas a la caridad y en el caso del Programa de Acogimiento familiar, a través de familias que se ofrecen a participar.

Estas formas de “limosna institucionalizada” parecen resignarse, en la práctica, a combatir contra las causas de la desigualdad y la pobreza. Actúan al nivel del síntoma que se vislumbra en la sociedad civil y niegan la pregunta por la racionalidad política que presupone un mundo ontológicamente desigual.

Bibliografía:

Deleuze, G. (2005) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós

Foucault, M. (1990) "Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la Razón política" en *Tecnologías del yo y otros textos*. Madrid: Paidós

- (2001) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- (2002) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- (2007) *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.

- (2008) *Historia de la sexualidad. Tomo 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Kessler, G. (2014) *Controversias sobre la desigualdad. Argentina, 2003-2013*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Murillo, S y Seoane J. (2012) *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina*. Buenos Aires: Luxemburg.