

POLITITZAR PER EMANCIPAR: L'ALTRE LLOC DE L'EDUCACIÓ SOCIAL

TREBALL FI DE GRAU

MIREIA CASANY FERNANDEZ

TUTOR: EKHI LOPETEGI DE LA GRANJA

ANY: 2018-2019

UNIVERISTAT OBERTA DE CATALUNYA (UOC)

GRAU EN EDUCACIÓ SOCIAL

Índex

1. Introducció	2
2. Neoliberalisme , època global i mobilització global.....	5
3. Precarietat.....	8
4. El poder terapèutic	12
5. L'exclusió social: antecedents i significat.....	15
6. Politització i emancipació: una proposta.....	21
7. Les polítiques socials com a resposta a les desigualtats.....	28
8. Conclusions	34
9. Bibliografia	38

1. Introducció

Actualment ens trobem amb unes polítiques i lògiques neoliberals que marquen el dia a dia de les accions dels estats, les administracions i fins i tot de les persones. Poc a poc, els trets principals dels corrents neoliberals més radicals, com el corrent austro-nord americà liderat per Van Mises i Hayek, han anat impregnant els estats, provocant la submissió d'aquests a la lògica de la competència i abocant-los a les regles del mercat.

Aquesta lògica de la competència, no només s'ha instal·lat en els estats i les empreses, sinó que pretén convertir-se en la raó de ser dels individus, creant així, el que Laval i Dardot anomenen "l'home empresarial" o "l'home-empresa", referint-se a aquells subjectes que s'han convertit en empresaris d'ells mateixos, essent ells el seu propi capital, guiats només per la dimensió empresarial, que és el que governa les seves vides, responsabilitzant-se de manera individual tan dels seus èxits com dels seus fracassos, i fent desaparèixer així el subjecte productiu de la societat industrial, per passar a ser un subjecte-empresa, aïllat de la societat i acrític.

Aquest subjecte-empresa aïllat, és el que permet perpetuar el sistema capitalista, el motor del qual és la desigualtat. Un sistema fonamentat doncs, en la distribució desigual de la riquesa, que provoca el que anomenem "els exclosos socials", entenent aquests com aquells individus que no s'emmotllen al prototip que el capitalisme ha ideat, així com també dels "éssers precaris" (López Petit, 2012), referint-se a aquells individus consumits per la por davant de no poder viure el que volen viure.

Paral·lelament, el capitalisme, necessita controlar aquests individus "desviats" per no posar en perill el sistema i delega la tasca de control social a unes institucions neohigienistes, que en comptes de portar a terme polítiques públiques redistributives (que caminin cap a la igualtat i la justícia social), porten a terme polítiques públiques assistencials (serveixen per "parar el cop" i fer front a la pobresa extrema, però al mateix temps cronifiquen la situació de vulnerabilitat dels exclosos). D'altra banda, per

pal·liar el malestar ocasionat per aquest sistema, el mateix capitalisme proposa el que López Petit, anomena "el poder terapèutic" entenent aquest com totes aquelles teràpies, cures alternatives...destinades a apaivagar el buit generat per l'aïllament.

Així doncs, la realitat, mostra els efectes d'un capitalisme imperant que posa la vida de les persones a treballar pel capital, diferents polítiques públiques que no garanteixen els drets bàsics de les persones, un increment de la fragmentació social que condueix als individus a un deslligament de les xarxes de solidaritat a les quals pertanyen...realitats que em fan adonar que actualment vivim, tal i com explica Ranciè (2006), en el marc d'una gestió policial en el qual ja estan determinats els llocs o les parts que cadascú ocupa en la comunitat, i en el qual els exclosos no tenen cap lloc o part dins d'aquesta.

En aquesta gestió policial, l'administració i/o govern reparteix "el sensible", organitzant els poders, distribuint els llocs i les funcions que cadascú ocuparà, i legitimant tot aquest procés, amb la finalitat de mantenir aquesta situació.

Aquesta gestió policial en la que vivim, em porta a voler analitzar com és el sistema capitalista en el que vivim, quines són les seves lògiques, quines conseqüències té el seu funcionament i també com es configura la desigualtat, la precarietat, l'exclusió social, les polítiques socials... i sobretot pensar i descobrir des de quines perspectives alternatives hi podem fer front, encara que només siguin un punt de partida.

Així doncs, aquest treball fi de grau pretén fer-nos conèixer l'arrel de diferents fenòmens que són conseqüència de la desigualtat generada pel sistema, al mateix temps que ens fa emergir l'esperit crític i ens convida a pensar a través dels diferents capítols que el conformen.

Les motivacions que m'han portat a escollir aquesta temàtica són fruit de la meua futura professió com a educadora social, donat que m'interessa conèixer i analitzar quina és la situació actual, com funciona i com està constituïda, ja que sóc conscient que aquesta genera desigualtat i exclosos, i tenint en compte que jo treballaré amb aquesta realitat, crec que qüestionar-me tot allò que passi el meu voltant és un exercici de responsabilitat professional, ja que em permetrà ubicar-me en la meua

tasca com a educadora social des d'un altre lloc que no sigui només el de control social.

Aquest altre lloc des d'on vull ubicar-me és el de contribuir en la politització de l'educació, ja que tal i com explica Ranciè (2006), només amb el retorn de la política, podem donar un lloc als que no el tenen (als exclosos) i podem acabar amb la relació jeràrquica, de domini i de desigualtat pròpia de la gestió policial que genera l'ésser precari i/o exclosos.

Es tracta d'impregnar la pràctica educativa d'igualtat, situant aquesta en el centre de totes les nostres pràctiques, per contribuir a l'emancipació de les persones i així acabar amb la precarietat. Tal i com diu Ranciè, la politització és l'única activitat que pot desfer la gestió policial, de manera que només polititzant l'educació, podem emancipar a les persones del seu estat de subordinació i de precarietat. Aquesta politització, significa establir relacions igualitàries i horitzontals que posin fi a la súplica i també a l'ésser precari del qual ens parla López Petit.

Així doncs, crec que situar la igualtat al centre de la pràctica educativa (polititzar l'educació) és quelcom necessari i indispensable per perseguir la transformació social, que en definitiva hauria de ser un dels objectius principals de tots aquells que treballem amb i per a la "qüestió social" (Castel, 1997).

2. Neoliberalisme , època global i mobilització global

Actualment, ens trobem en un punt en el qual el neoliberalisme que impregna la societat ha arribat a tal extrem, que tal i com apunta López Petit (2009), la realitat es confon amb el capitalisme, abocant-nos a viure en el que aquest anomena "l'època global". L'època global és la nostra època, aquella en la qual només hi ha un món possible, i és precisament aquest únic món capitalista el que dificulta poder fer emergir altres mons i/o altres maneres de viure, perquè el capitalisme utilitza els seus mecanismes per dificultar-ne la seva pròpia crítica. En paraules de López Petit:

(...) La época global, al ponernos frente al hecho de que sólo hay un mundo solo, acentúa más si cabe nuestra impotencia. La imposibilidad de haber intervenir otro mundo hace muy difícil la crítica de este mundo. (López Petit, 2009: 20).

Lluny ens queden aquells anys, en els quals hi havia alternatives al capitalisme. Si mirem al nostre voltant, podem veure com fins i tot aquelles expressions que resistien a aquest sistema, com per exemple el model social cubà, han acabat caient a mans del capitalisme. La caiguda i desarticulació política, econòmica i social de la classe treballadora iniciada a finals dels 70, marca l'inici d'aquesta època global, en la qual sembla que la transformació social està bloquejada. Aquest bloqueig, es produeix segons López Petit (2012), degut a que la realitat en tant que plenament capitalista és plenament ideològica. L'única manera de poder fer emergir quelcom nou, és doncs problematitzar el propi pensament crític, "*només una crítica de la crítica ens pot permetre una via d'alliberament*" (López Petit, 2012).

En aquesta època global, a diferència de l'època industrial, la vida de l'individu ja no està empresonada en una fàbrica, sinó que ho està en la continua mobilització que pateix. És el que López Petit (2012), anomena "la mobilització global". Aquesta mobilització global, significa que tot el que fem i deixem de fer, reproduïx la realitat

capitalista en que vivim. No es tracta d'una elecció, sinó que la mobilització és inherent a la nostra pròpia vida.

Nuestra propia existencia es esa movilización de la vida. Nos movilizamos para (re)producir esta realidad obvia que nos cae encima, cuando trabajamos, cuando no trabajamos, cuando nos buscamos a nosotros mismos, cuando construimos proyectos...(López Petit, 2006)

Aquesta mobilització, en tant que reproducció de la realitat capitalista, utilitza com a mecanisme principal la individuació capitalista de la persona. Això significa que en la mesura que l'individu es mobilitza, també s'aïlla, de manera que es troba sol davant la realitat.

Aquest procés d'individuació no és quelcom normatiu en el sentit clàssic del terme (no hi ha normes que facin que l'individu sigui d'una determinada manera), sinó que és un procés que passa desapercbut, ja que l'individu aparentment pot semblar lliure, però realment està subjecta a aquesta realitat capitalista, una realitat que el subjecte i l'abandona alhora deixant-lo sol. "*La mobilització subjecta quan abandona, i quan abandona més subjecta*" (López Petit, 2012: 18).

Aquest ésser que neix producte de la mobilització global de l'època global, és el que López Petit anomena "l'ésser precari". L'ésser precari és aquell individu abandonat per el sistema capitalista que porta la precarietat incorporada en el seu ésser. És aquell individu que ha vist com el seu "voler viure" ha quedat fragilitzat per la por. Així mateix, aquesta precarietat no és quelcom que pugui desaparèixer per decisió pròpia, ja que es tracta d'una condició existencial, amb la qual cosa ens trobem davant d'una realitat capitalista que produeix éssers precaris que al seu torn contribueixen a mantenir aquesta realitat, creant així un bucle difícil de resoldre.

La proposta que fa López Petit, per deixar de ser un ésser precari és el rebuig total de la realitat, ja que aquest rebuig és el que li permetrà a l'individu conèixer la veritat del món. Un cop l'individu coneix que el món és capitalista i que aquest segresta el seu "voler viure", podrà escapar d'aquest món a partir d'odiar la seva pròpia vida, a través de "l'odi lliure". En paraules de López Petit "*Este odio que libera al querer vivir de nuestra vida que lo encierra, es el odio libre*" (López Petit, 2009: 12).

El mecanisme que López Petit proposa per odiar la pròpia vida, és la unilateralització, que és el procés que li permet a l'individu expulsar la por, trencar les relacions de subordinació que l'encadenen i fer emergir el "voler viure". Dit d'una altra manera, quan "l'ésser precari" odia la seva pròpia vida a partir de la unilateralització, allibera el "voler viure" que estava retingut per la por. És un procés que també permet a "l'ésser precari" alliberar-se de tots els enganys i auto enganys propis d'una realitat capitalista que fins el moment no coneixia tal i com era.

3. Precarietat

La precarietat s'ha convertit en un terme molt usat en els darrers temps, sobretot des de la irrupció de la crisi econòmica iniciada al 2008. Constantment sentim que els mitjans de comunicació parlen de contractes laborals precaris, de viure en condicions precàries...però i si ens preguntem què vol dir exactament la precarietat?

Etimològicament, segons el "*Diccionario etimológico español en línea*", el terme precarietat deriva del llatí *precarius*, que significa tot allò que s'obté per mitjà de la petició i la súplica. Si ens fixem ara en el dret romà, veurem com el terme *precarium*, era utilitzat per referir-se a un tipus de contracte en el qual el propietari d'un bé, arrendava aquest a un altre, amb la condició que en qualsevol moment i sense cap raó ni condició li podria reclamar el retorn. Aquest contracte, com és obvi, generava molta inseguretat a l'arrendador, perquè sabia que en qualsevol moment es podia quedar sense aquell bé.

La etimologia del terme precarietat ens és doncs molt reveladora, perquè veiem que la precarietat sempre implica una relació de subordinació entre aquell que posseeix coses i aquell que no. Aquell que no té, depèn del que sí que té, amb la qual cosa aquest últim sempre està abocat a la petició i a la súplica per tal d'obtenir almenys allò més necessari per subsistir. Si ho traduïm a la pràctica, podríem dir que els pobres (els que no tenen) no són lliures perquè depenen de la voluntat del que sí té.

Un dels autors que més ha treballat sobre aquest terme, és el sociòleg britànic Guy Standing. Segons aquest, la precarietat pròpia del neoliberalisme ha generat una nova classe social en construcció, que ell ha anomenat "*el precariat*" (Standing, 2011). "El precariat", neix de la conjunció de dues paraules: precari i proletariat (classe obrera).

Aquesta nova classe social, està formada per tots aquells individus que viuen en la inseguretat generada per el treball temporal i els salaris baixos, per aquells que no poden crear un projecte familiar, ni tenir una casa, ni fills...perquè no tenen uns

ingressos estables. En aquesta nova classe social, Standing també hi inclou els antics obrers expulsats de l'àmbit industrial, els immigrants amb contractes irregulars, els joves sense estudis universitaris...en definitiva tots aquells individus que no poden preveure els seu futur amb un mínim de perspectiva, degut a la inseguretat econòmica generada pel mercat global. En paraules de Standing: *"El precariat és la primera classe social de masses de la història que ha anat perdent sistemàticament els drets conquistats per els ciutadans"* (Standing, 2014: 9).



Standing, explica en la seva obra *"El precariat: una nova classe social"* (2011), que aquesta nova classe social es troba en especial creixement des de la crisi econòmica iniciada al 2008 com a resultat del retrocés de "l'Estat del Benestar" i de la flexibilització i desregulació del mercat de treball:

La flexibilització del treball promou una creixent adaptació de la vida humana als ritmes del capitalisme, que ha portat a la compressió del temps, hi ha danyat l'experiència individual i comunitària i disminuït el control de les persones sobre la pròpia vida. (Standing, 2011: 115-131).

Standing defensa que el "precariat" pot considerar-se com una classe social, perquè té característiques de classe i pot definir-se en relació amb altres classes socials. A més a més, el sociòleg britànic, afirma que les persones que formen part del "precariat" comparteixen tres trets comuns: el primer, és el fet que els membres d'aquesta classe social estan sotmesos a la precarització entesa com la pèrdua de control sobre el propi temps i sobre el desenvolupament i ús de les capacitats pròpies. Standing defineix la precarització com "*l'adaptació de les expectatives vitals a un treball inestable i a una vida inestable*" (Standing, 2014: 8).

El segon, és el fet que el "precariat" té unes relacions de distribució específiques, en tant que aquests reben quasi tots els seus ingressos en forma de salaris monetaris, però en aquests no s'inclouen els beneficis no salarials de l'empresa que si que s'acostumaven a incloure abans en els assalariats i en el proletariat.

El tercer, és el fet que tots els qui pertanyen a la classe social del "precariat", tenen menys drets civils, culturals, socials, polítics i econòmics respecte altres classes socials, de manera que són més dèbils respecte la seva relació amb l'Estat.

D'altra banda, si ens fixem en com entén López Petit la precarietat, veurem que el més rellevant segons aquest autor, és la categoria existencial que adopta aquesta, de manera que, la precarietat no és quelcom que pugui passar-nos i deixar-nos de passar, sinó que és una condició inherent a la nostra vida en l'època global, d'aquí que López Petit anomeni a els individus que viuen en aquesta època (la nostra època), els "éssers precaris".

Precarietat significa doncs, estar sol davant la realitat, empresonat per la por i amb el "voler viure" fragilitzat. En definitiva, la condició de precari, encara que és una condició social (és pròpia de tots els individus que viuen en l'època global, de tots els éssers precaris) es viu de manera individual, fruit de l'aïllament que produeix la individuació pròpia de la mobilització global.

El que proposa López Petit, davant d'aquesta situació, és no fer una gestió privada del malestar generat per la precarietat, sinó donar-li una dimensió col·lectiva. Això no

significa abandonar el malestar personal, ans el contrari, cal partir del malestar d'un mateix (a partir del rebuig total de la realitat i de la pròpia vida), però compartir-lo.

A mode de resum, podríem dir que el capitalisme no crea unes normes a partir de les quals l'individu hagi d'estar sol davant la realitat, però a la pràctica les seves dinàmiques acaben produint aïllament. Sovint el capitalisme i les polítiques neoliberals, rere la bandera de la suposada "llibertat", deixen a l'individu desprotegit i desconnectat respecte dels seus iguals, amb la qual cosa es veuen abocats a la súplica i a esdevenir precaris.

4. El poder terapèutic

Davant d'una situació de precarietat, ens podríem preguntar, com els individus, els exclosos i el mateix ésser precari, fan front al malestar generat per aquesta situació?

Doncs, sembla que el que sí que és evident, és que aquest malestar no està gestionat pels qui el pateixen (tot i que aparentment això ens pugui semblar), sinó que està gestionat pel mateix poder amb l'objectiu de mantenir l'aïllament de l'individu i evitar qualsevol tipus de dimensió col·lectiva que pogués posar en perill la perpetuació del sistema capitalista.

Es tracta de conduir aquest malestar cap a una qüestió personal i no cap a una qüestió social i col·lectiva, ja que d'aquesta manera l'individu no pot escapar de la continua mobilització que viu dins de l'època global (López Petit, 2009), i en conseqüència, tampoc pot escapar del procés d'individuació que aquest comporta, i que tan aïllament li genera.

Dit d'una altra manera, l'objectiu del poder i del sistema capitalista és que l'individu cregui que el malestar que pateix és responsabilitat seva i que és un malestar individual i personal. Ja no només es tracta, tal i com expliquen Laval i Dardot a *"La nueva razon del mundo"* (2013) de que l'individu es governi a si mateix i esdevingui el seu propi empresari, sinó que també ha d'assumir que el seu malestar és responsabilitat seva, amb la qual cosa, ell serà qui de manera individual haurà de buscar una solució i assumir els costos d'aquesta.

Per resoldre aquest malestar, el sistema proporciona a l'individu (ésser precari) el que López Petit anomena "el poder terapèutic", entès com totes aquelles teràpies, pràctiques "psi", cures alternatives, discursos d'autoajuda...dirigides a "curar" les "malalties del buit" (ansietat, depressió, insomni, malalties relacionades amb el treball...). Aquest conjunt de teràpies i pràctiques emmarcades dins del "poder terapèutic", són l'eina que utilitza el sistema per tal d'evitar que emergeixi el "voler

viure" en l'ésser precari, ja que això suposaria posar en perill la perpetuació del sistema. En paraules de López Petit: *"El poder terapèutic actuarà amb la finalitat d'adaptar el voler viure a la realitat i, alhora, per a inutilitzar políticament tot tipus de malestar social que es pugui produir"* (López Petit, 2012: 19).

Així doncs, podríem dir que *"el poder terapèutic és una estratègia general d'individuació de l'època global"* (López Petit:2009: 96) , ja que d'una banda ens imposa tenir una vida (una vida que reproduïx en totes les nostres accions la realitat capitalista) i de l'altre ens posa la vida a la nostra disposició (només l'individu és responsable del que li passa, allunyant el malestar de qualsevol dimensió col·lectiva i/o política).

Segons dades extretes de l'informe elaborat per la FEAFES (Confederación Española de Agrupaciones de familiares y enfermos mentales) l'any 2008, una de cada quatre persones ha patit o patirà algun tipus de trastorn mental al llarg de la seva vida, una dada que no podem menystenir, i a la qual hi hauríem d'afegir totes aquelles persones que també pateixen algun tipus de malestar mental i/o psicològic però que no està diagnosticat i verbalitzat.



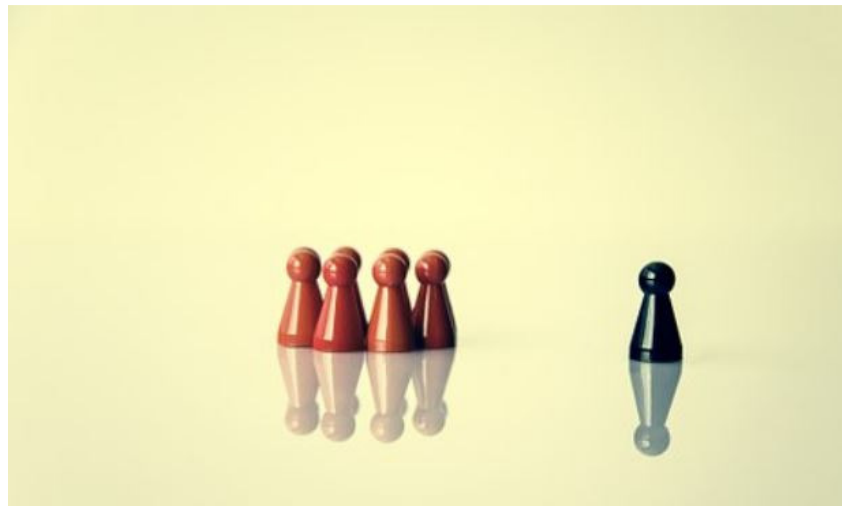
En definitiva, podríem dir que en l'època global només hi ha una realitat: el capitalisme, i és aquest sistema el que produeix tota una sèrie de malestans

característics d'aquesta època, molt relacionats amb les malalties mentals, fet que ens fa pensar que aquest sistema genera molt patiment a les persones.

Si traslладem el concepte de poder terapèutic al llenguatge del filòsof francès Rancièr, podríem dir que el poder terapèutic és un dels instruments que utilitza "la policia" per evitar que "els sense part" siguin reconeguts com una part que actua i parla dins de la societat, i per tant és una estratègia per impedir que s'instauri la política en la societat, fet que suposaria establir relacions igualitàries i horitzontals entre totes les parts i posaria fi a la súplica dels que no tenen part cap als que si la tenen (suposaria la fi de la precarietat pròpia dels sense part i inherent a l'ésser precari).

5. L'exclusió social: antecedents i significat

El terme exclusió, i darrerament el terme "d'exclusió social", ha passat a ser el terme estrella alhora de referir-se a totes aquelles persones i/o col·lectius que acudeixen als serveis d'un educador social, treballador social o qualsevol altre professional social similar, entre altres coses perquè és un terme que permet englobar moltes realitats diferents, però amb una sèrie de característiques comunes. Així doncs no és d'estranyar, que fins i tot els mateixos professionals utilitzin aquest terme per a referir-se als seus usuaris. D'altra banda, els mitjans de comunicació, sembla que també han adoptat ràpidament aquest terme, tal i com podem veure en molts dels seus titulars: *"Cáritas denuncia que la crisis ha dejado 8,6 millones de excluidos, 1,2 más que en 2007"* (eldiario.es, 2018), *"El 40% de los excluidos sociales hallan trabajo un año después de formarse"* (El periódico, 2018), *"La exclusión social severa sube un 40% desde 2007 en España"* (El País, 2018).



Etimològicament, la paraula exclusió prové del llatí "*excludere*", que significa treure alguna cosa o algú d'un conjunt o recinte, deixant tancat aquest recinte per a aquesta persona o conjunt de persones. L'etimologia d'aquest mot doncs, ja ens indica que exclusió significa deixar fora a algú o a alguns d'un espai o lloc concret.

En les ciències socials, l'antecedent del terme d'exclusió social, és "la desviació social". Aquest terme s'utilitzava per a referir-se a prostitutes, delinqüents, drogoaddictes, inadaptats...és a dir a tots aquells que no es cenyien o no entraven dins del que es considerava "normal". Els primers teòrics que van reflexionar sobre la desviació social, van ser els "positivistes", segons els quals, la conducta desviada era fruit d'una personalitat anormal en l'individu, amb la qual cosa era quelcom patològic que es podia "curar". Posteriorment, les teories funcionalistes, de la mà sobretot del sociòleg francès Durkheim, van considerar la desviació social com quelcom necessari per el funcionament de la societat, ja que d'una banda aquesta provoca i estimula la reacció social (els individus reaccionen en veure que no es compleix la norma o no se segueix amb els valors i normes culturals, i això permet enfortir el sentiment col·lectiu de conformitat amb la norma) i de l'altre, perquè permet a l'autoritat pública, exercir la seva funció reguladora, proporcionant les pautes socials d'integració d'elements disfuncionals.

"En el model d'integració durkheimià, la societat queda definida per un conjunt d'individus i grups vinculats per relacions de dependència i interdependència sobre la base de la seva utilitat social. Relacions en les quals desviats i exclosos ocupen llocs precisos i funcions socials específiques" (García i Venceslao, 2013:18).

Posteriorment, Robert K.Merton, també un autor que forma part de les anomenades "teories funcionalistes", va aportar una visió diferent de la teoria de Durkheim, ja que segons aquest, la desviació sorgeix quan les metes definides socialment i els mitjans que la societat proporciona als individus per aconseguir-les, no coincideixen. D'aquesta manera Merton, introdueix la relació entre desviació i desigualtat en relacionar la desviació amb la falta de mitjans per aconseguir coses. *"La conducta desviada surge, según la tesis mertoniana, cuando no hay una ordenación perfecta entre las metas definidas socialmente y los medios que la organización social pone a disposición de los ciudadanos"*. (Coy i Martínez, 1988: 37).

Arribats als anys 30, l'Escola de Chicago, s'interessa per l'estudi de la desviació social, i emergeix l'anomenada teoria de les subcultures, segons la qual *"la desviació social és una resposta als problemes creats per l'estructura social"* (García i Venceslao, 2013: 21). Aquestes, afirmen que davant d'una societat estratificada, en la qual no hi ha

igualtat d'oportunitats per accedir als mitjans més necessaris, la desviació és una reacció d'algunes minories marginals per fer-se un lloc dins la societat.

Així, els representants d'aquesta escola, entre els quals podem destacar Clifford Shaw i Albert K. Cohen, expliquen que hi ha agrupacions d'individus (els desviats o subcultures) que tenen les seves pròpies normes i que aquestes no encaixen amb les normes socials generals, però en canvi si que encaixen amb el seu sistema de valors. Així doncs, veiem que hi ha una concurrència respecte el seu comportament i les seves normes i valors, de manera que només són "desviats" quan comparem el seu comportament respecte el sistema de normes i valors que predomina a la societat.

Més endavant, ja entrats als anys 60, la "Segona Escola de Chicago", va aportar una nova perspectiva al concepte de desviació social, introduint l'anomenada "Teoria de l'etiquetatge o "labelling approach". El més trencador d'aquesta nova teoria, va ser el fet que per primera vegada l'objectiu a estudiar ja no és el desviat en si, sinó que es passa a analitzar el control social que s'exerceix cap al desviat. *"D'estudiar el control social com a resposta a la desviació, es va passar a analitzar la desviació social com a resposta al control social"* (García I Venceslao, 2013: 25). Així doncs, segons la "labelling approach", no podem estudiar ni entendre el fenomen de la desviació, sinó estudiem els mecanismes de control que s'exerceixen sobre aquesta.

Paral·lelament, segons aquesta teoria, la desviació només existeix com a tal quan la societat li adjudica aquesta etiqueta, de manera que ens podem trobar amb dos individus amb el mateix comportament, però si a un d'ells no se l'ha etiquetat com a desviat, la societat no li considerarà. Podríem dir doncs, que segons la teoria de l'etiquetatge, la desviació és una construcció social, ja que és la reacció social el que acaba determinant què és un comportament desviat o no a partir de l'adjudicació d'aquesta etiqueta.

A finals dels anys 70, apareix l'anomenada "Nova teoria de la desviació", impulsada principalment pels sociòlegs anglesos Stanley Cohen, Ian Taylor i Jock Young. Aquests, van prendre com a punt de partida la Teoria de l'etiquetatge, però van centrar-se especialment en estudiar els processos de criminalització i també el control social exercit per part de les institucions cap als desviats.

Poc temps després, l'any 1973, es va desenvolupar l'anomenada "criminologia crítica", que va significar el final de l'estudi de la desviació, ja que aquesta va considerar perillós utilitzar un terme tan despectiu com el de desviat, per a referir-se a aquells individus que no seguien o infringien la norma general.



La criminologia crítica, va centrar-se tal i com indica el nom, en estudiar el crim, la delinqüència i la justícia en el marc de l'estructura de classes i els processos socials d'aquestes, amb la qual cosa es van abandonar definitivament els estudis del desviat i es va obrir un període de reflexió i anàlisi al voltant del control social i la criminologia que continuaria fins ben entrada la dècada dels 80.

Si tornem de nou al terme exclusió, i més concretament al terme exclusió social, veurem que el seu origen, s'atribueix a René Lenoir (Secretari d'Estat d'Acció Social en el govern francès de Chirac en aquell moment), quan aquest va publicar l'any 1974 l'obra "Les exclus: Un Française sur dix" (1974):

El concepto se popularizó en Francia durante los 80, tanto en el plano académico como político y social, para referirse a los sectores desfavorecidos y afectados por nuevos problemas sociales (desempleo, guetos, cambios en la estructura familiar), a los cuales las viejas políticas del Estado del bienestar no daban respuesta adecuada (Pérez i Eizagirre 2005).

No serà però, fins a finals dels anys 80 quan el seu ús es va popularitzar, esdevenint així un dels termes més utilitzats per la Comissió Europea en substitució del terme de pobresa, marginació...

Si ens preguntem però, que designa realment el terme exclusió social, veurem que aquest va més enllà de la pobresa, tot i que encara avui sovint s'utilitza com a sinònim d'aquesta i per fer referència a diferents processos de marginació, problemàtiques socials, de salut...El que si que podem dir de manera categòrica, és que l'exclusió social, és la forma contemporània que s'ha adoptat per a referir-se a tota aquesta multiplicat de processos relacionats amb la no cabuda dins del que la societat considera normal o desitjable.

Una de les definicions que donen cabuda a les característiques principals del concepte d'exclusió social actual, és la que proposa García Molina:

L'exclusió social faria referència als processos d'exclusió, discriminació, segregació, precarització i combinació de diferents desavantatges (laborals, econòmics, culturals, polítics...) que individus i grups poden patir en un moment singular, de major o menor durada, de les seves vides. Aquest és un fenomen polièdric, dinàmic, multifactorial, multidimensional, generalment inferioritzant, degradant i hostil per als qui el pateixen, i tendeix a trencar els llaços i vincles socials, laborals, culturals, i fins i tot afectius, dels individus amb la comunitat o xarxa social de referència. (García Molina, 2013: 52).

A partir d'aquesta definició, i prenent com a referència l'obra "*El concepto de exclusión desde la perspectiva de género*" (2003), de Serreri, Tardani i Gabàs, podríem dir que l'exclusió social té una naturalesa multidimensional, ja que els factors que porten a desencadenar una situació d'exclusió social són diversos i sovint coexisteixen múltiples circumstàncies. En la mateixa línia, hem de dir que l'exclusió social no és una situació estable, sinó que és un procés dinàmic que sovint comença amb una situació de vulnerabilitat però que va evolucionant cap a una situació d'exclusió, a mesura que la persona o el grup de persones va perdent els vincles que l'uneixen amb la societat. Tal i com diu Castel, "*Ningú no neix exclòs, sinó que s'hi fa*" (Castel, 2004).

Seguint amb el sociòleg francès Robert Castel, l'exclusió social és l'última de les tres zones que aquest proposa per explicar el recorregut que segueix un procés d'exclusió social. La primera zona, és la zona d'integració, una zona estable, amb feina, amb llaços socials sòlids...La segona zona, és la zona de vulnerabilitat, una zona de precarització social com a conseqüència de la pèrdua de feina o treball precari, i de relacions inestables, i finalment arribem a l'última zona: la zona d'exclusió social. Per a Castel, els individus o grups d'individus arriben a aquesta zona "*després d'una trajectòria de desafiliació i desferrament*" (García Molina, 2013: 49) respecte de les relacions socials, laborals, afectives...com a conseqüència de la desocupació, malalties, manca de recursos...

A mode de conclusió, podríem dir que l'exclusió social no és un estat, sinó que és un procés dinàmic, de manera que tal i com explica Castel (2004), qualsevol persona pot transitar d'una zona a l'altre o en els dos sentits, de manera que podem trobar persones que es trobaven en una zona d'integració i que ara es trobin en una zona d'exclusió i a l'inrevés. El que explica el pas d'una zona a l'altre, són normalment una multiplicitat de circumstàncies que se solapen, conduint a la persona cap a la integració o cap a l'exclusió.

6. Politització i emancipació: una proposta

Davant d'una realitat, que segons López Petit (2009), és plenament capitalista i en la qual els individus (l'ésser precari) es troben aïllats i sols fruit de la mobilització global que els abandona a la vegada que els subjecta a aquesta, ens podem preguntar què pot fet l'individu per escapar d'aquesta presó en la qual viu?

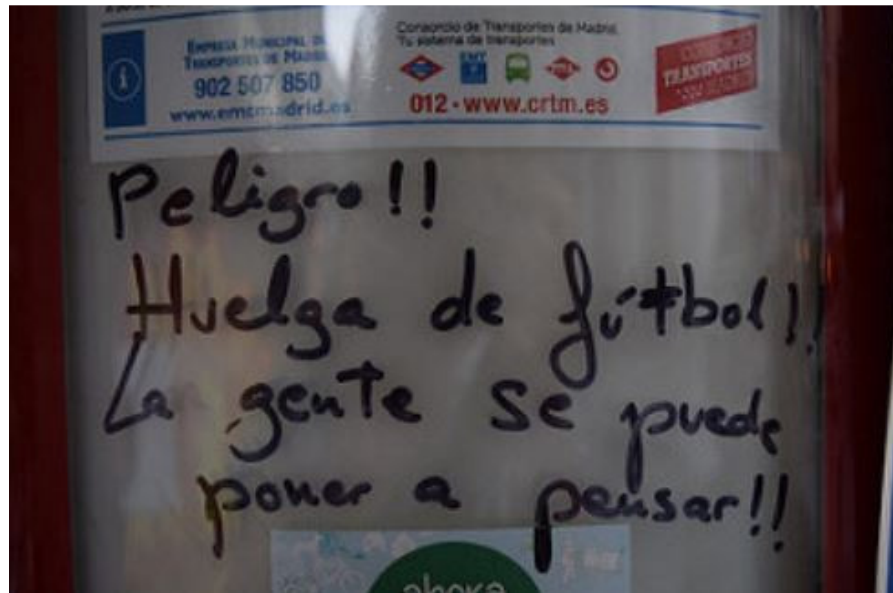
El químic i filòsof barceloní, López Petit, proposa en la seva obra *"La movilización global: Breve tratado para atacar la realidad"* (2009), la politització de l'individu com a via per a "desocupar" l'ésser precari que la mobilització global ens imposa i així fer emergir l'home lliure (emancipar-se). Es tracta de que l'individu perdi la por polititzant la seva existència, ja que només aquesta politització permetrà alliberar "el voler viure" que romanía segrestat en el seu interior, i posar fi a la por. I com podem polititzar la nostra existència ens podem preguntar?

Doncs López Petit, ens proposa el que ell anomena el "pensar contra el pensar", que significa interrompre el diàleg existent, *"prendre's la paraula en el combat del pensament"* (López Petit, 2012). Prendre la paraula en el combat del pensament, significa alliberar les idees que estan segrestades en l'obvietat de la realitat capitalista. L'obvietat, és el terme que utilitza López Petit (2009) per a referir-se al fet que en aquesta realitat capitalista que ell anomena la "multirealitat", no hi ha idees que no estiguin subjectes a aquesta, en tant que aquesta realitat capitalista és plenament ideològica. Fora de la ideologia capitalista no hi ha res, i és precisament aquest monopoli de les idees, el que produeix aquesta obvietat. Una obvietat que dificulta atacar la realitat, perquè esdevé tal i com diu López Petit, *"un mantell protector"*.

Així doncs, ens trobem davant d'unes idees capitalistes (ideologia) que conformen la multirealitat de l'època global, i que no només conformen el món sinó que també conformen l'individu. El sentit del món desapareix en l'època global, ja que no existeix

res fora de la realitat capitalista, de manera que *"el món és el sentit"* (López Petit, 2012). Com que no hi ha res fora d'aquesta multirealitat, podríem dir que hi ha una crisi de sentit, al mateix temps que es produeix el que López Petit, anomena *"la despotenciació de la crítica"* (2009). La despotenciació de la crítica, significa que els individus de l'època global, els éssers precaris, no disposen de les armes adequades per sortir de la seva situació i contribuir al seu torn a un procés de transformació social. I ens podem preguntar, i com l'ésser precari pot ser crític (alliberar les idees del monopoli ideològic capitalista, prendre paraula en el combat del pensament) si la mobilització global és en essència despolititzadora?

Doncs aquí és on roman la dificultat. No és fàcil ser crític quan la realitat està conformada per un sistema que la blinda perquè ningú la pugui qüestionar.



De tota manera, López Petit ens diu que per sortir de la crisi de sentit i per polititzar l'existència, necessàriament hem de passar per conèixer la veritat. Conèixer la veritat significa fer un buidatge d'aquesta, per tal que pugui emergir *"una nova constel·lació de cossos-coses-paraules on el voler viure es pugui conjugar"* (López Petit, 2012: 28). Es tracta doncs, d'alliberar el voler viure i això passa en primer lloc per odiar la pròpia vida a través de l'odi lliure. *"Este odio que libera al querer vivir de nuestra vida que lo encierra, es el odio libre"* (López Petit, 2009: 15). Així doncs, l'odi lliure dirigit cap a la vida d'un mateix, és el que permet expulsar la por i fer emergir el "voler viure" que és el que ens condueix cap a l'emancipació.

Es tracta doncs, de foradar aquesta "multirealitat" i l'obvietat que l'acompanya per poder desocupar l'ésser precari i convertir-lo en un home lliure i emancipat. López Petit ens diu que en aquesta època global, polititzar-se ja no és buscar una alternativa al sistema existent, perquè segons aquest això ja no funciona (hem vist com sistemes alternatius al capitalisme han fracassat, i com de difícil n'és portar una vida alternativa a aquest sistema, ja que difícilment podem defugir amb les nostres accions de contribuir en aquest sistema que es retroalimenta).

Des d'un punt de vista més pràctic, podríem dir que la proposta de politització de l'existència per poder emancipar l'ésser precari, comença pel que López Petit (2012) anomena "*un gest radical*". Un gest radical pot ser qualsevol acció que s'afirmi des d'una veritat lliure de sentit, és a dir des del voler viure. Exemples de gestos radicals, en trobem diversos en els últims temps, però segurament el més rellevant ha estat el moviment del 15-M o dels "indignats" (2011), a partir del qual es van ocupar places de grans ciutats com Madrid o Barcelona, i es van començar a qüestionar coses que fins ara semblaven veritats absolutes (l'obvietat de la que ens parla López Petit) com per exemple la divisió de poders, el paper dels bancs i les grans corporacions...

Si traslladem ara la qüestió de la politització al filòsof francès Rancière, veurem que aquest autor també concep la politització com l'única via possible per alliberar l'individu d'una societat desigual.

Segons Rancière, la política o democràcia (per a ell són sinònims), és la institució de la igualtat dels que no tenen part respecte dels que si que en tenen. Podríem dir que en el moment que es trenca amb l'estructura establerta per la policia, i "els que no tenen part" (aquells que no estan reconeguts com a part que pot pensar, parlar i actuar dins de la societat) són reconeguts per els que si que en tenen, com uns interlocutors tan vàlids com ells, és quan podem dir que s'ha instaurat la política i la democràcia, i en conseqüència la igualtat. En paraules de Rancière:

La política es una ruptura de la lògica del arkhé. En efecto, ella no supone simplemente ruptura de la distribución "normal" de posiciones entre aquel que ejerce un poderío y aquel que lo sufre, sino una ruptura en la idea de las disposiciones que vuelven "propias" a esas posiciones. (Rancière, 2006: 63).

Perquè es produeixi la instauració de la política i la democràcia, en substitució de la dominació i la policia, cal que es produeixi el que Rancièrè anomena "el desacord" (Rancièrè, 1996). En el desacord, es produeix un litigi tant per l'objecte de discussió com per qui està en condicions de participar en aquest. Es produeix un desacord doncs, pel que fa a qüestions com qui constitueix la societat, què és allò comú, quin és el llenguatge que permet la comunicació...

Prèviament a aquest litigi però, s'ha de produir una lluita per tal que aquest litigi existeixi. Si no existeix la possibilitat de discutir, és impossible arribar a un acord o a un desacord, amb la qual cosa el primer pas per instaurar la política, és fer emergir aquest litigi.

En definitiva, amb la instauració de la política, es busca la interlocució entre els que tenen part i aquells que no tenen part, en un escenari comú en el qual els que tenen part (els que fins ara han tingut el poder i han dominat a la resta) reconeguin a aquells que fins ara no en tenien, com un interlocutor igual de vàlid que ells, que ha de ser tingut en compte, ja que és capaç i hàbil per parlar, discutir i comprendre. Es tracta que a partir d'aquest moment, la policia sigui desarticulada, entenent-la segons el llenguatge de Rancièrè, com aquella administració o govern que determina quin és el lloc que ocupa cadascú dins de la societat, quines funcions desenvolupa i com s'organitza la gestió d'aquesta.

La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos de ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.

(Rancièrè, 1996: 44).

Entenent doncs que la política és per a Rancièrè, l'única via per establir relacions igualitàries, i per tant per posar fi a tots aquells sistemes que impliquin dominació i desigualtat, ens podem preguntar ara, quina és la via que el filòsof francès proposa per tal que "els sense part" s'atreveixin a parlar i a provocar el desacord que desencadena la democràcia, la política i la igualtat, i en conseqüència a emancipar-se políticament?

Doncs, una de les respostes la trobem en l'educació o més ben dit en una manera revolucionària d'entendre l'educació, ja que inspirant-se en el professor Joseph Jacotot, Rancière arriba a la conclusió que "l'emancipació intel·lectual" és l'única via que pot garantir als "sense part" que siguin capaços d'emancipar-se políticament.

Rancière, en la seva obra *"El maestro ignorante: Cinco lecciones para la emancipación intelectual"* (2007), qüestiona el sistema educatiu en tant que diu promoure la igualtat, però en canvi parteix d'una relació desigual entre el mestre i l'alumne, ja que es considera que el mestre (el mestre explicador) és qui posseeix el saber, i l'alumne (desposseït de coneixements), és qui ha d'impregnar-se del saber que li transmet el mestre. Per contra, Rancière considera que totes les intel·ligències són iguals, i proposa que l'única manera en què un mestre pot ensenyar a un alumne, és actuant sobre la voluntat de coneixement d'aquest. Dit d'una altre manera, com que el mestre i l'alumne són igual d'intel·ligents, el paper del mestre ha de ser el d'ajudar a l'alumne a aplicar la seva voluntat sobre la seva intel·ligència, ja que una vegada aquest creu que és intel·ligent i que pot aprendre, podrà fer-ho. Així doncs, no fa falta que el mestre li expliqui coses a l'alumne perquè aquest aprengui, sinó que l'únic que ha de fer el mestre és "emancipar" a l'alumne, establint una relació d'igual a igual, en la qual el mestre animi a l'alumne a desenvolupar la seva pròpia intel·ligència i aplicar-la a tot allò que vulgui conèixer i aprendre. En paraules de Rancière:

(...) la emancipación es la conciencia de lo que puede una inteligencia cuando se considera igual a cualquier otra, asimismo, lo que atonta al pueblo no es la falta de la instrucción sino la creencia en la inferioridad de su inteligencia. (Rancière, 2007: 56).

Rancière ens diu doncs que per emancipar intel·lectualment, cal que el sistema educatiu i els mestres abandonin la idea d'un mestre que ensenya i un alumne que aprèn i apostin per un mestre que faci descobrir als alumnes la seva intel·ligència. Tal i com explica Jerónimo Ruiz referint-se a la filosofia de Rancière:

(...) la tarea del emancipador no consiste en hacer sabios. El emancipador se afirma en saber que todas las inteligencias son iguales, por lo tanto confrontará a aquellas personas que se consideran de una inteligencia inferior; inferior no por

saberse ignorantes, sino por despreciarse a sí mismos y despreciar su propia voluntad de conocimiento. (Ruíz, 2011: 30).

I una vegada la societat produeix individus emancipats intel·lectualment que són capaços de pensar i de dirigir la seva intel·ligència cap a on volen, ens podem preguntar quina repercussió pot tenir aquesta emancipació en un pla polític?

Doncs, segons Rancière, tal i com hem dit, aquesta emancipació intel·lectual és un requisit necessari perquè els sense part puguin provocar "el desacord" i instaurar la política a la societat, que no és altre cosa que impregnar-la de democràcia i d'igualtat.

Altres autors, a banda de López Petit i de Rancière, també s'han pronunciat a favor de la politització de la societat com a eina per combatre el sistema capitalista actual. Un d'ells és el sociòleg anglès Anthony Giddens, que en la seva obra *"Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales"* (1998), aposta per un procés de politització de la societat a partir d'una política emancipadora. Per Giddens, una política emancipadora, significa una política que atorgui el protagonisme a les persones, i que siguin aquestes qui de manera lliure decideixin què volen fer, en comptes de que sigui la naturalesa i la tradició qui ho fixi. Per aconseguir aquesta emancipació, Giddens proposa el que ell anomena "la política generativa", entenent aquesta com aquella política en la qual se subministren les condicions materials i els marcs organitzatius necessaris per tal que les persones *"es converteixin en agents de les coses que passen, en lloc de limitar-se a patir-les"* (Sáez, 2013: 119). Caldria aprofundir però, en quin és el rol que exerceix l'Estat en aquesta "política generativa", així com també en el qui i el com es defineixen els marcs organitzatius que ens proposa l'autor, tasca que no podrem desenvolupar en aquest assaig donada la seva gran envergadura.

En la mateixa línia, el filòsof francès Jean-Luc Nancy, en la seva obra *"La comunidad desobrada"* (2001), proposa una idea de comunitat que evita el que precisament el sistema capitalista crea: éssers aïllats i tancats en si mateixos. Per Nancy, la comunitat no és ni un subjecte col·lectiu, ni un grup de subjectes ni tampoc una cosa, sinó que la comunitat és la relació entre éssers que impossibilita el tancament de tot ésser sobre si mateix. Com que la comunitat expulsa l'individu fora d'ell mateix i l'exposa al

contacte amb els altres, la possibilitat d'individu sol i aïllat no existeix. Aquesta exposició de l'individu cap a fora, fa que perdi allò que posseeix com a propi (la identitat, l'essència) i fa que comparteixi amb els altres precisament aquesta falta d'allò propi i estigui exposat a l'alteritat. Es tracta doncs d'una comunitat oberta, perquè evita el tancament de l'individu en si mateix (individualisme), i al mateix temps "desobrada", perquè esta inacabada, mai acaba perquè aquesta és fruit de l'experiència i de l'exposició de l'ésser cap als altres éssers.

En definitiva, Jean-Luc Nancy aposta per una comunitat que ja en la seva configuració no permet l'exclusió, donat que "l'ésser-en-comú" forma part de qualsevol ésser que existeixi, i per tant només pel fet d'existir ja es forma part de la comunitat, i a més a més s'hi forma part amb igualtat de condicions, perquè no hi ha un individu més poderós que un altre, ja que el que l'ésser comparteix amb la resta és l'absència de propietats comunes.

O sea, que lo común, lo que hace comunidad no es aquello que se posee como propiedad común, es más bien justo al contrario. No es la posesión ni la apropiación de lo común, son la carencia y la expropiación (Jiménez, 2014).

Així doncs, partint de que per Nancy, el que fa comunitat és la carència i la "falta de", és evident que l'autor ens està proposant una alternativa a tots els principis sobre els quals se sustenta el capitalisme i les lògiques neoliberals actuals: propietat, identitat, acumulació, individualitat....

7. Les polítiques socials com a resposta a les desigualtats

Les polítiques socials són actualment una de les eines més potents de què disposen els estats per fer front a les desigualtats generades per les societats modernes, ara bé ens podem preguntar són suficients i eficaces? Resolen les situacions de dificultat de les persones? I si anem més enllà, ens podem preguntar també, no és una contradicció que els estats hagin de destinar uns diners per pal·liar una desigualtat que en part provoquen ells mateixos amb unes polítiques neoliberals que es nodreixen d'aquesta? I finalment interessa als estats que hi hagi desigualtat entre la població?

En primer lloc, hem de dir que per polítiques socials, entenem segons Bickel (2010):

(...) totes aquelles polítiques portades a terme per un govern quan les seves accions tenen un impacte directe sobre el benestar dels ciutadans, proveint-los de serveis i recursos. El nus central es compon, doncs, de seguretat, assistència pública, serveis col·lectius i de salut, així com polítiques d'allotjament. (Bickel, 2010).

Aquestes polítiques socials tenen una vessant pública, ja que la majoria d'elles són portades a terme pels governs dels estats (també hi ha una petita part portada a terme per organitzacions sense ànim de lucre com per exemple ONG's), i una vessant social, ja que estan destinades o haurien d'estar destinades a transformar les condicions de vida de totes aquelles persones que viuen en condicions de precarietat i que en conseqüència no poden gaudir d'una vida amb un mínim de dignitat. Paral·lelament, i tal i com explica Sáez (2013), les polítiques socials també tenen per objectiu evitar les explosions socials (evitar els conflictes derivats de la manca de recursos, desafecció...) i la fragmentació de vincles socials (pretenen que les persones mantinguin i creïn nous llaços socials que els permetin afrontar la vida amb companyia i solidaritat dels seus iguals).

D'altra banda, val la pena recordar que una de les responsabilitats i obligacions que tenen els estats, sinó la principal, ha de ser la d'assegurar els mínims bàsics de protecció social a tot ciutadà, sigui quina sigui la seva condició (Moreno, 2000).



Ara bé, i si ens preguntem el perquè d'aquesta responsabilitat? Dit d'una altra manera, perquè l'Estat té la responsabilitat de vetllar per el benestar i la dignitat de les persones?

Doncs, si traslladem aquesta qüestió a la filosofia de Jean-Luc Nancy (2001), podríem dir que com que nosaltres per si sols no som, i som quan compartim amb l'altre, el que Nancy anomena "*l'èsser-en comú*" (implica una visió de l'existència com a coexistència i com a exposició a l'altre), necessàriament ens haurà d'importar l'altre, ja que la vida és un assumpte comú. No podem ser sinó és en estar exposats a l'altre. "*Ser-juntos no es un conjunto de ser-sujetos, y tampoco es él mismo un sujeto*" (Nancy, 2007:17).

Tenint en compte doncs, que segons Nancy, els individus compartim l'existència per poder ser, i que com a existents estem exposats els uns als altres, podríem dir que l'Estat té la responsabilitat d'assegurar la protecció social de la vida, ja que segons la filosofia de Nancy, l'individu per si sol no existeix, i per tant no podem entendre el jo sense els altres. En paraules de Nancy: "*la existencia no es más que para ser compartida*" (Nancy, 2001: 156).

Deixant de banda els plantejaments de Nancy, i tornant a un caràcter més pragmàtic de la qüestió, la realitat ens porta a qüestionar que els estats o si més no que alguns estats, estiguin compromesos i responent a aquestes necessitats. Sense anar més enllà, si ens fixem en dades publicades per l'Eurostat (Oficina estadística de la Unió Europea) l'any 2011, veurem que per exemple l'any 2009 la despesa en protecció social per habitant a Espanya, era de 4412 euros, mentre que la mitjana de l'Eurozona era de 6858 euros. Aquesta dada, entre moltes d'altres, ens deixen veure que les polítiques socials estan subjectes als interessos polítics, econòmics i ideològics dels qui governen en un determinat moment un Estat, decidint així si dediquen més o menys pressupost en polítiques socials i també en el tipus de polítiques socials que s'apliquen.

En la mateixa línia, i tal i com posa de manifest el doctor en sociologia Antón Morón en el seu article "*Política social en tiempos de crisis*" (2011), les elits institucionals aprofiten moments com per exemple la crisi econòmica iniciada al 2008, per prendre mesures regressives envers l'Estat del Benestar i els drets sociolaborals, prenent com a excusa la falta de recursos, la necessitat de més austeritat...Antón Morón referint-se a la interpretació liberal-conservadora que la Unió Europea ha adoptat davant la recent crisi econòmica:

Esta orientación, ante la escasa legitimidad social de la política de recortes sociales, busca afianzar a los poderosos y relegitimar a las élites políticas y gestoras. Apuesta por un nuevo reequilibrio de poder y de acumulación de riqueza, junto con el retroceso de condiciones y derechos sociolaborales. Intenta justificar los planes de austeridad, la socialización de las pérdidas (financieras), la prolongación de la crisis y los desequilibrios de la UE (Antón Morón, 2011: 55).

Així doncs, sembla evident que les polítiques socials seran més o menys generoses segons la sensibilitat social de qui governi, però a banda de destinar més o menys diners en polítiques socials, tots els governs aposten per el mateix tipus de polítiques socials?

El que sembla que és una realitat és que en funció del tipus d'Estat del Benestar que té instaurat un país, així com el model que ha anat desenvolupant amb el temps, si que té una transcendència clara en la més o menys desigualtat entre els seus habitants. En

paraules de Sáez: “L’Estat serveix als ciutadans a través d’unes polítiques que concreta a través de lleis, independentment de les maneres com es materialitzin aquestes polítiques” (Sáez, 2013: 114). Dit d’una altra manera, com més redistributives són les polítiques que porta a terme un país, menys desigualtat hi ha entre la població. Un exemple clar el trobem en els països nòrdics, els quals guiats per un Estat del Benestar d’enfocament socialdemòcrata, apliquen unes polítiques fiscals i socials molt redistributives, que pretenen que tothom tingui les mateixes oportunitats a partir de redistribuir els impostos de la manera més equitativa possible, i al mateix temps aposten per un Estat intervencionista que posa límits als mercats i busca no només el creixement econòmic del país, sinó també el seu desenvolupament social. Tal i com explica Arancón:

La idea de este estado intervencionista reside en que debe redistribuir los impuestos de manera equitativa y justa a toda la población y a todas las capas sociales, de manera que todo el mundo tenga las mismas oportunidades de desarrollo gracias a una educación pública igual para todos, una sanidad universal, empleo de calidad, acceso a la vivienda, políticas sociales para los más desfavorecidos... (Arancón, 2014).

Ara bé, tot i que el model d’Estat té un pes important en que un país sigui més o menys desigual, també cal fixar-nos en com són les polítiques socials i sobretot amb quin objectiu estan pensades i dissenyades.

Un dels problemes que arrosseguen les polítiques socials a Catalunya i a Espanya, és el seu accentuat caràcter assistencialista, i la seva poca ambició i/o enfocament en la resolució de la desigualtat a mitjà o llarg termini. Així, no és el mateix oferir unes polítiques socials encaminades a garantir el compliment dels drets fonamentals de les persones, que oferir unes polítiques socials que “paren el cop” i actuen sobre la pobresa extrema i circumstancial, però que no resolen l’arrel de la desigualtat.

Així doncs, oferir ajudes econòmiques a col·lectius d’extrema necessitat (mesura assistencialista) permet evitar situacions de pobresa extrema, que segurament farien posar en qüestió el sistema actual, i per tant són les mesures útils i volgudes pels sistemes neoliberals. Aquesta estratègia, s’anomena “seguretat relativa”, i té com a

objectiu impedir la radicalitat social (Sáez i García, 2006).

En llenguatge de Rancière (2006), podríem dir que la seguretat relativa és una eina de gestió que utilitza la policia per tenir controlats els "sense part" per evitar que aquests es rebel·lin. Què passaria si els sense part caiguessin en situacions d'extrema necessitat? Doncs que segurament hi hauria algun tipus de revolta que podria fer perillar els llocs privilegiats on es situen els que sí que tenen part.

D'aquesta manera, podríem dir que, les mesures assistencialistes no ajuden a resoldre les situacions d'exclusió i vulnerabilitat cronificades, ni tampoc ajuden a caminar cap a una societat més justa i equitativa, ja que no combaten els mecanismes que creen i fan créixer la desigualtat. Per això, diem que un govern que aposti per unes polítiques socials que busquin la justícia social i l'equitat (polítiques socials redistributives), camina cap a combatre la desigualtat, i en conseqüència també la pobresa. A la pràctica això es tradueix en invertir diners en educació pública, en sanitat, en serveis socials...i que aquests tinguin un accés universal, fet que assumim amb normalitat en educació i sanitat, però no pel que fa als serveis socials. Tal i com explica la professora Recio:

En la sociedad actual no aceptamos que una persona que esté enferma no reciba ningún tipo de atención médica, o no aceptamos que ningún niño se quede sin escolarizar. Sin embargo, asumimos con tranquilidad la no respuesta de los Servicios sociales, asumimos que un abuelo o abuela no sólo no tenga acceso a una plaza residencial pública, sino que los Servicios sociales no colaboren en la búsqueda de soluciones alternativas. (Recio, 2015).

En definitiva, podríem dir que darrere les polítiques socials hi roman la ideologia dels qui governen, sigui a nivell més local (estats) o més global (Unió Europea, EEUU...), ja que tal i com hem vist no és un fet atzarós decidir si es vol gastar més o menys en despesa pública i decidir si el que es vol és promoure que totes les persones tinguin una vida digne amb els drets fonamentals garantits, i en conseqüència disminuir la desigualtat entre la població (polítiques socials redistributives), o si en canvi el que es vol és evitar la pobresa extrema i/o mantenir en un nivell de vida indigne a un

percentatge de la població (polítiques socials assistencials).

En la mateixa línia, podríem dir que les polítiques socials, si més no en el nostre àmbit més proper (Catalunya i Espanya) no resolen la creixent desigualtat existent entre rics i pobres, però ajuden a pal·liar moltes situacions de dificultat, vulnerabilitat i exclusió, de manera que la seva existència és evidentment necessària, però també ho és la seva necessitat de renovació. Cal caminar cap a unes polítiques socials que dignifiquin la vida de les persones i no que les emmanillin a "pidolar" ajudes per poder sobreviure, i per aconseguir aquesta renovació necessàriament cal posar fi a les polítiques liberals que s'apliquen en el nostre país. Referint-se al model català i Espanyol, Sáez ens diu: *"Model mixt doncs, que paradoxalment superposa un Estat del benestar, les bases del qual es troben sostingudes sobre polítiques socialdemòcrates, amb governs que practiquen polítiques liberals (alliberadores) que perforen, quan no qüestionen la pròpia filosofia de l'Estat del benestar"* (Sáez, 2013: 129).

A mode de conclusió, podríem dir que les polítiques redistributives contribueixen més a reduir la desigualtat que les polítiques assistencials, però no podem oblidar que ambdues polítiques parteixen d'una situació de desigualtat. És per això, que si pensem la política en un sentit més radical, ens adonarem que hi ha propostes més ambicioses com per exemple la de Rancière, ja que per aquest autor no hi ha política ni polítiques si es parteix de la desigualtat, només hi ha política possible quan s'estableixen relacions d'igualtat, i per què això succeeixi necessàriament s'ha d'instaurar la política tal i com aquest autor l'entén (reconèixer els "sense part" com a interlocutors tan vàlids com els que si que tenen part). Tal i com explica Roca Jusmet fent al·lusió a l'aposta revolucionària de Rancière: *"Es la lógica de la igualdad, la manifestación de la emancipación de todos los humanos. Por esto la democracia es siempre un escándalo para las diversas elites, ya que lo que propone es que puede gobernar cualquiera"* (Roca Jusmet, 2009:2).

8. Conclusions

Després d'endinsar-nos en l'estudi i l'anàlisi de la realitat actual capitalista, el que López Petit (2009), anomena "l'època global" i de veure que aquest sistema és generador de desigualtat i en conseqüència de malestar, precarietat i exclusió social, arribem a la conclusió que cadascun de nosaltres, que cada individu que integra la societat necessita polititzar-se. I perquè necessitem polititzar-nos?

Doncs necessitem polititzar-nos per emancipar-nos, ja que l'emancipació és l'única via que ens permet el retorn de la dignitat que el sistema ens sostreu. No poder accedir a una vivenda, a una feina, a la cultura, a temps per compartir amb la resta...són quelcom que resulta del sistema capitalista i les lògies neoliberals actuals i són ítems que formen part d'una vida indigne i desigual.

No podem viure una vida digne, mentre hi hagi desigualtat i mentre no ens puguem relacionar en un pla d'igualtat. Ara bé, polititzar-nos ens permetrà canviar el sistema, acabar amb la precarietat i amb tots els mals propis d'aquest? No ho sabem, però el que sí que podem afirmar amb rotunditat, és que la politització és un punt de partida necessari, ja que ens permet fer emergir l'esperit crític, tan necessari per poder pensar en un horitzó de transformació social. Tal i com explica López Petit, amb el qual coincideixo plenament en aquesta plantejament, cal obrir un espai on sigui possible un pensament alternatiu al capitalisme, un espai en el qual les idees es converteixin en armes de politització en el sentit que permetin acabar amb el monopoli ideològic capitalista que envaeix la realitat fins a confondre-la amb aquesta. *"Una idea no és, en absolut una construcció mental, una idea és el propi combat per a alliberar la idea de la seva submissió a la mobilització global"* (López Petit, 2012: 31).

En aquest sentit, hem de ser conscients també de la dificultat de polititzar-se en un sistema que és en essència despolititzador, però això no ens ha de desanimar, ans al contrari, crec que ens ha d'apoderar a incorporar-ho en el nostre interior tant com a

persones (per a la vida) com a professionals de l'educació social (per a la nostra professió). Tal i com diu López Petit, tot i que en l'època global no disposem de les armes adequades per afrontar el sistema, el que ell anomena "la despotenciació de la crítica", podem obrir una escletxa de llum si aconseguim obrir pas al "voler viure" .

Una de les propostes més pragmàtiques que ens fa López Petit en quan a la politització i que crec que és molt interessant és el seu plantejament del "gest radical", ja que els gests radicals són els que ens permeten fer emergir el voler viure del nostre interior i sovint aquests gests portats a terme de manera col·lectiva, poden fer agafar una dimensió més gran a allò que s'està plantejant, pensant, reivindicant....Un exemple proper el trobem en el moviment del 15-M o dels "indignats" (2011), però en podem trobar molts d'altres i segurament alguns d'ells dins de la nostra professió com a educadors socials.

En la mateixa línia, coincideixo amb Rancière en la idea que no hi ha emancipació possible si no s'estableixen relacions d'igualtat, i això significa replantejar-nos moltes coses que sovint les donem per obvietats, com per exemple la naturalesa de les polítiques socials. Si bé és cert que les polítiques que redistribueixen la riquesa (polítiques redistributives), són molt millors que les de caràcter assistencialista perquè ajuden a reduir la desigualtat, també sabem o si més no ens hauríem de recordar a nosaltres mateixos, que totes aquestes polítiques socials parteixen d'una situació de desigualtat. Dit d'una altra manera, com que hi ha un sistema que està organitzat de tal manera que fa que n'hi hagi uns quants que acumulen riquesa i uns altres que no tenen res o gairebé res, hem d'inventar-nos unes polítiques, "les polítiques socials" per pal·liar els efectes desastrosos de la desigualtat que ocasiona. En aquest sentit, penso que evidentment hem d'atendre el malestar i els efectes de la desigualtat, així com també hem d'intentar disminuir-la, però crec que paral·lelament també hem d'anar a l'arrel del problema que és el sistema capitalista creador de la desigualtat.

Anar a l'arrel del problema, significa en primer lloc ser conscients que el sistema capitalista crea desigualtat i en segon lloc pensar altres plantejaments alternatius, com per exemple els que ens proposen Rancière, López Petit o Nancy. En aquest treball no ens hem endinsat prou en les propostes d'aquests autors com per poder dir fins a quin

punt tenen una utilitat pragmàtica, però pensem que les seves propostes en tant que ens fan aflorar l'esperit crític i ens conviden cap a l'emancipació, a la igualtat i a la solidaritat, ens ajuden a poder-nos situar en una altre posició com a educadors socials que no només sigui la de control social, una posició política de la vida, que penso que l'hem de traslladar a la nostra professió en totes les seves vessants: educativa, social, assistencial en alguns moments...

Prendre una posició política de la vida, significa (i coincideixo amb el plantejament que fa López Petit d'aquesta), perdre la por a pensar i a actuar, en definitiva perdre la por a ser lliures. *"Politzar-se és, doncs, un procés d'autoafirmació que ens fa més lliures i que posa en joc la tríada veritat-sentit-idea"* (López Petit, 2012: 26). Ser lliure és també estar emancipat, i estar emancipat és el seu torn deixar d'estar subordinat i en conseqüència deixar d'estar abocat a la súplica .

Per deixar d'estar abocat a la súplica és necessari també que les relacions entre les persones s'esdevinguin en un pla d'igualtat, de manera que si incorporem la noció de política segons Rancièrre (amb el qual també coincideixo), veurem que només amb la instauració de la política i la democràcia, es pot garantir la igualtat. Crec que aquesta idea és extremadament important, ja que sense igualtat no hi ha dignitat, ni tampoc justícia social...I recordem que fins i tot en el Codi deontològic de l'educador i l'educadora social, s'hi diu específicament el següent respecte el principi de justícia social: *"L'actuació de l'educador o l'educadora social es basarà en el dret a l'accés que té qualsevol persona que visqui a la comunitat, a l'ús i gaudi dels serveis socials, educatius i culturals en el marc d'un estat social democràtic de dret i no en raons de beneficència i de caritat"* (Codi deontològic de l'educador i l'educadora social, capítol 2: 22).

En definitiva, prendre una posició política i emancipadora a la vida, és un bon punt de partida ja que ens posiciona en un pla d'igualtat que en la nostra professió ens ajuda i ens recorda que el nostre horitzó s'hauria de traslladar en poder caminar cap a la dignitat de les persones i cap a poder-les deslligar de la súplica a la que es veuen abocades en les polítiques socials actuals. Traslladar, aquesta politització i emancipació

a la nostra professió d'educació social, es pot traduir a la pràctica en qüestions tan importants com fer front a encàrrecs provinents de les institucions neohigienistes que no són educatius i que només persegueixen el control social, relacionar-nos amb les persones amb qui treballem de tu a tu i no pas fer-ho a partir del binomi professional/usuari...

9. Bibliografia

- Aibar, E. (2008). *La sociedad terapéutica: materiales para la subversión de la vida*. Espai en Blanc. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Antón Morón, A. (2011). *Política social en tiempos de crisis*. . [Article en línia] Universidad Autónoma de Madrid. Recuperat de:
<http://www.pensamientocritico.org/antant0512.pdf>
- Arancón, F. (2014). El modelo de bienestar nórdico. [Article en línia] El orden mundial. Recuperat de:
<https://elordenmundial.com/el-modelo-de-bienestar-nordico/>
- ASEDES (2007). *Documentos professionalitzadors. Codi deontològic de l'educador i l'educadora social*. Barcelona: ASEDES.
- Bastante, J. (2008, 26 de setembre). *Cáritas denuncia que la crisis ha dejado 8,6 millones de excluidos, 1,2 más que en 2007*. Eldiario.es. Recuperat de:
https://www.eldiario.es/sociedad/Caritas-denuncia-crisis-millones-excluidos_0_818568342.html
- Bernal López, J.M. (2012). *Aproximación teórica al concepto de exclusión social*. Nuevos tiempos, nuevos retos, nuevas sociologías. Toledo: Asociación castellano manchega de sociología.
- Bickel, J. Fr. (2010). *Qu'est-ce que les politiques sociales?*. Friburg: Université de Friburg. p. 4
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós

- Castel, R. (2004). *Encuadre de la exclusión*. A S. Karsz (coord.). La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices. Barcelona: Gedisa.
- Confederación Española de Agrupaciones de Familiares y Personas con Enfermedad Mental, FEAFES. (2008). Salud mental y medios de comunicación. Guia de estilo. Recuperat de:
<https://consaludmental.org/publicaciones/GUIADEESTILOSEGUNDAEDICION.pdf>
- Coraggio, J.L. (2007). *Crítica a la política social neoliberal: las nuevas tendencias*. Comunicació presentada en el Congreso de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe, en celebración de los 50 años de FLASCO, Quito, octubre de 2007.
- Coy, E. i Martínez, M. (1988). *Desviación social: una aproximación a la teoría y a la intervención*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Diccionario etimológico español en línea (2018). Etimología de precariedad. Recuperat de:
<http://etimologias.dechile.net/?precariedad>
- Etchegaray, R. (2014). *La filosofía política de Jacques Rancière*. Revista Nuevo Pensamiento volum IV, pp 25-60.
- Garcés Mascareñas, M. (2012). *El problema de la transformación social*. Educació per l'acció crítica. Barcelona: FUOC
- García Molina, J. i Sáez Carreras, J. i Delgado, M. i Venceslao, M. (2013). *Sociología de l'exclusió*. Barcelona: FUOC
- Giddens, A. (1998). *Mas allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid: Ed. Catedra.

- Hernández Pedreño, M. (2008). *Pobreza y exclusión en las Sociedades del Conocimiento*. Exclusión social y desigualdad. Murcia: Universidad de Murcia.
- Ibáñez, M.J. (2018, 19 de febrer). *El 40% de los excluidos sociales hallan trabajo un año después de formarse*. Elperiódico.com. Recuperat de: <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20180219/40-excluidos-sociales-hallan-trabajo-un-ano-despues-de-formacion-fundacion-formacio-i-treball-6634678>
- Jiménez Portillo, J. (2014). *Aproximación a la ontología del "ser-en-común" de Jean-Luc Nancy*. [Article en línia]. Revista electrònica El Buho num 13. Asociación Andaluza de Filosofía. Recuperat de: <http://elbuho.aafi.es/buho13/jimenezportillo.pdf>
- Laudo Castillo, X. (2013). *Educación y emancipación. De la experiencia de Jacotot a la expectativa de Rancière*. Revista d'Història de l'Educació num 21, pp 65-87, gener-juny 2013. Barcelona: Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana.
- Laval, C. i Dardot, P. (2013). *La nueva razon del mundo*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- López Petit, S. (2012). *La despotenciación de la crítica i la seva superació*. Educació per a l'acció crítica. Barcelona: FUOC
- López Petit, S. (2006). *Más allá de la crítica de la vida cotidiana*. [Article en línia]. Tomar el pulso de lo real. Revista Espai en Blanc num 1-2: Vida y Política. Barcelona: Espai en Blanc. Recuperat de: http://espaienblanc.net/?page_id=539
- López Petit, S. (2006). *Algunas reflexiones muy provisionales sobre la precariedad*. Revista Libre Pensamiento num 51, pp 24-27.
- López Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- López Petit, S. (2011). *Lo no-ideològic en tanto que verdad*. [Article en línia]. Pensar y experimentar. Revista Espai en Blanc num 7-8: El combate del pensamiento.. Barcelona: Espai en Blanc: Recuperat de:
http://espaienblanc.net/?page_id=718
- López Petit, S. (2008). Reivindicación *del odio libre para una época global*. [Article en línia]. Desafiar el poder. Barcelona: Espai en Blanc. Recuperat de:
<http://espaienblanc.net/beta/?cat=8&post=2156>
- Moreno, L. (2000). *Ciudadanos precarios. La última red social*. Barcelona: Ariel
- Nancy, J.L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Pérez, K. i Eizagirre, M. (2005). *Exclusión social*. Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo. Universidad del País Vasco.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Chile: LOM Ediciones
- Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Política y filosofía. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Recio Cáceres, C. (2015). *Una reflexión sobre los servicios sociales en un contexto de crisis*. Revista CCOO Perspectiva num 2: Servicios sociales. Recuperat de:
<https://perspectiva.ccoo.cat/una-reflexion-sobre-los-servicios-sociales-en-un-contexto-de-crisis/>
- Roca Jusmet, L. (2009). *Una introducción a Jacques Rancière*. [Article de revista] Rebelión. Recuperat de:
<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=93321>

- Ruíz, J. (2011). *Reseña El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Dossier Emilio García Wehbi. Recuperat de: [file:///C:/Users/Usuari/Downloads/209-503-1-SM%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuari/Downloads/209-503-1-SM%20(1).pdf)
- Sáez, J. i García Molina, J. (2006). *Pedagogía social. La educación social como profesión*. Madrid: Alianza editorial.
- Serreri, P. i Tardani, L. i Gabàs, À. (2003). *El concepto de exclusión desde la perspectiva de género*. [Article en línia]. Recuperat de: http://www.surt.org/indicadors2/docs/docs_es/CAP_1_Concepto_de_Exclusio_n.pdf
- Solé Blanch, J. (2012). *Pensament crític i acció política. De Marx a la crítica postmoderna*. Educació per a l'acció crítica. Barcelona: FUOC
- Solé Blanch, J. (2012). *Crítica a la raó neoliberal. Prendre una posició*. Educació per l'acció crítica. Barcelona: FUOC
- Sosa, M. (2018, 26 de setembre). *La exclusión social severa sube un 40% desde 2007 en España*. Elpaís.com. Recuperat de: https://elpais.com/sociedad/2018/09/25/actualidad/1537911003_835372.html
- Standing, G. (2011). *The Precariat. The New Dangerous Class*. Londres i Nova York: Bloomsbury Academic.
- Standing, G. (2014). *Por qué el precariado no es un "concepto espurio"*. Revista de Sociología del trabajo, nueva época, num 82, tardor de 2014, pp 7-15.