

El Hospicio hispano para pobres. Un tosco inicio del biopoder

Bernales Odino, Martín

El Hospicio hispano para pobres. Un tosco inicio del biopoder

Revista de Filosofía Aurora, vol. 34, núm. 61, 2022

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673374014>

DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.34.061.DS09>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

El Hospicio hispano para pobres. Un tosco inicio del biopoder

The Spanish hospice for the poor. A crude beginning of biopower

Martín Bernal Odino [a] mbernales@uahurtado.cl
Universidad Alberto Hurtado, Chile

 <https://orcid.org/0000-0003-0061-8110>

Revista de Filosofía Aurora, vol. 34, núm. 61, 2022

Pontificia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Recepción: 02 Febrero 2022
Aprobación: 05 Marzo 2022

DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.34.061.DS09>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673374014>

Resumen: El presente artículo estudia el concepto de biopoder, luego de casi cincuenta años de su acuñación por parte de M. Foucault. No lo hará analizando respecto de qué investigaciones, con qué énfasis, mediante cuáles opciones y omisiones Foucault articuló el concepto, sino en relación con un breve estudio arqueológico/genealógico sobre la emergencia del hospicio para pobres establecidos a finales del s. XVIII hispano. Un estudio de este tipo no es sólo consistente con un concepto como el de biopoder forjado en la cantera de la historia, sino que es probablemente indispensable para trabajar con Foucault y colaborar en el fortalecimiento de la capacidad analítica de sus conceptos. En la primera sección vinculará analíticamente la pobreza con el biopoder. A partir de ello, en el segundo acápite, se comenzará el estudio del hospicio ilustrado hispano presentando la transformación de la caridad católica que lo hace posible. En la tercera sección se analizará el establecimiento del hospicio a partir de su principal innovación: la politización de la necesidad material, y su mayor preocupación: la formación de los necesitados como miembros del Estado. Las conclusiones propondrán que en el hospicio hispano emerge toscamente el biopoder al mismo tiempo que aparece el pobre ilustrado como un tipo de sujeto.

Palabras clave: Pobre, Biopoder, Hospicio, Caridad.

Abstract: *This paper studies the concept of biopower, almost fifty years after its coinage by M. Foucault. Instead of analyzing the types of research, emphasis, choices, and omissions from which Foucault articulated the concept of biopower, the paper offers a brief archeo-genealogical study of the emergence of the Spanish hospice for the poor at the end of the eighteenth century. This type of studies is not only consistent with a concept such as biopower forged in the quarry of history but also is probably indispensable for working with Foucault and collaborating in strengthening the analytical capacity of his concepts. In the first section, the paper will analytically link poverty with biopower. From this account, the second section will begin the study of the Spanish hospice for the poor by presenting the transformation of Catholic charity that makes it possible. The third section will analyze the establishment of the hospice from its main innovation, i.e., the politicization of material need, and its major concern, i.e., the formation of the needy as members of the State. The conclusions propose that biopower emerges crudely in the Spanish hospice for the poor, where the enlightened poor appears as a kind of person.*

Keywords: Poor, Biopower, Hospice, Charity.

Introducción

El presente artículo estudiará el concepto de biopoder, luego de casi cincuenta años de su acuñación por parte de M. Foucault. No lo hará analizando respecto de qué investigaciones, con qué énfasis, mediante cuáles opciones y omisiones Foucault articuló el concepto.

Ese tipo de análisis ha sido ya hecho con suficiente meticulosidad y amplitud (CASTRO, 2008, p. 187-205, LEMKE, 2017 [2007], p. 48-70, SALINAS, 2015, p. 21-90). El presente texto, en cambio, estudiará el biopoder en relación con un breve estudio arqueo/genealógico sobre la emergencia del hospicio para pobres establecidos a finales del s. XVIII hispano. Un estudio de este tipo no es sólo consistente con un concepto como el de biopoder fraguado en la cantera de la historia (CASTRO, 2008, p. 191; RABINOW y ROSE, 2016 [2006], p. 301), sino que es probablemente indispensable para trabajar con Foucault y colaborar en el fortalecimiento de la capacidad analítica de sus conceptos (SABOT, 2019, p. 12). En la primera sección se presentará una primera manera de vincular la pobreza con el biopoder. A partir de ello, en el segundo acápite se comenzará el estudio del hospicio ilustrado hispano presentando la transformación de la caridad católica que lo hace posible. En la tercera sección se analizará el establecimiento del hospicio a partir de su principal innovación- la politización de la necesidad material, y su mayor preocupación- la formación de los necesitados como miembros del Estado. Las conclusiones propondrán que en el hospicio hispano emerge toscamente el biopoder al mismo tiempo que aparece el pobre ilustrado como un tipo de sujeto.

Biopoder y pobreza

La pobreza es uno de los problemas claves de nuestro presente, y lo es especialmente para una región como América Latina. En el lenguaje común, el término designa una situación donde la capacidad de sobrevivir está en riesgo. Esta definición, sin embargo, no es la única. Desde finales del s. XIX se ha ido configurando una noción burocrática a partir de la creación de líneas de pobreza. Las primeras de ellas determinaron un ingreso familiar bajo el cual o no se tenía una vida decente e independiente o simplemente se vivía en una situación de necesidad crónica (BOOTH, 1903, p. 33; HACKING, 2002, p.543-545). Fue recién en 1963, sin embargo, que la estadística estadounidense Mollie Orshansky definió un estándar de vida mínimo con base a un coeficiente numérico que definía el porcentaje del ingreso que debía destinarse a comprar la alimentación que cumpliera con las exigencias nutricionales del cuerpo humano (ORSHANSKY, 1963, p. 8). Esta definición tendrá un inesperado futuro. Un año después del trabajo de Orshansky, el presidente de Estados Unidos L. Johnson comenzará una guerra incondicional contra la pobreza y en 1965 la *Office of Economic Opportunity* del gobierno de los Estados Unidos de América adoptará una de las líneas propuestas por Orshansky como definición de trabajo para efectos estadísticos, presupuestarios y de planificación (FISHER, 1997, p. 31). La línea global de pobreza propuesta por el Banco Mundial en 1990 innova sobre la base de una senda ya trazada. Por un lado, reitera que el umbral de la necesidad debe articularse sobre el monto necesario para comprar un nivel mínimo de nutrición y, por otro, agrega que la noción de estándar de vida exige que a dicha cantidad se agreguen los costos de participar en la vida social que incluyen,

por ejemplo, los destinados a la educación (WORLD BANK, 1990, p. 26, 27). Esta adición, refinada por una reflexión acerca de las capacidades básicas de los vivientes humanos (NUSSBAUM, 2011, p. 17-45), en realidad recupera una inquietud sobre la formación de los pobres que, como veremos, emerge en la segunda mitad del s. XVIII.

Si consideramos las primeras líneas de pobreza, es posible advertir que el primer punto de contacto entre biopoder y pobreza se debe a que ambos términos encuentran en la vida humana un elemento central de sus conceptualizaciones. En efecto, mientras la acuñación del término biopoder diagnostica la emergencia de relaciones de poder que tienen por objeto la mantención y producción tanto de la vida del cuerpo-especie como la formación del cuerpo-máquina que la porta (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 131, 132); las políticas contra la pobreza forjadas alrededor de ciertos umbrales se articulan como un intento de determinar un límite bajo el cual la mantención de la vida está en riesgo. La vida parece señalar tanto el problema del biopoder y de la pobreza, como el fin de los gobiernos que se articulen en torno a ellos. En efecto, el problema que la pobreza designa es la dificultad para subsistir y el fin de su gobierno consiste en superar el umbral bajo el cual la lucha por la existencia puede ser perdida. El problema del biopoder, por su parte, es la vida y su fin conducirla para multiplicarla- hacer vivir (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 130). El concepto de biopoder parece, por lo tanto, especialmente apto para inteligir la problematización de la pobreza en el presente y, eventualmente, explorar nuevas posibilidades de acción.

Ahora bien, el uso del concepto de biopoder requiere múltiples cualificaciones antes de ser utilizado. Conviene anotar de inmediato una decisión que si bien se justificará en el estudio histórico que presentaré a continuación, es pertinente introducir de inmediato. La decisión consiste en recuperar la diferenciación entre biopoder y biopolítica. No haré sinónimos ambos términos, sino que siguiendo las explicaciones de M. Foucault en *La voluntad de saber* entenderé que el concepto de biopoder es de doble faz o, como dicen Rabinow y Rose, bipolar (RABINOW y ROSE, 2016 [2006], p. 298) y comprende tanto el polo anatomopolítico como el biopolítico (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 131, 132). La distinción es clave para la explicación que Foucault propone en aquel libro y en los estudios que presentará en los años siguientes en el Collège de France. En efecto, la cesura histórica que Foucault intenta capturar supone, por un lado, un desplazamiento respecto de relaciones de fuerza descritas con la noción de soberanía y, por otro, la aparición de una nueva forma de gobernar que se caracteriza por producir y tomar a su cargo tanto la vida del cuerpo-especie como la formación de utilidad de los cuerpos. En efecto, mientras la soberanía es, en términos genealógicos, el ancestro que lega su herencia y que mantiene su presencia extractiva en el biopoder (FOUCAULT, 2006 [1997], p. 231-234), la biopolítica y la anatomopolítica indican los dos polos, diferenciados y productivos, cuya existencia y relación aparecen como una novedad histórica. El concepto de biopoder es, desde esta perspectiva, un modo de conceptualizar una cesura

histórica referida al despliegue de relaciones de poder de la modernidad que se hacen cargo de la vida (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 127-137).

El conocido diagrama de las relaciones de poder que distingue entre un biopoder bipolar y un poder ejercido de modo soberano es relevante analítica e históricamente. Analíticamente el diagrama supone, por un lado, el rechazo de una comprensión únicamente extractiva y sustancial del poder- el poder no sólo reprime y no es algo que se tiene como un objeto, como según Foucault propone la teoría jurídica de la soberanía (FOUCAULT, 2006 [1997], p. 42-50). Por otro lado, permite comenzar a analizar el poder desde la multiplicidad de relaciones de fuerza productivas que emergen en determinados momentos y lugares (RABINOW y ROSE, 2016 [2006], p. 300-302). Históricamente, por otra parte, el diagrama propone que esta articulación de las relaciones de poder múltiples permite caracterizar la modernidad como aquel momento en que emergen la vida del cuerpo-especie y la utilidad del cuerpo que individualiza al sujeto, como blancos y relevos de relaciones de fuerza.

La cesura histórica que Foucault intenta delimitar con el concepto de biopoder no se forma de una sola vez gracias a un grupo dominante que la produce, sino que emerge a partir de regulaciones precisas, muchas veces subestatales (RABINOW y ROSE, 2016 [2006], p. 302). Las fechas que ofrece Foucault para detectar la emergencia del biopoder identifican grandes periodos donde la bipolaridad del biopoder se constituye escalonadamente. Así, mientras la tecnología anatomopolítica emerge durante el s. XVII europeo, la aparición de una tecnología biopolítica marcará la segunda mitad del siglo XVIII. De esta manera, los 1700s y en especial el final del s. XVIII europeo, aparece como una suerte de umbral donde se despliegan separadamente relaciones de poder biopolíticas y anatomopolíticas (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 131-133). Para que estos dos polos se articulen, argüirá Foucault, algunos arreglos concretos como la sexualidad serán especialmente relevantes (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 132-133). Ellos serán los sitios desde donde se comenzará a forjar un biopoder bipolar, en vinculación con nuevas formas de saber (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 135-136).

Para el presente estudio es particularmente interesante que estas nuevas relaciones de fuerza que llevan a Foucault a acuñar el concepto de biopoder sean contemporáneas con una nueva problematización de la pobreza de alcance europeo. Numerosos historiadores y científicos sociales han identificado la segunda mitad del s. XVIII y comienzos del s. XIX como un periodo donde comienza a aparecer un nuevo modo de comprender a los pobres y actuar respecto de ellos (HIMMELFARB, 1984, p. 1-19; PROCACCI, 1993, p. 11-33; DEAN, 2011 [1991], p. 35-86). Nuestros conceptos de pobreza y biopoder parecen estar ligados, por lo tanto, por un vínculo doble. Por un lado, ambos se articulan en torno a una noción de vida que les señala su problema y su fin. Por otra parte, el momento histórico en que las relaciones de poder que caracterizan el biopoder aparecen en el mismo momento que comienza a forjarse un nuevo modo de comprender y actuar respecto de los

pobres. El estudio que a continuación se ofrece examina ese doble vínculo estudiando el momento en que, como otros han detectado, emerge en Europa una nueva problematización acerca de la miseria que encontrará en los pobres su principal urgencia. Para ello, se detendrá en el mayor de los proyectos ilustrados del periodo, a saber, el hospicio para pobres en el lugar y momento de su emergencia hispanoamericana, esto es, la España de la segunda mitad del s. XVIII. Un análisis tan circunscrito no se dirige a estudiar las funciones y fallas de esta institución, sino a analizar el momento reflexivo de este programa ilustrado para bosquejar una tecnología de poder que se articuló en torno al socorro de los necesitados (FOUCAULT, 2006 [2004], pp. 140-143).

La caridad transformada

La programación de los hospicios ilustrados hispanos no se produce con base a un quiebre con el catolicismo. Al contrario, la limosna católica fue un lugar de disputa que no terminará cancelando la antigua virtud de la caridad, sino utilizándola, transformándola y desplazándola. El resultado podría ser analizado como una transparencia entre mandatos policiales y religiosos (FOUCAULT, 2006 [1964], p. 123); sin embargo, la metáfora parece requerir cualificaciones para servirnos analíticamente. En cualquier caso, para delinear el saber sobre el gobierno de las almas que permitió el establecimiento de los hospicios hispanos (CALLAHAN, 1971, p. 20-22), es fundamental comenzar por situar la doctrina de la caridad del s. XVIII y advertir los aspectos que devinieron problemáticos.

La caridad fue una doctrina con sus verdades y formas de gobernar. En la segunda mitad del siglo dieciocho seguía recordándose el aserto de San Pablo a los cristianos de Corinto según el cual la caridad era más importante que la fe y la esperanza. Los teólogos explicaron esa preeminencia afirmando que la caridad era la más relevante de las virtudes teologales, aquella que tenía un rol principal en el camino hacia la salvación (ECHARRI, 1728, p. 22-34). Como toda virtud, la caridad regulaba una serie de ejercicios muy diversos que los creyentes debían realizar. Uno de ellos era la limosna que reglamentaba con detalle el modo en que quien tenía bienes en abundancia debía darlos a los necesitados (CALATAYUD, 1798 [1737], p. 382-396). La limosna dieciochesca no era sinónimo de caridad, sino uno de sus ejercicios. Dicho ejercicio, además, no sólo se ocupaba de la necesidad del pobre, sino que también ponía en cuestión la abundancia del rico. Dar limosna no era sólo cumplir externamente un precepto, sino constituirse en pastor de los pobres en la abundancia (BERNALES ODINO, 2021, p. 119-133).

La limosna fue uno de los asuntos controvertidos en la segunda mitad del siglo XVIII. Dicha controversia no tuvo por objetivo desconocer la obligación de dar a los pobres, sino ordenar lo que se consideraban excesos propios de fervores píos. La preocupación por estos desordenados fervores no se dirigió a problematizar, como era usual en la doctrina sobre la limosna, el comportamiento del dador (CLIMENT, 1793, p. 42-50; SEMPERE y GUARINOS, 1783, p. 2-3). Paradojalmente, en

el siglo dieciocho el cuestionamiento de la conducta de los dadores terminó problematizando al pobre en tanto receptor de la limosna. Con la insistencia digna de las causas más sagradas, pastores y escritores ilustrados sostuvieron que todo creyente debía comprender que las limosnas mal asignadas generaban una ociosidad viciosa (CLIMENT, 1793, p. 256-260, 264-266; LÓPEZ, 1783, p. 39-42; SEMPERE y GUARINOS, 1783, p. 15, 16, 19, 32). Dar no era sólo entregar algo, sino que podía mantener y, quizás, producir un modo de vida vicioso que consolidaba la miseria de los individuos en vez de socorrerla (PROCACCI, 1994, p. 210-211). Por ello exhortaron a todos los creyentes para que, antes de entregarla, examinaran apropiadamente al necesitado y determinarán si era un pobre verdadero (COLÓN, 1784, p. XXVI).

La doctrina de la caridad empieza a ser transformada mediante el cuestionamiento de la limosna. El deber de sostener la vida del prójimo realizado mediante este ejercicio de caridad, comienza a articularse con el deber de todo cristiano, incluido el pobre, de ganarse el pan con el propio trabajo. Dar limosna a quien infringía el deber de trabajar, lejos de ser pío, contradecía las enseñanzas bíblicas que obligaban al creyente a cuidar la propia vida (CLIMENT, 1793, p. 258-260; LÓPEZ, 1783, p. 48-52; SEMPERE y GUARINOS, 1783, p. 5-10). Más aún, dar limosna sin esta consideración promovía que la falta de industria y la despoblación amenazaran el Estado (COLÓN, 1784, p. I-III). Pastores y escritores ilustrados parecen descubrir que dar limosna no sólo se dirige a la salvación de las almas, sino también a la constitución ordenada de una República (CLIMENT, 1793, p. 258-260; LÓPEZ, 1783, p. 48-52). En otras palabras, la limosna caritativa empieza a ser un problema político que exige articular de otro modo las formas como cada creyente se gobierna a sí mismo.

La crítica a la limosna caritativa parece indicar el momento cuando la doctrina de la caridad dieciochesca empieza a acoger las exigencias que la policía comenzaba a ofrecer a los gobernantes para gobernar el Estado (JUSTI, 1784 [1756], p. 1-10, BIELFELD, 1767 [1760], p. 1-19, 194-322). La ciencia de la policía no sólo había descubierto que el Estado tenía un interior formado por bienes y vasallos que podían conocerse y gobernarse, sino también que el poder de dicho Estado descansaba, finalmente, en la movilización productiva de los súbditos (JUSTI, 1784 [1756], p. 5, 6, 126-165). Dicha movilización haría a los vasallos útiles, aumentaría la población y, de ese modo, permitiría alcanzar los fines de todo gobierno, esto es, el aumento de las fuerzas, el poder y la felicidad del Estado y sus súbditos (JUSTI, 1784 [1756], p. xii).

Para los escritores de la España de la segunda mitad del s. XVIII aumentar la población fue también crucial. A diferencia de Francia, entre los ilustrados alemanes y españoles esa finalidad se mantendrá incólume por todo el siglo y se dirigirá no sólo a incrementar el número de habitantes, sino también a la activación productiva de los vasallos (SCHUMPETER, 1987 [1951], p. 251-258). En palabras del influyente Conde Pedro Rodríguez de Campomanes, la población era el resultado de la resta entre los habitantes aplicados y aquellos que están ociosos

(CAMPOMANES, 1774, p. cxlvii). Para dicho escritores, por lo tanto, acrecentar la población suponía conducir la vida de los súbditos para que ellos se constituyeran en habitantes productivos del Estado. Es por ello que era crucial gobernar a los vasallos inactivos (BERNALES ODINO, 2020, p. 62-65).

La inquietud policial por los vasallos inactivos, cuya personificación más conocida serán los vagos, y la pregunta pastoral sobre la limitación del deber de dar al ocioso, encontrarán su lugar de encuentro en la urgencia por los pobres que se renovará en la España de la segunda mitad del s. XVIII. A finales de ese siglo, Valeriola seguirá a Delamare para afirmar que el cuidado de los pobres es, por una parte, una novedad cristiana y, por otra, un asunto de especial importancia para la policía porque en dicho cuidado todos los reglamentos de este saber entraban en relación (VALERIOLA, 1798, p. 15, 16; DE LA MARE, 1729, Preface). La respuesta institucional a dicha urgencia recibirá en la Monarquía hispana el nombre de *Policía de los pobres*. Como Pedro Escolano de Arrieta demuestra en su texto sobre la práctica del Consejo de Castilla, la policía de los pobres no fue un título más o menos preciso, sino una serie de arreglos institucionales destinados a gobernar a los necesitados (ESCOLANO DE ARRIETA, 1796, p. 489-520). En Madrid, donde comenzó su establecimiento hispano, dos fueron las instituciones más importantes. Las frecuentemente olvidadas Diputaciones de Caridad que empezaron a buscar y asistir a los pobres en los barrios (Novísima Recopilación de las Leyes de España en libro VII, Título XXXIX, ley XXII), y los conocidos y vituperados Hospicios para pobres que los recogieron forzada y voluntariamente (Novísima Recopilación de las Leyes de España, libro VII, título XXXVIII, leyes IV-VII). Con el tiempo las internaciones de pobres desaparecerán y las acciones a ciudad abierta serán las únicas legítimas. Sin embargo, para los hombres del s. XVIII los hospicios tenían una evidencia rotunda pues permitían reunir el celo de la religión con el interés por el bien público (SEMPERE y GUARINOS, 1783, p. 16; SALAS, 1914 [s/f], p. 303).

Los hospicios para pobres

Los hospicios hispanos son parte de la reforma ilustrada de la caridad producida en la segunda mitad del s. XVIII, que se apoyará en estas residencias herederas de una larga tradición cristiana ligada a las obras de caridad (ANZANO, 1778, p. 7-33). Aunque el hospicio fue el principal programa hispano para lidiar con los pobres, en el momento de su implementación dieciochesca estaba muy lejos de ser una institución novedosa para los gobernantes de Europa. Al contrario, tenía tras de sí más de tres siglos de debates, decretos e implementaciones (GEREMEK, 1998 [1978], p. 223-246). Tomás de Anzano, quien había sido director del Hospicio de San Fernando en Madrid en la década de 1770, refiere a esta larga tradición cristiana para convencer al público que los hospicios caritativos son “la causa eficiente de la felicidad pública” (ANZANO, 1778, Elementos preliminares, pp. A1-A3, 1-2).

Politizar la necesidad

Sin perjuicio de su larga y compleja herencia, los hospicios ilustrados no son una mera reiteración. Ellos articulan una innovación fundamental en el modo de gobernar la necesidad material al interior de la España dieciochesca. Dicha innovación no se vincula a la secularización *tout a court* de las actividades de socorro. Los hospicios hispanos, lejos de limitar el influjo católico, forjaron un modo para que el deber caritativo de la limosna se ubicara bajo la égida de un saber policial que requería activar a los vasallos para construir un Estado. Al ubicarse en este cruce de exigencias disímiles, el acto de dar a los pobres realizará un desplazamiento institucional y otro poblacional que, y esta es la innovación crucial del hospicio, politizarán el gobierno de la necesidad material.

El desplazamiento institucional refiere a que el acto de dar a los pobres empieza a articularse desde instituciones promovidas por el Estado. La monarquía alentará y coordinará los hospicios como el mayor proyecto institucional para ordenar la limosna y socorrer a los pobres ^[2]. Este desplazamiento supuso que el monarca asumiera una peculiar paternidad respecto de todos los pobres del Estado. Dicha paternidad justificará no sólo recibir algunos derechos y bienes que antes se les entregaba a los obispos como padres de los pobres (Novísima Recopilación, Título XXV, Libro I), sino también que los magistrados asumieran la responsabilidad de socorrerlos para que conduzcan adecuadamente sus vidas ^[3]. De manera apenas velada, el Estado comenzaba a asumir la caritativa función de asistir al necesitado. Conviene precisar, sin embargo, que la nueva función que asumía el Estado monárquico ilustrado no supuso excluir a los vasallos ilustrados y celosos. Si bien la monarquía dieciochesca fue regalista y reclamó para sí la antigua dirección del socorro que correspondía a los pastores cristianos, tanto en los hospicios como en otras instituciones de socorro su principal rol fue coordinar y movilizar la asistencia de la necesidad material que debían realizar los vasallos (CALLAHAN, 1971, p. 12-20; COLÓN, 1784, XII; WARD, 1767 [1745], p. 25-30). Con este desplazamiento institucional el Estado hispano, al igual que sus pares europeos, más que monopolizar la asistencia, se hizo responsable de movilizar las acciones individuales o asociativas de los vasallos caritativos (respecto de otros Estados advierte esta movilización RABINOW y ROSE, 2016 [2006], p. 304-308).

El desplazamiento poblacional, por su parte, supone incorporar un nuevo fin al deber caritativo de dar. Esto es así porque el hospicio se instaura como mecanismo para aumentar la población del Estado. En España no es posible distinguir, como en Francia, entre un momento de encierro moralizador de los pobres y otro de liberación con vistas a acrecentar la población (FOUCAULT, 2006 [1964], p. 91-124; FOUCAULT, 2007 [1964], p. 96-121; LE BLANC, 2014 p. 68-75). La implantación del hospicio hispano ilustrado tuvo una cronología distinta (CALLAHAN, 1971, p. 24) y se dirigió desde el comienzo a aumentar la población mediante la formación de una masa de pobres productivos.

Al hacerlo, el proyecto hispano del hospicio era consistente con la manera de comprender la población en la España de la segunda mitad del s. XVIII. Dicha concepción, como quedó dicho, era dual pues combinaba un aspecto cuantitativo (la cantidad de hombres y mujeres del Estado) con una cualitativo (su capacidad productiva). En la España dieciochesca una población fuerte era, por lo tanto, cuantitativamente numerosa y cualitativamente formada^[4]. Si bien el objetivo de acrecentarla se lograba gobernando ambos elementos, el hospicio se dirigió a crear las condiciones de posibilidad del segundo de ellos, a saber, la formación productiva de los pobres inactivos y ociosos. Esta orientación hacia la formación se justificaba tanto policial como caritativamente. Policialmente porque la activación de los vasallos holgazanes era la principal urgencia de esta ciencia de gobierno (JUSTI, 1784 [1756], p. 165); caritativamente porque habilitar al pobre para producir riqueza tendría por consecuencia que éste se activaría y solventaría sus necesidades mediante su propio trabajo. De esta manera el pobre ocioso devendría virtuoso tanto porque ganaría el pan con el sudor de su frente como porque colaboraría en la creación de la riqueza del Estado (ANZANO, 1778, p. 17; WARD, 1767 [1745], p. 2, 3). La formación hospiciaria orientada poblacionalmente permitiría, por lo tanto, afrontar el doble dilema que desde Aristóteles se plantea a la sociedad política, esto es, sobrevivir y vivir bien (ARISTÓTELES, 1252b29-30; 1278b17-24).

A través de estos desplazamientos poblacionales e institucionales, los hospicios hispanos politizaron el gobierno de la necesidad material. El término politizar es poco elegante y, quizás, inadecuado en términos históricos pues en la segunda mitad del s. XVIII las nociones de política y policía están aún delimitando sus fronteras conceptuales como parecen demostrar las nociones contrastantes propuestas por Justi (JUSTI, 1784 [1756], p. xi-xiii) y Bielfeld (BIELFELD, 1767 [1760], p. 36). Sin embargo, el vocablo politizar ayuda a señalar la innovación que intento identificar, esto es, que la necesidad material comienza a ser un asunto indispensable no sólo para la salvación de las almas, sino también para el gobierno de la sociedad política y la legitimidad del Estado. Advertir algunas consecuencias de los mencionados desplazamientos institucionales y poblacionales del acto de dar caritativo permitirá justificar provisoriamente la opción terminológica y precisar el modo como se articuló históricamente esta innovación.

El desplazamiento institucional permite advertir que con los hospicios ilustrados se incorpora la función de socorrer la necesidad material como un deber político del Estado. A través de estas residencias caritativas la Monarquía comienza a asumir la coordinación de los deberes caritativos de los creyentes y de sus pastores, como si el Estado fuese el primer dador y el último responsable de las vidas de los necesitados. Si entendemos la política como aquello que pertenece y ocurre a propósito de las instituciones que organizan las funciones del Estado, es posible afirmar que con los hospicios para pobres el gobierno de la necesidad material se politiza. Ahora bien, y este énfasis es crucial, este tipo de politización institucional se realiza de un modo peculiar pues los hospicios incorporan

la necesidad material mediante el gobierno de los pobres. Dicho de otro modo, con los hospicios la politización de la necesidad material no sucede mediante la respuesta a la escasez que ocasionalmente podía afectar a ciertos grupos o ciudades y que fue teorizada por la economía (YUIN, 2016, pp. 101-123), sino mediante el gobierno permanente de quienes son calificados como necesitados. La politización de la necesidad material a través del hospicio se imbrica con la politización de la vida de los pobres.

Por otro lado, el desplazamiento poblacional permite precisar que el hospicio ilustrado politizó la necesidad material en un sentido gubernamental (FOUCAULT, 2007 [2004], p. 358). El nuevo gobierno de los pobres recorrió los tres ángulos que conforman, según Foucault, las relaciones de poder de la modernidad. La fuerza del soberano era en ocasiones imprescindible no sólo para recoger a los pobres (WARD, 1767 [1745], p. 38) sino para definir la prohibición de la vagancia que justificaba legalmente su internación y para apropiarse, aunque fuera provisoriamente y para efectos formativos, del tiempo y los cuerpos de los pobres internados en el hospicio. Sin embargo, recoger era sólo la actividad preliminar destinada a internar para examinar a los pobres y, de ese modo, garantizar un socorro adecuado (ANZANO, 1778, p. 13, 14; CARPIO, 1779, p. 343; SALAS, 1914 [s/f], p. 300). Una vez en el hospicio dicho socorro se realizaba mediante actividades que no sólo permitieran mantener la vida del necesitado, sino también mediante la formación de los pobres para así producir una masa de vasallos productivos que constituiría la riqueza del Estado. Dicho con los términos acuñados por Foucault, el hospicio hispano forjó una tosca biopolítica de la población que se apoyó en y desarrolló una peculiar anatomopolítica destinada a producir utilidad a partir de los cuerpos de los pobres. El hospicio ilustrado es por ello un caso donde los polos del biopoder más que netamente separados, comienzan a yuxtaponerse rudimentariamente (FOUCAULT, 2008 [1976], p. 132). Es por ello uno de los sitios de la emergencia del biopoder.

Socorrer es formar

Socorrer en los hospicios fue una actividad dual consistente en dar tanto para asegurar la sobrevivencia del pobre como para permitir que el necesitado deviniera virtuosamente útil al Estado. Ambos modos de dar ya habían sido problematizados y regulados por la doctrina de la caridad, cuyos textos distinguían entre una limosna material y una limosna espiritual (CLIQUET, 1734, p. 204-208). Aunque las obras corporales y espirituales hayan sido conocidas e incluso recordadas durante el periodo donde se debatió sobre la limosna (COLÓN, 1784, p. XIII-XIV; LÓPEZ, 1783, pp. 37-38), no es posible afirmar que el dar institucionalizado a través del hospicio sea su mera reiteración. El hospicio ilustrado hispano producirá dos innovaciones. Por un lado, invertirá la importancia entre la limosna material y espiritual, dándole más relevancia a la segunda y, por otro, especificará que esta última debía buscar no sólo la salvación del alma, sino la formación de un sujeto útil para el Estado.

El hospicio ilustrado invierte la importancia relativa de las dos limosnas reguladas por la antigua doctrina de la caridad porque la sobrevivencia de los pobres casi no será tematizada, mientras la formación en la virtud devendrá el eje articulador del socorro ilustrado. Socorre educando será la frase con que la Soc. Matritense de Amigos del País articulará su lema y capturará un asunto central de la asistencia dieciochesca. Al enfatizar la orientación educativa del socorro, ni la Sociedad Matritense ni los hospicios destinados a formar a los pobres intentaron afirmar que dar para sobrevivir no tuviera importancia o debiese ser olvidado. Nada sería más inexacto. El socorro ilustrado debía, de hecho, satisfacer la necesidad material que desde antiguo había preocupado a la limosna material y al pastorado cristiano (ANZANO, 1778, p. 7-33; FOUCAULT, 2019 [2018], p. 399). Esa era no sólo una de las finalidades del hospicio, sino una de las razones por las cuales los ilustrados podían argüir e intentar persuadir que esta institución era la mejor manera de dar limosna (ANZANO, 1778, p. 13; CARPIO, 1779, p. 349; SEMPERE y GUARINOS, 1783, p. 16). Sin embargo, en estos lugares cerrados donde comenzó a institucionalizarse el dar a los pobres desde el Estado, la sobrevivencia era un asunto a resolver, pero no un problema. Esto fue así no sólo porque en los hospicios la necesidad material de los pobres ya no parecía plantear ninguna pregunta inquietante a la abundancia de los dadores (BERNALES ODINO, 2021, p. 126-128). Además, el modo de resolverla no pasó de una regulación simple y uniforme: dar alimento, vestuario y salud a los hospicianos. En los escritos ilustrados su contenido no pasará de ser una serie de consejos prácticos propios de la administración de una casa (ANZANO, 1778, p. 106-110; JOVELLANOS, 1859 [1778], p. 432-433).

La urgencia que los hospicios intentaron resolver no refería a la hambruna apremiante de los necesitados ni a los mecanismos a través de los cuales se pudiese socorrer las necesidades extremas, graves o comunes de los pobres (CALATAYUD, 1798 [1737], p. 384-386). El asunto que los hospicios problematizan será la transformación hacia la virtud del pobre que recibe la limosna debida. De esta manera, la inversión que el dar hospiciano realiza no consiste en eliminar la limosna material, sino en darle preeminencia a la limosna espiritual que desde antiguo buscaba consolar, corregir y alentar (LÓPEZ, 1783, p. 38). La corrección no fue una novedad descubierta por el catolicismo del s. XIX (LEMKE, 2019, p. 201-216), sino un elemento central del gobierno caritativo de las almas al menos desde el s. XVIII (BERNALES ODINO, 2021, p. 136-137). El hospicio hereda este gobierno de la transformación y lo articula de un modo que apenas se asemeja a la antigua corrección fraterna. En vez de regular una amonestación cariñosa gatillada por los pecados del corregido (CLIQUET, 1734, p. 204), la corrección hospiciano es gatillada con la necesidad material del pobre y se orienta a transformarlo en un sujeto virtuoso. Si bien la aplicación al trabajo seguirá siendo un objetivo del hospicio ilustrado y un modo de transitar hacia la virtud (ANZANO, 1778, p. 73-91; WARD, 1767 [1745], p. 59-70), el gobierno hispano de la necesidad se empezará a desplazar hacia la formación económico-moral

del necesitado que se articulará con base a la instrucción de los pobres para que pudieran activarse económicamente y satisfacer sus necesidades (ANZANO, 1778, p. 10, 25, 53, 69; CARPIO, 1779, p. 350-352; SALAS, 1914 [s/f], p. 307). Antes que el s. XIX intentara moralizar al necesitado (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 239-242; PROCACCI, 1994, p. 167-173; LEMKE, 2019, p. 201-216), los hospicios ilustrados ya habían articulado verdaderos seminarios donde realizar lo que Jovellanos denominó policía moral de los pobres (JOVELLANOS, 1859 [1778], p. 431).

La formación hospiciaria se dirigía no sólo a transformar la voluntad desde donde se forjaba el modo de vivir vicioso (BERNALES ODINO, 2021, p. 120-124) que había conducido a algunos pobres al hospicio, sino también desarrollar las destrezas productivas y sociales que les permitirían tener un lugar en el Estado. En otras palabras, el gobierno caritativo de las almas del hospicio adquiere una serie de cualificaciones que exceden la sola salvación. Las leyes articulan este exceso indicando que en la primera etapa formativa los y las hospicianas, junto con el catecismo católico, estudiarían las primeras letras y operaciones aritméticas básicas. A dicha etapa le seguiría una formación en actividades productivas que no contemplaba una formación religiosa. En dicha etapa los hospicianos y las hospicianas aprenderían determinados oficios según fueran sus aptitudes, inclinaciones y sexo (Novísima Recopilación, Ley 5, Título XXXVIII, Libro VII). El asunto que apremiaba la conducción del hospicio ilustrado, como puede apreciarse, no era inmediatamente delinear un camino de salvación para los pobres. Más bien su obsesión fue regular una senda de transformación para que los necesitados gobernarán sus pasiones y multiplicaran sus fuerzas productivas mediante un procedimiento repetitivo y regulado. En otras palabras, la formación hospiciaria articulará una anatomopolítica que intentará transformar los tiempos de la vida de los pobres en fuerza de trabajo (FOUCAULT, 2016 [2013], p. 267, 268).

La distinción entre elementos religiosos y económicos de la formación hospiciaria no implicaba la exclusión de los primeros en beneficio de los últimos (ANZANO, 1778, p. 104-106; CLIMENT, 1793, p. 260; SALAS, 1914 [s/f], p. 304), sino un énfasis productivo al momento de definir la perfección moral. La formación productiva ocupará la mayor atención de los hospicios y se articulaba mediante la regulación de una progresión individual que suponía el acompañamiento de formadores. No sabemos cuánto de su programa se realizó efectivamente, pero parece claro que el proyecto aspiraba a que sacerdotes, oficiales del hospicio y maestros condujeran de modo individualizado a los necesitados en su camino de transformación (ANZANO, 1778, p. 104-106; CARPIO, 1779, p. 349). Como si fueran nuevos pastores de los pobres, estos sacerdotes, oficiales y maestros evaluarían los avances y retrocesos de los pobres hasta que consiguiera “la piedad que los recogió al hospicio, el criar artesanos y vecinos bien instruidos, útiles al Estado, saliendo a ejercer las artes y oficios, y una semilla de buenos padres de familias bien educados” (Novísima Recopilación, Ley 5, Título XXXVIII, Libro VII). En términos simplificados, pero no simplistas, la formación hospiciaria

se dirigía a formar social y productivamente a pobres (para que fueran) católicos.

La conducción hospiciaria no sólo parece haber incluido relaciones de fuerza que multiplicaban las fuerzas sin tocar el cuerpo de los pobres (FOUCAULT, 2008 [1975], p. 155-261), sino también una conducción cuidadosa de los necesitados que permitiera que ellos mismos se condujeran hacia la virtud. En otras palabras, el entrenamiento de las capacidades para permitiera multiplicar las fuerzas y extraer utilidad de unos cuerpos que devendrían diestros, se engarzaba con una constitución virtuosa de sí poco estridente y fundametal. Los contenidos catequéticos, la presencia de pastores y, especialmente, la progresión individualizada dirigida a la transformación del sujeto de este gobierno de sí organizado en parte bajo la tutela de la caridad, permiten postular al hospicio ilustrado como uno de los sitios donde el pastorado cristiano traspasó su arte de conducir las almas para la formación del Estado (FOUCAULT, 1983 [1982], p. 213-215). Uno de los sitios donde se podría haber producido la gubernamentalización del Estado dieciochesco (FOUCAULT, 2006 [2004], p. 136, 137).

La gubernamentalización del Estado a propósito de la función de socorrer la necesidad material fue posible por el giro hacia el receptor de la limosna que se realizó gracias a la instauración del hospicio. A partir del s. XVIII, el protagonismo del antiguo drama de la necesidad material no sólo pasará discursivamente desde el dador rico hacia el receptor de la limosna, sino que institucionalmente el pobre deviene el sujeto que es y debe ser visibilizado y conducido. En el momento en que la caridad gira discursivamente hacia el receptor de la limosna, el hospicio ilustrado articula un gobierno individualizado de los pobres que se apoya, en parte, en un saber caritativo y se dirige, como todo gobierno de las almas cristianas, hacia la transformación del sujeto. El hospicio hispano forja un gobierno de la necesidad material articulado sobre un gobierno moral del pobre. El necesitado será conducido y se conducirá hacia transformarse en el sujeto que el nuevo Estado requiere. De hecho, su egreso del hospicio no lo determinará el haber superado sus necesidades materiales, sino el haber adquirido las destrezas que le permitieran sobrevivir y la formación que aseguraran un lugar en la sociedad (Novísima Recopilación, Ley 5, Título XXXVIII, Libro VII). Es posible que este sea un nuevo caso en que el gobierno material de la subsistencia se incardina con el gobierno moral de los comportamientos y de la voluntad (CANDIOTTO, 2019, p. 133, 134). Con base a dicha imbricación, en la segunda mitad del s. XVIII hispano, el hospicio permite la aparición de un tipo de sujeto que llamaré pobre ilustrado. Se trata de una asignación identitaria que permitirá diferenciar y jerarquizar entre distintas vidas humanas (SABOT, 2019, p. 15) y que, probablemente, sea uno de los primeros eslabones de la constitución de lo que F. Gross ha llamado la condición ética del capitalismo (GROS, 2013, p. 38)

Conclusiones

Al comenzar el artículo se ofrecieron dos razones para justificar la coincidencia entre el concepto de biopoder y la noción de pobreza. Por un lado, en ambos casos la vida era su problema y su fin y, por otro, la emergencia histórica del biopoder coincidía cronológicamente con un nuevo modo de comprender y actuar respecto de los pobres. El presente estudio se propuso examinar la forma histórica del gobierno de los pobres en el hospicio hispano ilustrado como manera tanto de analizar el concepto de biopoder como de echar luz sobre la problematización de la pobreza que podría haber ayudado a forjar.

El hospicio ilustrado hispano se apoya en la doctrina de la caridad y su antigua preocupación por mantener la vida física de los pobres. Pero, la caridad católica es transformada. Dicha transformación se articula a través de un desplazamiento institucional y poblacional que el hospicio produce respecto del acto de dar limosna. Dichos desplazamientos tienen por consecuencia la politización de la necesidad material. En el caso hispano dicha politización no se produce mediante una revolución política, tal como propusiera Arendt al estudiar la revolución francesa (ARENDT, 2013 [1963], p. 78-152), sino a partir del lento fraguamiento de una tecnología de poder que justifica al y se realiza en el establecimiento del hospicio para pobres. Este tipo de politización de la necesidad más que cancelar la política (ARENDT, 2013 [1963], p. 79), irá creando nuevas posibilidades de configuración y de legitimidad a las relaciones políticas.

La politización de la necesidad material se produjo mediante el gobierno de los pobres. Ello supuso problematizar al receptor de la limosna. El pobre receptor, y no el rico dador, será desde ahora en adelante el protagonista del antiguo drama de la necesidad material. Para ordenar la limosna, había que conocer y conducir a los pobres para que se activaran productivamente. El gobierno de los pobres que se forja en el hospicio se justificará biopolíticamente como mecanismo destinado a aumentar la población, y se articulará anatomopolíticamente mediante procedimientos formativos repetitivos y regulados destinados a entrenar capacidades que permitieran multiplicar las fuerzas productivas. Más que dos tecnologías netamente separadas, la inquietud poblacional justificará, orientará y se desplegará a través de la formación de los pobres como sujetos productivos y sociales. El hospicio para pobres fue un tosco arreglo institucional donde comenzó a fraguarse la cesura histórica que Foucault conceptualizó con el término biopoder. Para identificar este evento no basta la noción de biopolítica. Hay que recuperar la bipolaridad del biopoder para analizar una forma de conducir a los necesitados que, a pesar de su tosquedad nos enseña que el biopoder que empieza a emerger en el gobierno de los pobres se arraiga y forja no sólo una vida, sino una vida productiva. Desde esa vida productiva se comenzará a asignar una identidad al pobre ilustrado como sujeto a conducir y conocer. Socorrer a los pobres será desde entonces no sólo asistirlos para que mantengan sus vidas, sino también formarlos para que se transformen en sujetos productivos de la sociedad política.

El gobierno de los pobres mediante el socorro hospiciano se justifica en la caridad y se apoya en los pastores. El catolicismo no es aquello que se cancela mediante nuevas instituciones de un socorro en camino de laicización (CALLAHAN, 1971, p. 21; FOUCAULT, 2006 [1964], p. 99-100, 112-120), tampoco es un elemento que simplemente se transparente en la regulación policial del hospicio, como si se mantuviera incólume al ser mirado desde el otro lado del espejo (FOUCAULT, 2006 [1964], p. 123). La caridad traspasará al socorro ilustrado el deber de socorrer al pobre articulado desde su antigua urgencia por permitir la sobrevivencia del necesitado. También permitirá justificar el deber de corrección y un modo para que el pobre se transforme. La convivencia de elementos caritativos y policiales en el hospicio ilustrado, más que una solución de compromiso (CALLAHAN, 1971, p. 22), articula una manera de integrar en la forma política del Estado algunos elementos de un antiguo saber y gobierno pastoral (FOUCAULT, 1983 [1982], p. 213) en el momento en que este aún estaba en pleno vigor. Por ello, en la politización de la necesidad material es posible analizar un proceso de secularización no sólo entendido como retirada de la religión, sino también como transferencia de sus elementos (MONOD, 2016 [2002], p. 286-291).

Referencias

- ANZANO, T. *Elementos Preliminares para Poder Formar un Systema de Gobierno de Hospicio General*. Madrid: Martin, 1778.
- ARENDT, H. Sobre la revolución. 3. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2013 [1963].
- ARISTÓTELES. *Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944.
- BERNALES ODINO, M. The forgotten Spanish charity: love, government and the poor. *Foucault Studies*, n. 31, p. 119-140, 2021.
- BERNALES ODINO, M. La policía de los pobres en España. Notas sobre un saber gubernamental ilustrado. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, v. 9, p. 59-82, 2020.
- BIELFELD, J. F. F. *Instituciones Políticas*: obra en que se trata de la sociedad civil, de las leyes, de la policía, de la real hacienda, del comercio y fuerzas de un estado, y en general, de todo quanto pertenece al gobierno. Madrid: Impr. de G. Ramirez, 1767 [1760].
- BOOTH, C. *Life and Labour of the People in London*. London: Macmillan and Co., Limited, 1903. (Poverty, 1).
- CALATAYUD, S. J. P. *Doctrinas Practicas*. 4. ed. Madrid: Benito Cano, 1798 [1737]. v. 4.
- CALLAHAN, W. J. The Problem of Confinement: an aspect of poor relief in eighteenth-century Spain. *The Hispanic American Historical Review*, v. 51, n. 1, p. 124, 1971.
- CAMPOMANES, P. R. CONDE DE. *Discurso Sobre el Fomento de la Industria Popular*. Madrid: D. Antonio de Sancha, 1774.

- CANDIOTTO, C. Les nouvelles frontières de la biopolitique après Foucault La problématique de la migration de survie. *Materiali Foucaultiani*, v. 8, n. 15-16, p. 131-143, 2019.
- CARPIO, C. DEL. Memoria sobre el problema propuesto por la Sociedad de Sevilla acerca de la conveniencia de los hospicios y utilidades que produce. *Memorias de la Real Sociedad Patriótica de Sevilla*, Sevilla, 1779.
- CASTRO, E. Biopolítica: de la soberanía al gobierno. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. XXXIV, n. 2, p. 187-205, 2008.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2010.
- CLIQUET, J. F. *La Flor del Moral*. Madrid: Antonio Sanz, 1734.
- CLIMENT, J. *Pláticas Dominicales*. Madrid: Benito Cano, 1793.
- COLÓN, M. Discurso Preliminar. Em: SOCIEDAD ECONÓMICA DEL PAÍS (Ed.). *Colección de las Memorias Premiadas*. Madrid: Imprenta Real, 1784. p. I-XXVII.
- DEAN, M. *The Constitution of Poverty: toward a genealogy of liberal governance*. Oxon: Routledge, 2011 [1991].
- DE LA MARE, N. *Traité de la police*. 2. ed. Amsterdam: Aux dépens de la Compagnie, 1729.
- ECHARRI, F. *Directorio Moral*. Murcia: Felipe Teruel, 1728. v. 1.
- ESCOLANO DE ARRIETA, P. *Práctica del Consejo Real en el despacho de los negocios consultivos, instructivos y contenciosos*. Madrid: Imprenta de la viuda é hijo de Marín, 1796.
- FISHER, G. M. From Hunter to Orshansky: An Overview of (Unofficial) Poverty Lines in the United States from 1904 to 1965. *Social Security Bulletin*, 1997.
- FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la Época clásica*. Tomo I. Trad. Juan José Utrilla. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, [1964] 2006.
- FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la Época clásica*. Tomo II. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, [1964] 2007.
- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón Del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI editores, [1975] 2008.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 1 La voluntad de saber. Madrid: Siglo veintiuno España editores, [1976] 2008.
- FOUCAULT, M. The subject and power. Em: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics. Chicago: University of Chicago Press, [1982] 1983.
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad: curso en el Collège de France, 1975-1976*. Trad. Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, [1997] 2006.
- FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [2004] 2007.
- FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978..)* Trad. Horacio Pons. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, [2004] 2006.

- FOUCAULT, M. *La sociedad punitiva*: curso en el Collège de France (1972-1973). Trad. Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, [2013] 2016.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 4 Las confesiones de la carne. Trad. Horacio Pons. Tres Cantos, Madrid: Siglo XXI España, [2018] 2019.
- GEREMEK, B. *La Piedad y la horca*: historia de la miseria y de la caridad en Europa. Madrid: Alianza, 1998 [1978].
- GROS, F. Y a-t-il un sujet biopolitique? *Nóema*, n. 41, p. 31-42, 2013.
- HACKING, I. *Résumé Annuel, cours "Façonner les gens"* (2001-2002). 2002.
- HIMMELFARB, G. *The idea of poverty*: England in the early Industrial Age. New York: Knopf, 1984.
- JOVELLANOS, G. M. Informe sobre hospicios. T. II. *Em*: JOVELLANOS, G. M. *Obras publicadas e inéditas*. Madrid: Ribadenyra impresor, 1859 [1778]. p. 431-436.
- JUSTI, J. H. G. VON. *Elementos generales de policía*. Trad. Puig y Gelabert, Antonio Francisco ed. Barcelona: por Eulalia Piferrer, Viuda, impresora del Rey nuestro señor, Plaza del Angel, 1784 [1756].
- LE BLANC, G. L'histoire de la folie à l'âge classique. Une histoire de la pauvreté. *Em*: Oul'Hen. Usages de Foucault. Presses Universitaires de France, 2014. p. 63-81.
- LEMKE, T. *Introducción a la biopolítica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017 [2007].
- LEMKE, T. *Foucault's analysis of modern governmentality*: a critique of political reason. London; New York: Verso, 2019.
- LÓPEZ, F. M. Sobre la Prudencia en el Repartimiento de la Limosna. *Em*: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. Colección de las Memorias Premiadas. Madrid: Imprenta Real, 1783. p. 37-58.
- MONOD, J-C. *La querelle de la se#cularisation*: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a# Blumenberg. Paris: Libr. philosophique J. Vrin, [2002] 2016.
- NUSSBAUM, M. C. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, Mass, USA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- ORSHANSKY, M. Children of the Poor. *Social security bulletin*, v. 26, n. 7, p. 3, 1963.
- PALTRINIERI, L. QUANTIFIER LA QUALITÉ Le «#capital humain#» entre économie, démographie et éducation. *Em*: GROS, F.; LORENZINI, D.; REVEL, A.; et al (Orgs.). *Les néolibéralismes de Michel Foucault*. Paris: Presses de Sciences Po, 2013.
- PROCACCI, G. *Gouverner la Misère*: la Question Sociale en France: 1789-1848. Paris: Editions du Seuil, 1993.
- PROCACCI, G. Governing Poverty: Sources of the Social Question in Nineteenth-Century France. *Em*: GOLDSTEIN, J. (ed.). *Foucault and the writing of history*. Oxford; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1994.
- RABINOW, P.; ROSE, N. Biopower Today. *Em*: CISNEY V.; MORAR, N. (Ed.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2016 [2006].

- SABOT, P. Introduction. Vie, violence, pouvoir. Enjeux et problèmes. *Materiali Foucaultiani*, v. 8, n. 15-16, p. 5-14, 2019.
- SALAS, M. de. Carta sobre el hospicio circulada en Santiago. *Em*: SALAS, M. de. Escritos de Don Manuel de Salas#: y documentos relativos a él y a su familia. Santiago: Universidad de Chile, p. 297-310, 1914.
- SALINAS ARAYA, A. *La semántica biopolítica*: Foucault y sus recepciones. Viña del Mar: Cenaltes, 2015.
- SEMPERE Y GUARINOS, J. Y. Sobre la Prudencia en el Repartimiento de la Limosna. *Em*: MADRID, S. E. DE (Ed.). *Colección de las Memorias Premiadas*. Madrid: Imprenta Real, 1783. p. 1-36.
- SCHUMPETER, J. A. *History of economic analysis*. Taylor & Francis, [1951] 1987.
- VALERIO, T. *Idea General de la Policía ó Tratado de policía*. Valencia: Benito Monfort, 1798. v. I.
- WARD, B. *Obra Pía y Eficaz modo para Remediar la Miseria de la Gente Pobre de España*. Madrid: Imprenta Antonio Marin, [1745] 1767.
- WORLD BANK. *World Development Report*. New York: Oxford University Press, 1990.
- YUIN, T. Notas para una crítica epistemológica de la economía política. *En*: SALINAS ARAYA, A.; CASTRO ORELLANA, R. (Eds.). *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016.

Notas

- [2] Según el censo de 1797, las casas de hospicios sumaban 106 en toda España, significando un aumento de 18 (21%) respecto al registro del censo de 1787. Este impulso de expansión de los hospicios trascendió la península, habiéndose documentado la creación de al menos 8 hospicios de pobres en la América española entre 1750 y 1810.
- [3] Así ocurrirá, por ejemplo, con los niños que por tener padres vagos inaugurarán una nueva orfandad que podríamos llamar política. Véase Novísima Recopilación de las Leyes de España, ley 10, título XXXI, Libro XII.
- [4] Aunque los términos cuantitativo y cualitativo corresponden a las discusiones sobre capital humano de la segunda mitad del s. XX, importa usarlos aquí para sugerir que antes que Schultz los teorizara (PALTRINIERI, 2013, p. 92-102), la formación cualitativa de la población aparecía a propósito de la formación de los vasallos pobres.

Notas de autor

- [a] MBO - Doutor em Filosofia